

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



ПРАВОСЛАВНАЯ  
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

XXVII



**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 2006–2011 гг.»**

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

**МОСКВА  
2011**



Рождество Христово.  
Икона. 2-я пол. XVII в. (АОМИИ)

# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией  
Патриарха Московского и всея Руси  
Кирилла

## Том XXVII ИСААК СИРИН – ИСТОРИЧЕСКИЕ КНИГИ



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. Лауров**,  
Министр иностранных дел РФ  
**С. Е. Нарышкин**,  
Руководитель Администрации  
Президента РФ  
**Ю. С. Осипов**,  
Президент  
Российской академии наук  
**С. С. Собянин**,  
Мэр Москвы, Председатель  
Попечительского совета  
**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 —  
**Сергей Семенович Собянин, 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  
«Щёлковский»  
**В. Ф. Вексельберг**,  
Председатель  
Наблюдательного совета группы  
компаний «Ренова»

**А. Н. Горбенко**,  
Заместитель Мэра Москвы  
в Правительстве Москвы по вопросам  
работы со СМИ, межрегиональному  
сотрудничеству, спорту и туризму  
**Г. О. Греф**,  
Президент  
ОАО «Сбербанк 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»

**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»

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**,  
Заместитель  
Генерального директора  
ОАО «Газпромрегионгаз»

**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**,  
Губернатор Санкт-Петербурга  
**С. А. Попов**,  
Председатель  
Комитета ГД ФС РФ  
по делам общественных объединений  
и религиозных организаций  
**Е. М. Примаков**,  
Академик, член Президиума РАН,  
руководитель ситуационного анализа  
РАН

**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**,  
Первый 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 «Эмпайэр»  
**А. Е. Либерман,**  
**С. М. Линович,**  
Генеральный директор  
ОАО «Московские учебники  
и Картолиитография»

**А. Н. Палазник,**  
Председатель правления  
Группы компаний РТ  
**В. Г. Самоделов,**  
Глава городского округа Балашиха  
и 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. Хроматов,**  
Генеральный директор  
ООО «ДИТАРС»  
**И. С. Юров,**  
Председатель совета директоров  
инвестиционного банка «ТРАСТ»  
**О. Ю. Ярцева,**  
Генеральный директор  
ООО «К. Л. Т. и К»

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

Московская Духовная Академия, Санкт-Петербургская Духовная Академия, Институт российской истории РАН, Институт всеобщей истории РАН, Институт славяноведения РАН, Институт мировой литературы РАН, Институт русской литературы РАН, Институт востоковедения РАН, Московский государственный университет, Санкт-Петербургский государственный университет, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский православный университет св. Иоанна Богослова, Свято-Троицкая Джорданвилльская Духовная семинария Русской Православной Церкви Заграницей, Церковно-археологический кабинет МДА, Отдел высших церковных связей Московского Патриархата, Киево-Печерская лавра, Оптина пустынь, Троице-Сергиева лавра, Почаевская лавра, Российский государственный архив древних актов, Российский государственный исторический архив, Библиотека РАН, Государственная публичная историческая библиотека, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы, Российская государственная библиотека, Российская национальная библиотека, Синодальная библиотека Московского Патриархата, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный литературный музей, Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль», Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Музей изобразительного искусства Республики Карелия, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати, ОАО «Московские учебники и Картолиитография», Российская католическая энциклопедия.

При подготовке тома оказали содействие в предоставлении иллюстраций В. И. Вахрина, А. А. Гусева, Е. А. Емельянова, А. Ю. Казарян, А. Ю. Михайлова, Е. И. Серебрякова

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 Галичский,  
Председатель Синодальной  
Богослужебной комиссии  
**Алвросий**, еп. Гатчинский,  
ректор Санкт-Петербургских  
Духовных Академии и Семинарии  
**Анастасий**, архиеп.  
Казанский и Татарстанский,  
глава Казанского представительства  
ЦНЦ «Православная энциклопедия»  
**Антоний**, архиеп.  
Бориспольский, ректор Киевских  
Духовных Академии и Семинарии,  
глава Украинского представительства  
ЦНЦ «Православная энциклопедия»  
**С. С. Аревшатян**, директор  
Института древних рукописей  
«Матенадаран» имени 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  
**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. К. Левыкин**, директор  
Государственного исторического музея  
**А. П. Либеровский**, директор  
Исторического архивного бюро,  
Православная Церковь в Америке  
**А. В. Лихоманов**, директор ФГБУ  
«Российская национальная  
библиотека»
- Макарий**, митр. Кенийский,  
Александрийский Патриархат  
**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. 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

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. Зоитиков, канд. ист. наук),  
Нижегородское (А. И. Стариченков), Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия), ИСТГУ,  
РГБ (Л. И. Илларионова), Римское, Санкт-Петербургское (А. И. Алексеев, канд. ист. наук), Свято-Троицкая Духовная Семинария РПЦЗ  
(протоиак. Владимир Цуриков), Сербское (прот. Виталий Тарасьев), Украинское (К. К. Крайний)

Научно-редакционный совет по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

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

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

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

Церковно-научный центр  
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — **С. Л. Кравец**

Научные редакции:  
**Богословия,  
Церковного права  
и патрологии**

**Л. В. Литвинова, Е. В. Барский,  
М. М. Бернацкий,  
свящ. Дмитрий Артёмкин,  
М. В. Никифоров, Е. А. Пилипенко,  
Д. В. Смирнов**

**Священного Писания**

**К. В. Неклюдов, А. Е. Петров**

**Литургики**

**А. А. Каченко, Е. Е. Макаров**

**Церковной музыки**

**С. И. Никитин**

**Церковного искусства  
и археологии**

**Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина,  
Л. А. Климкова, Л. К. Масиель Санчес,  
И. А. Орецкая**

**Агиографии Восточных  
христианских Церквей**

**О. В. Лосева, О. Н. Афиногенова,  
Т. А. Артюхова, А. Н. Крюкова**

**Истории Русской  
Православной Церкви**

**Е. В. Кравец, М. В. Печников,  
В. Г. Пидгайко, Е. В. Романенко,  
Д. Б. Кочетов, С. В. Алексеева,  
И. Н. Бузыкина,  
Д. Н. Никитин, И. А. Маякова,  
А. М. Феофанов**

**Восточных  
христианских Церквей**

**И. Н. Попов, Л. В. Луховицкий, С. А. Моисеева**

**Поместных  
Православных Церквей**

**Н. Н. Крашенинникова, В. С. Мухин,  
М. М. Розинская**

**Латинская**

**Н. И. Алтухова, А. А. Королёв, Н. А. Ломакин,  
В. В. Тюшагин**

**Протестантизма,  
религиоведения  
и страноведения**

**И. Р. Леоненкова, Ф. М. Папфилов,  
А. М. Соснина**

Административная группа: **Е. Б. Братухина, С. В. Завадская, Е. Б. Колубин, С. Н. Кузина, А. В. Милованова, Т. И. Соколова, А. Б. Тимошенко,  
Е. Е. Тимошенко**

Пресс-группа: **Ю. В. Клиценко, В. И. Петрушко, О. В. Владимирцев, А. М. Киселёв**

Выпускающая  
редакция:

**Л. В. Барбашова (ответственный секретарь)  
Е. Д. Лемехова, Т. Д. Волоховская, Е. В. Никитина,  
А. Н. Фомичёва,  
И. В. Кузнецова, А. А. Сурина, Т. А. Колесникова,  
Н. В. Кузнецова (группа компьютерного набора  
и верстки)  
Т. М. Чернышёва (картограф)  
Л. М. Бахарева, Т. В. Евстегнеева, Ю. М. Развяжкина,  
О. В. Хабарова (корректорская группа)  
И. П. Кашникова, Е. Г. Кудрявцева,  
И. П. Оловянишникова (группа транскрипции)  
мон. Елена (Хиловская), А. Л. Мелешко,  
В. С. Назарова, О. В. Руколь (справочно-  
библиографическая группа)  
С. Г. Мереминский, Е. Г. Волоховская, Е. В. Гущина,  
Ю. В. Иванова, М. Э. Михайлов, Т. С. Павлова  
(группа информации и проверки)  
В. Н. Шишкова, Н. Н. Ларина, Б. А. Ларин,  
А. Г. Новак (информационно-библиотечная группа)  
М. И. Ачкасова, А. Ю. Горчакова, В. С. Зенкин,  
свящ. Игорь Палкин, А. М. Кузьмин, Л. Б. Максимова,  
Т. Ю. Облицова, Ю. А. Романова (группа подбора  
иллюстраций и фотолаборатория)  
Свящ. Павел Конопатов, А. В. Кузнецов  
(служба компьютерного и технического обеспечения)  
Н. В. Колубина (производственно-полиграфическая  
служба)**



**ИСААК СІРИН** [Исаак Сполетийский, Монтелукский] († ок. 550), прп. (пам. 12 апр.; пам. зап. 11 апр.), отшельник, основатель монастыря на горе Монтелуко в Умбрии (Италия). Основным источником сведений о жизни И. С. являются «Диалоги» свт. Григория Великого, к-рый утверждал, что получил информацию от друга И. С. прп. *Елевферия* (пам. зап. 6 сент.), основателя мон-ря св. Марка в Сполетии (ныне Сполето). Святой происходил из Сирии и покинул родную страну из-за неприятия учения монофизитов (или, возможно, ереси миафизитства). Прибыв в Сполетий в Умбрии, И. С. попросил у кustosа кафедральной базилики св. Петра позволить ему помолиться внутри. После 3 дней непрерывной молитвы И. С. раздраженный сторож, в которого вселился злой дух, стал издеваться над ним, обвиняя святого в лицемерии и ложном благочестии. И. С. совершил чудо, исцелив бесноватого.

Он быстро приобрел известность как проповедник и чудотворец. Поселился в уединенном месте на горе Монтелуко («Светлая гора») в окрестностях Сполетия. Там он также совершил ряд чудес. Однажды ночью воры проникли в его огород, чтобы украсть лопаты, но по молитве святого обрабатывали невозделанный участок земли до самого утра. И. С. отпустил их, велел больше не воровать и щедро наделил овощами за труд. Двое бродяг, решив обмануть святого, оставили хорошую одежду в дупле дерева и явились к И. С. в лохмотьях, умоляя во имя Христа дать им одеяние. Выслушав их, И. С. послал ученика за одеждой, спрятанной в дупле, и вручил ее лжецам. Некий человек поручил мальчику передать в дар святому 2 корзины

с рыбой, но посланец утаил одну для себя. Приняв дар, И. С. поблагодарил мальчика и предупредил его, что во 2-й корзине, оставленной на дороге, прячется ядовитая змея. Вернувшись, мальчик обнаружил в этой корзине змею.

Ок. 528 г. он основал на горе Монтелуко мон-рь по образцу палестинских лавр, посвященный Иулиану, мч. Антиохийскому. После смерти И. С. обитель, расширенная аббатами Марциалом, Эгидием и Лаврентием, приняла бенедиктинский устав. В XV в. монастырская церковь была украшена фресками, посвященными жизни И. С. В XVI в. аббатство пришло в упадок и было заброшено.

И. С. ошибочно приписывались 63 проповеди и ряд др. сочинений, чье авторство принадлежит *Исааку Антиохийскому* (Великому); И. С. также смешивали со свт. *Исааком Сирином*, еп. Ниневийским. Болландисты считают И. С. племянником и преемником св. Лаврентия из монастыря Фарфа в Умбрии.

И. С. был погребен в крипте ц. мч. Иулиана возле основанного им монастыря. Впосл. эта церковь также получила наименование и во имя И. С.— «церковь св. Иулиана или св. Исаака» (*Quatremure de Quincy A. C. Dictionnaire Historique d'architecture*. P., 1832. Т. 2. P. 493). В 1-й четв. XVI в. в связи с упадком мон-ря мощи И. С. были перенесены в Сполето, в ц. св. Ансана. После ряда перемещений с 2000 г. они находятся в крипте св. Исаака этой церкви.

Рассказ свт. Григория Великого с небольшими изменениями вошел в средневек. сполетский легендарий, почти полностью утраченный в XVII в. Антиквар Л. Якобили в нач. XVII в. позаимствовал из него Жи-

тие прп. И. С. и перевел его на итал. язык. К уже известным сведениям Якобили добавил рассказ о явлении И. С. Пресв. Девы Марии, повелевшей основать на горе Монтелуко мон-рь в ее честь, что преподобный и исполнил при помощи девы Григории (упом. также у свт. Григория Великого). Она сделала монастырю большие пожертвования, о которых, согласно Якобили, было записано в табулярии сполетского аббатства св. Иулиана (св. Ансана; этому аббатству тогда, видимо, подчинялся мон-рь на Монтелуко).

Др. источниками, в к-рых упоминается основанный прп. И. С. монастырь, являются привилегии Римских пап *Урбана III* (1185) и *Гонория III* (1216). В них различаются городской монастырь во имя И. С., пустынь на горе Монтелуко и бенедиктинское аббатство св. Иулиана, которому принадлежали 2 первых дочерних мон-ря. О возникновении городского мон-ря и аббатства св. Иулиана известно мало. Болландист Д. Папebroх предположил, что, вероятно, в период нашествия лангобардов в кон. VI–VII в. монахи с Монтелуко переехали в город, возможно принеся с собой мощи своего наставника. Впосл. этот городской мон-рь получил посвящение во имя прп. И. С., в то время как пригородный мон-рь оставался пустынью, освященной во имя Пресв. Девы Марии. Городской мон-рь вскоре стал бенедиктинским, а приблизительно в XI в. его монахи решили вернуться на гору Монтелуко, где возникло аббатство св. Иулиана, сохранившее за собой право как на городской мон-рь прп. И. С., так и на пуст. Пресв. Девы Марии. В 1502 г. папа Римский *Александр VI* передал бенедиктинское аббатство регулярным кано-

никам, которые в XVI в. вернулись в город, где поселились возле ц. св. Ансана, вероятно оставшейся от прежнего мон-ря прп. И. С.

В календарях греч. Церквей память И. С. не указывается. Память И. С. была внесена в слав. Четвы-Минеи свт. *Димитрия* Ростовского вместе с пересказом главы о преподобном из «Диалогов» свт. Григория Великого. Под влиянием рус. традиции с XX в. И. С. стал почитаться также в СПЦ. В «Охридском прологе» *Николая (Велимировича)*, еп. Жичского, память И. С. с кратким переложением главы из «Диалогов» свт. Григория Великого указана под 12 апр.

Ист.: BHL, N 4475; *Greg. Magn. Dial.* III 14 // PL. 77. Col. 244–249; ActaSS. Apr. T. 2. P. 28–30; ActaSS. Apr. T. 2. P. 27–28; ЖСв. Апр. С. 178–181.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 105; Т. 3. С. 139; *Kehr P. F. Italia Pontificia*. В., 1909. Т. 4. P. 11; *Del Re N. Isacco di Montelucio* // *BiblSS. Vol. 7. Col. 921–922*; *Aubert R. Isaac de Monte Luco* // DHGE. T. 26. Col. 87–88; *Николай Жички (Велимирович)*. Охридски пролог. Линц, 2001. С. 255; *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy* / Ed. J. P. Monferrer-Sala. Piscataway (N. Y.), 2007. P. 249–250.

Д. В. Зайцев, Ф. М. Панфилов

**ИСААК СОБАКА** (Бирев; † после 1549, Нилова Сорская пуст.?), каллиграф, сотрудник прп. *Максима Грека* и *Вассиана (Патрикеева)*. Тождество 2 книгописцев с именем Исаак – Собака и Бирева – установлено на основании почерковедческого анализа Н. В. *Синицыной (Синицына)*. 1973), оно предполагалось исследователями и раньше (см., напр.: *Немировский*. 1964. С. 132).

Свидетельства о раннем периоде жизни И. С. отсутствуют, мн. факты его биографии реконструируются на основании атрибуции ему ряда рукописей. По всей видимости, И. С. был пострижен в монашество прп. *Корнилием* Комельским: книгописец назван «Корнилиевым постриженным» в записи на рукописи 16 Слов свт. Григория Богослова с толкованиями (РГБ. Ф. 98. № 200; см.: *Синицына*. 1977. С. 63. Примеч. 8; *Сергеев*. 2001. С. 14). В таком случае постриг И. С. следует датировать не ранее 1501 г., поскольку к этому времени относится ставленая грамота митр. всея Руси *Симона* прп. Корнилию (*Поньрко Н. В.* Корнилий Комельский // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 486). В лит-ре высказано предположение о знакомстве И. С. с прп. *Нилом Сорским (Синицына)*. 1977.

С. 63. Примеч. 8), во всяком случае, И. С. принимал участие в переписке одного из ранних сборников сочинений прп. Нила – ГИМ. Сип. № 335, 10-е гг. XVI в. Косвенно в пользу этого предположения может свидетельствовать тот факт, что в конце жизни И. С. поселился в *Ниловой Сорской в честь Сретения Господня пуст.*

Исходя из позднейших фактов биографии И. С., можно предположить, что в *Кирилловом в честь Успения Пресв. Богородицы Белозерском мон-ре* он познакомился со ссыльным иноком публицистом-нестяжателем (см. *Нестяжатели*) *Вассианом (Патрикеевым)*. Не исключено, что в кон. 90-х гг. XV – 10-х гг. XVI в. И. С. периодически посещал Москву, *Троице-Сергиев* и *Кириллов Белозерский мон-ри*: на это указывает его сотрудничество в переписке книг в данный отрезок времени с *Гурием (Тушиным)* и с *М. Медоварцевым*. Со 2-й пол. 10-х гг. XVI в. книгописец, вероятно, регулярно работал для *Вассиана (Патрикеева)* и прп. *Максима Грека*. В судебном деле *Максима Грека* упоминаются сделанные И. С. списки перевода *Жития Богоматери* в редакции *Симеона Метафраста* с «хулными строками», послужившими одной из причин обвинения святогорца в ереси, и списки «Правил», отредактированных *Вассианом*, к-рые хранились в казне вел. кн. *Василия III Иоанновича* (Судные списки. 1971. С. 100–101); последняя рукопись отождествляется с сохранившейся Кормчей *Вассиановской* редакции (РГБ. Пискар. № 39). Высказанное в литературе последних лет предположение, что во 2-й пол. 20-х гг. XVI в. И. С. оставил *Вассиана (Патрикеева)* и перешел на сторону митр. *Даниила (Плигузов)*. 2002. С. 177–178), основывается на атрибуции книгописцу нескольких страниц в составе митрополичьей *Сводной Кормчей (Клосс)*. 1980. С. 61–62). Однако участие И. С. в работе над этим текстом может иметь и др. объяснение.

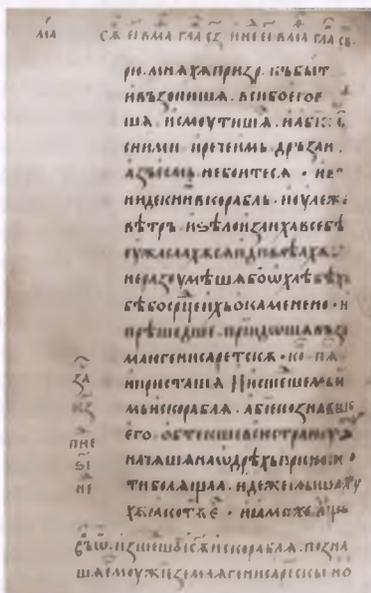
В 1531 г. И. С. был привлечен к процессу по делу *Максима Грека* и *Вассиана (Патрикеева)*, об участии его в суде над прп. *Максимом* в 1525 г. источники молчат. В судебных списках *Максима* и *Вассиана* не сообщается о даче И. С. показаний (в отличие от *Медоварцева*), упоминаются лишь переписанные И. С. книги (см. выше). По результатам процесса Собор первоначально приговорил кни-

гописца к ссылке в *Юрьев новгородский монастырь*, где его должны были «в крепости велицей держати». Вскоре, по-видимому в 1531 г., когда И. С. еще находился в Москве, он был обвинен в богохульстве, осужден Собором и сослан в митрополичий *Волосов во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь* под *Владимиром* с тем же предписанием (Судные списки. 1971. С. 120–121). Обвинение основывалось на словах прп. *Максима Грека* на Соборе 1531 г. о «хулных строках» в списке *Жития Богоматери Симеона Метафраста*, над к-рым работали *Медоварцев* и И. С.: «И *Данил* митрополит на том же священном Соборе велел чести перед *Максимом* те хулные еретические строки, что писали в *Житии Пречистой Богородицы Михайл Медоварцев да Исак Собака*. И *Максим Грек*, выслушав, да о тех хулных строках рек: «То, господине, ересь жидовская, а яз так не переводил, и не писал, и писати не веливал... Аще ли буду таков хулу мудрствовал или писал, да буду проклят» (Там же. С. 128).

После низложения митр. *Даниила (1539)*, при новом главе Русской Церкви митр. свт. *Иоасафе (Скрипицыне)*, с к-рым И. С., вероятно, был знаком еще по *Троицкому мон-рю*, книгописец получил свободу. Он был рукоположен во диакона, затем во иерея, не позднее 1542 г. поставлен архимандритом *московского Симонова в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*. Обстоятельства церковного прощения книгописца остаются неясными, в его судебном списке 1549 г. изложены 2 взаимоисключающие версии. Объясняя реабилитацию И. С., митр. *Иоасаф* ссылался на грамоту своего предшественника *Даниила*, к-рая, по его словам, имелась в митрополичьем архиве. Однако *Нифонт (Кормилицын)*, игум. *Иосифова Волоколамского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, утверждал, что *Даниил*, находясь на покое в *Волоколамском мон-ре*, отказался дать сведения об «*Исаковой ереси*» (Судные списки. 1971. С. 83–84, 131–132).

При митр. свт. *Макарии* карьера И. С. на первых порах продолжилась: не ранее февр. 1544 г. (возможно, после 22 апр. 1544, когда чудовский архим. *Михаил* был хиротонисан во епископа *Рязанского*) он был поставлен архимандритом митрополичьего *московского Чудова в честь*

Чуда арх. Михаила в Хонех мон-ря в Кремле. 2 нояб. 1548 г. митр. Макарий обнаружил документы суда над прп. Максимом Греком, в к-рых среди осужденных назван И. С. Книгописец был обвинен митрополитом в неканоническом поставлении (как нераскаившийся еретик), в связи с чем в февр. 1549 г. был созван церковный Собор. Судный список И. С. сохранился в одной рукописи с судным списком Максима Грека, оба текста тесно связаны в идеологическом и текстологическом отношении (Там же. 1971. С. 20–40). Соборное деяние 1549 г. почти в равной мере направлено как против чудовского настоятеля, так и против покровительствовавшего ему бывш. митр. Иоасафа. И. С. своей вины не признал, о чем свидетельствуют его слова, цитируемые в судном списке: «Яз-деи к Данилу, бывшему митрополиту, о себе бити челом не посы-



Автограф Исаака Собака.  
Евангелие-тетр. Нач. 40-х гг. XVI в.  
(ГИМ. Покровский собор. № 103799/2.  
Л. 139 об.)

лывал, и дела мне до него нет — мало ли, что он пишет, то он ведает. Да и Иасафа-де есмь митрополиту о том не бивал же челом, чтоб он обо мне к Данилу посылал, то ведает Иасаф» (Там же. С. 138). Соборным решением И. С. был лишен сана архимандрита и расстрижен, после осуждения отправлен на покаяние в Нилову Сорскую пуст., где, вероятно, и скончался. (Архим. Макарий (Веретенников) высказал предположение о том, что в связи с судом над И. С. в 1549 прп. Максим Грек написал

послание Собору епископов «против Исаака, волхва и обманщика». Преподобный призывает епископов передавать «смутивших паству Христову» внешней власти для наказания (*Максим Грек, прп.* Соч. Каз., 1860. Ч. 1. С. 51–55).) В качестве архимандрита Чудова мон-ря И. С. вызвал неудовольствие не только церковных, но и светских властей: как



Миниатюра «Евангелист Лука».  
Евангелие-тетр. Нач. 40-х гг. XVI в.  
(ГИМ. Покровский собор. № 103799/2.  
Л. 134 об.)

пример нетребовательного и нерадивого настоятеля он упоминается в послании царя Иоанна IV Васильевича в Кириллов Белозерский монастырь (Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951. С. 172–173).

И. С. является одной из центральных фигур в русском книгописании кон. XV — 1-й пол. XVI в. Выполненные им рукописи, ценившиеся современниками, вероятно, прежде всего за каллиграфическое искусство, имелись в библиотеках крупнейших монастырей: Троице-Сергиева, Кириллова Белозерского (в описи 1601 г. упоминается Евангелие письма И. С. — см.: Опись строевний. 1998. С. 154–155, 313), Иосифова Волоколамского (в описи книг 1545 г. фигурирует переписанная И. С. Псалтирь «в лист» — Дмитриева. 1988. С. 443) и в книжных собраниях иерархов, напр. митр. Иоасафа (*Она же.* 1991. С. 304–307). И. С. владел неск. типами письма: крупным литургическим полууста-

вом с четким разделением толстых и волосяных линий и менее монументальным (хотя и весьма каллиграфическим) полууставным письмом с курсивными элементами, число которых могло существенно варьироваться. Каллиграфические полууставные почерки, близкие к почерку И. С., в 50–60-х гг. XVI в. были положены в основу московских кириллических шрифтов анонимных изданий и типографии Ивана Федорова.

В наст. время И. С. атрибутируется (полностью или частично) написание более чем 20 книг (*Синицына.* 1977. С. 14–15, 22–24). Наиболее известны среди них каллиграфические, с богатой орнаментикой Евангелие учительное, переписанное в 1524 г. для Троице-Сергиева мон-ря (РГБ. Троиц. Фунд. № 100), Евангелие-тетр 1530/31 г. (Там же. Собр. ризницы ТСЛ. № 9/М. 8659), Апостол 30–40-х гг. XVI в. (Там же. МДА. Фунд. № 6) и Евангелие-тетр, написанное для митр. Иоасафа примерно в то же время, вероятно вскоре после освобождения (Покровский собор (филиал ГИМ). Инв. № 103799/2).

Книгописная деятельность И. С. недостаточно изучена. Можно утверждать, что атрибутированными рукописями книгописное наследие И. С. не ограничивается. К наследию И. С. несомненно относятся Евангелие-тетр (НБ Саратовского ГУ. № 4, 1-я треть XVI в.) и «Слова постнические» прп. Исаака Сирина с миниатюрой (ГАЯО. Колл. рукописных книг. № 3, 1-я треть XVI в.). И. С. переписал начальную часть сборника житий и сказаний БАН. Колл. Н. К. Никольского. № 264, 2-я четв. XVI в. (образец почерка см.: Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1973. Т. 3. С. 230), принадлежавшего бывш. игумену Ферантова Белозерского в честь Рождества Пресв. Богородицы монастыря Кассиану (Булгакову), к-рый дал рукопись вкладом в эту обитель. Весьма вероятно, что И. С. является 1-м писцом (Л. 1–40 об.) Кормчей рус. редакции с копиями глосс Василиана (Патрикеева) (РГАДА. Ф. 188. № 552). В дальнейшем атрибуции рукописей И. С. возможны в составе как исторически сложившихся собраний, так и старообрядческих и частных коллекций XIX–XX вв. Большинство рукописей библейского содержания, переписанных И. С., а также Евангелие учитель-

ное 1524 г. и список «Слов постнических» прп. Исаака Сирина содержат исполненные на высоком уровне ранние образцы орнаментики старопечатного стиля, в первую очередь заставки на основе гравированного «Большого алфавита» И. ван Мекенема. В связи с этим исследователи высказали предположения о причастности И. С. к созданию и распространению этого стиля в рус. рукописной книге. Впрочем, с той же долей вероятности можно утверждать, что И. С., работая в крупных книгописных центрах, сотрудничал с профессиональными иллюминаторами, непосредственно причастными к выработке рус. варианта старопечатного стиля книжной орнаментики. Ист.: Судные списки Максима Грека и Исаака Собака / Изд. подгот.: Н. Н. Покровский. М., 1971; Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г. СПб., 1998. С. 154–155, 313.

Лит.: Зацепина Е. В. К вопросу о происхождении старопечатного орнамента // У истоков рус. книгопечатания. М., 1959. С. 138–142, 152–153; Немировский Е. Л. Возникновение книгопечатания в Москве: Иван Федоров. М., 1964 (по указ.); Казакова Н. А. Очерки по истории рус. обществ. мысли: 1-я треть XVI в. Л., 1970 (по указ.); Синицына Н. В. Книжный мастер Михаил Медоварцев // ДРИ: Рукописная книга. М., 1972. Сб. 1. С. 288, 307–308; она же. [Рец. на кн.:] «Судные списки Максима Грека и Исаака Собака» // ВИ. 1973. № 2. С. 153–156; она же. Новые рукописи Михаила (Медоварцева) // ДРИ: Рукописная книга. М., 1974. Сб. 2. С. 148–149; она же. Отождествление почерков рус. рукописных книг кон. XV – 1-й пол. XVI в. и его трудности // Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. М., 1974. С. 90–91, 110, 112–113; она же. Максим Грек в России. М., 1977 (по указ.); Клосс Б. М. Никоновский свод и рус. летописи XVI–XVII вв. М., 1980 (по указ.); Серебрякова Е. И. Линеное Евангелие писца Исаака из собр. ГИМ // Вопросы славяно-рус. палеографии, кодикологии, эпиграфики. М., 1987. С. 45–51, 103–105; Дмитриева Р. П. Исаак (Исак) Собака // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 442–443; она же. Иоасаф (Скрипицын) – книжник и библиофил XVI в. // КИДР: XI–XVI вв. СПб., 1991. С. 302, 304–307, 311; Макарий (Веретенников), архим. Церковный собор 1549 года // АиО. 1998. № 2(16). С. 141–145; Сергеев А. Г. Житие и устав св. Корнилия Комельского как ист. источник: АКД. СПб., 2001. С. 14; Плигузов А. И. Полемика в Рус. Церкви 1-й трети XVI ст. М., 2002 (по указ.).

А. А. Турилов

**ИСААКИЕВСКИЙ СОБОР В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ**, кафедральный собор С.-Петербургской епархии с 1858 до 1928 г. Освящен во имя прп. Исаакия Далматского, в день памяти (30 мая) к-рого род. имп. Петр I; в этот же день родились царь Феодор Алексеевич и, по преданию, блгв. кн. Александр Невский.

**Первоначальные храмы.** Замысел устройства И. с. появился у Петра I во время закладки города. В 1710 г. по указу царя 1-я, деревянная Исаакиевская ц. была переоборудована из большого амбара, в котором рисовали чертежи для «корабельного



Первый Исаакиевский собор.  
1710 г. Литография по рис. В. Шрейбера.  
1845 г.

строения», на деньги, выданные Канцелярией от строений города, принадлежавшей Адмиралтейскому ведомству. 19 февр. 1712 г. в этой церкви проходила офиц. церемония бракосочетания Петра с Екатериной. Скромный храм со звонницей над притвором, увенчанной шпилем, просуществовал 7 лет.

После пожара 6 авг. 1717 г. на берегу Невы Петр I заложил вместо



Второй Исаакиевский собор.  
Проект Н. Ф. Гербеля. 1723 г. (ГЭ)

деревянной каменную церковь, которую возводил подрядчик Я. Нарпонов по проекту Г. И. Маттарнови; в 1719–1723 гг. строительством руководил сначала Н. Ф. Гербель, за-

тем Д. А. Трезини. В плане собор имел греч. крест. Двухъярусную колокольню венчал шпиль по аналогии с Петропавловским собором (1712–1733), на ней установили куранты, привезенные из Амстердама. Золоченый резной иконостас изготовили мастера во главе с И. П. Зарудным. Церковь освятили в 1727 г. в присутствии Екатерины I. Однако уже в 1724 г. было усмотрено небольшое «повреждение в сводах» из-за осадки почвы на берегу Невы «против глубокого места». Главным командиром Канцелярии от строений ген.-майором У. А. Сенявиным и советом архитекторов столицы было решено вместо каменных сводов поставить деревянные «прежнего манера», по сторонам для прочности устроить «каменные столбы, наподобие галереи». Здание сильно пострадало от пожара 27 июня 1735 г., после чего майор Пустошин возвел новые каменные своды и возобновил колокольню. В 1739–1742 гг. под рук. П. А. Трезини в церкви велись ремонтные работы, в частности еще раз укрепили колокольню. В 1742 г. имп. Елизавета Петровна поручила тайному советнику Микулину окончить ремонт, на к-рый соляная канторой было отпущено 2 тыс. р. В 1753 г., когда было проведено обследование здания, выяснилось, что фундамент непрочен, сваи вбиты редко, здание может упасть и должно быть разобрано. 4 авг. 1754 г. дело было внесено на рассмотрение в Сенат, но богослужения в соборе продолжались. Просктирование нового здания церкви указом Сената от 15 июня 1761 г. было поручено архит. С. И. Чевакинскому. В одном из вариантов проекта предполагалось построить новую церковь на более удаленном от Невы участке: т. о. впервые была предложена совр. планировка Исаакиевской и Сенатской площадей. Проект со сметой 71 863 р. не был реализован.

Третий И. с. был заложен 8 авг. 1768 г. и строился на прежнем месте по проекту А. Ринальди. Зодчий создал центричный, близкий к крестообразному в плане храм, увенчанный традиц. пятиглавием, с высокой 3-ярусной колокольней над притвором (предусмотренной еще проектом Чевакинского) и с отделкой в духе барокко. Ближайшим его аналогом является Князь-Владимирский собор в С.-Петербурге, достроенный по проекту Ринальди в 1766–1789 гг.

Работы под руководством Ринальди и А. Ф. Виста шли медленно. В конце правления имп. Екатерины II собор был только подведен под крышу, но его стены внутри и снаружи были уже облицованы мрамором. Имп. Павел I поручил быстро завершить строительство в упрощенном варианте по проекту В. Бренна (1 апр. 1798). Собор был достроен из кирпича, с одним куполом вместо 5 и 2-ярусной колокольней. Позднебарочная архитектура собора с элементами раннего классицизма не отличалась изяществом, появилась даже эпитафия: «Се памятник двух царств,/ Обоим им приличный:/ Низ мраморный,/ а верх кирпичный». Митр. Амвросий (Подобедов) освятил храм 30 мая 1802 г. И. с. служил местом совершения торжественных богослужений, особенно выделялись церемония приведения к присяге на верность имп. Иоанну Антоновичу 23 окт. 1740 г., службы по случаю 100-летия со дня основания С.-Петербурга 16 мая 1803 г. и после заключения «всеобщего мира в Европе» 10 июня 1814 г. В наст. время от этого собора сохранилась кладка алтарной части.

**Строительство нового собора.** В 1809 и 1813 гг. на основе программы, разработанной под рук. президента АХ гр. А. С. Строганова, объявлялись конкурсы на проекты перестройки И. с. Непременным условием императора было сохранение освященных алтарей. В конкурсах приняли участие А. Н. Воронихин, А. Д. Захаров, Ч. Камерон, Дж. Кваренги, Александр и Андрей Михайловы, Л. Руска, В. П. Стасов, Ж.-Ф. Тома де Томон и др. Понимая, что включение старой части здания во вновь построенное приведет к неравномерной осадке и последующим повреждениям, участники конкурса предлагали полностью разобрать храм и построить на его месте новый. Император на это не согласился, и потому ни один проект не победил на конкурсах. Отказавшись от их проведения, Александр I в 1816 г. поручил председателю Комитета по делам строений и гидравлических работ ген.-лейтенанту А. Бетанкуру подыскать архитектора, готового выполнить это условие. Им стал франц. архит. О. Монферран, прибывший в С.-Петербург в 1816 г. В короткий срок он представил 24 проектных варианта в различных стилях: древнегреческом, древнеримском, роман-

ском, византийском, китайском, индийском, готическом, в 1817 г. разработал 3 варианта купольных храмов. В основу утвержденного в февр. 1818 г. проекта лег вариант 5-купольного храма с многоколонными



*Третий Исаакиевский собор.  
Реконструкция постройки  
по проекту А. Ринальди.  
Литография по рис.  
О. Монферрана 1845 г.*

портиками, наиболее соответствовавший крестово-купольной схеме. Одновременно с утверждением проекта была создана комиссия по перестройке И. с. во главе с гр. Н. Н. Голловиним. Для успешного ведения строительных работ в 1818–1821 гг. была изготовлена модель собора из липы, груши, алебастра и бронзы высотой 2,33 м (ныне в музее Рос. АХ). 26 июля 1819 г. состоялась торжественная закладка нового собора в присутствии императора. Первыми помощниками Монферрана были архитекторы В. А. Алексеев и С. И. Косолапов, каменных дел мастера Э. Руска, А. и И. Бернардацци.

Сооружение собора длилось 40 лет, оно стало важным этапом в развитии рус. строительной практики как по грандиозности постройки, так и по сложности инженерных задач. После того как разобрали большую часть старой церкви (кирпич пошел в 1823 на постройки Монферрана в Екатерингофе), началось возведение монолитного фундамента (1818–1827), который должен был ослабить деформацию несущих конструкций при неравномерной осадке. Фундамент собора установлен на 24 тыс. просмоленных основных свай, под всей площадью здания между рядами камня проходит кладка высотой более 7 м с гранитными блоками (из окрестностей г. Фридрихсгама, ныне Хамина, Финляндия). Несмотря на критику технической стороны проекта Комитета по делам строений (А. Модюи и Ф. Вигеля), Александр I подтвердил свое решение сохранить алтарную часть ста-

рого собора. В 1821–1825 гг. проект был доработан. Новый вариант предусматривал при сохранении квадратного в плане подкупольного компартиментов удлинение продольной оси за счет симметричного воспроизведения композиции старого алтаря с запада. Уменьшенные в масштабе колокольни подчерк-

нули пирамидальный характер композиции, ставшей к тому же более компактной. Для единообразия вост. и зап. фаса-

ды получили 8-колонные портики в дополнение к 16-колонным с юга и севера.

Наземные строительные работы начались с установки 48 гранитных колонн 4 портиков (вес каждого монолита достигал 114 т, высота — 17 м). Идея об установке колонн до возведения стен и разработка подъемного механизма (с изготовлением модели) принадлежали Монферрану. В марте—июле 1828 г. были установлены колонны сев. портика, южного и западного — в мае—сент. 1829 г., восточного — к авг. 1830 г. На церемониях установки первой и последней колонн присутствовали члены имп. семьи; 1-ю колонну установили за 45 мин. 478 рабочих. Бронзовые капители были отлиты на заводе шотл. уроженца К. (Ч.) Н. Берда по алебастровым моделям Е. Балина (1821–1832), к 1834 г. была завершена полировка колонн, к сент. 1836 г. — монтаж капителей. В 1830–1836 гг. осуществлялось возведение стен и подкупольных пилонов. Кирпичная кладка на известковом растворе перемежалась для прочности каменными прослойками, к ней металлическими скобами крепилась мраморная облицовка. По проекту Монферрана К. Н. Берд создал оригинальную конструкцию перекрытий портиков: кирпичные своды он заменил полносборными чугунными фермами, связав их легкими металлическими стержнями со стропилами, с кладкой и облицовкой. В 1835 г. в проект были внесены дальнейшие изменения. Круглые в плане боковые башни сменились

квадратными в плане колокольнями с 2-колонными портиками по сторонам. Были восстановлены полуциркулярные ниши в юж. и сев. портиках, однако Монферран отказался от декора фриза и антаблемента. В 1836 г. приступили к сооружению внутренних перекрытий. Полуциркулярные своды 3 нефов выкладывались из кирпича, стропильные конструкции выполнялись из металла. В 1837 г. было сделано основание барабана купола, к 1839 г. купеческий сын В. Яковлев установил 24 колонны центрального барабана и 32 колонны малых куполов. Доставка материалов была значительно облегчена за счет строительства 1-й железной дороги в С.-Петербурге — от пристани у наплавного Исаакиевского моста до строительной площадки (1837, на средства гжатского купца С. И. Молчанова). Проект купола был утвержден в 1838 г., работы были окончены в 1850 г.; малые купола были сооружены в 1839–1843 гг. Как и в соборе св. Павла в Лондоне (1675–1708) К. Рена, купол И. состоит из 3 частей: внутренней сферической, средней конической и наружной параболической. Все 3 оболочки имеют в основе металлические конструкции, дешевые, прочные и легкие, что стало новшеством в рус. архитектуре. Каждая из двух образована 24 чугунными фермами, причем световой фонарь поддерживают опорные конструкции конического свода, а наружный легкий купол лишь определяет пропорции собора. Для утепления здания и улучшения акустики в пространство между фермами заложили ок. 100 тыс. керамических пустотелых цилиндров (гончаров). Параболическая часть облицована медными листами с 3-кратным покрытием амальгамой (сплавом золота и ртути; 1835–1841) с последующим выпариванием ртути над жаровнями. 2244 стекла для барабанов были изготовлены в 1841–1844 гг., громоотводы безвозмездно спроектировал в 1839 г. акад. Э. Х. Ленц.

**Архитектура собора.** И. с. является символом С.-Петербурга и славы Российской империи. Это важнейшая градостроительная доминанта, определившая панорамы 3 площадей: Исаакиевской, Сенатской и Марининской. Окружающее собор открытое озелененное пространство, а также близость Невы позволяют в полной мере оценить его масштаб и формы. Площадь И. с. 10 862 кв. м,

высота 101,5 м (внутренняя высота 93 м), длина 111,3 м, ширина 97,6 м. По размерам И. с. занимает 3-е место в Европе после собора св. Петра в Риме и собора ап. Павла в Лондоне, по габаритам купола (поперечник внутреннего купола 22 м) — 4-е место после тех же храмов и собора Санта-Мария дель Фьоре во Флоренции (купол 1420–1436, Ф. Брунеллески). И. с. может вместить от 12 до 15 тыс. чел., по расчетам Монферрана — 7 тыс. чел.

У И. с. 5 куполов, в его внешнем облике доминирует огромный центральный купол, завершенный вызолоченным фонариком. Купол установлен на высоком барабане, опирающемся на 4 подкупольных пи-



*Общий вид собора.  
1818–1858 гг.  
Архит. О. Монферран*

лон. К квадратному в плане центральному компартименту с востока примыкает алтарь храма Ринальди, повторенный с запада таким же объемом. И. с. имеет существенное удлинение по продольной оси, но во внутреннем пространстве это не заметно. Здесь четко выражены поперечные оси сев. и юж. подкупольных рукавов, а также примыкающих с запада и востока пространств, перекрытых поперечными цилиндрическими сводами, лишь слабо прорезанными зап. и вост. подкупольными рукавами. В результате внутреннее пространство И. с. с трудом воспринимается как цельное, а роль огромного купола сведена к минимуму. Фасады оформлены 4 портиками коринфского ордера. Главный вход устроен в зап. портике; кроме него было сделано еще 6 входов: 2 больших с севера и юга, к-рые используются в наст. время, и 4 малых боковых, расположенных в нишах. Углы здания выделены пилястрами, стены прорезаны 8 большими арочными окнами. С целью экономии отказались от позолоты барабана купола, антаблемента и аттика, а так-

же от устройства ограды и установки колоссальных скульптурных групп 4 христ. добродетелей. Тем не менее по богатству и качеству художественного оформления собор относится к самым известным памятникам мирового церковного зодчества.

Стилистика И. с. выдержана в духе позднего классицизма, переходящего к историзму (прежде всего неоренессансу) в его западноевроп. интерпретации. Будучи ориентированным на «большие соборы» Европы XVII–XVIII вв., прежде всего на собор ап. Павла в Лондоне и храмы франц. неоклассицизма, уже в стадии проектирования и особенно вследствие длительности сооружения И. с. стал архаичной для своего времени постройкой. Его архитектура завершила эпоху рус. классицизма, но не открыла новой; освящение собора пришлось на пе-

риод максимального торжества «русско-византийского стиля» К. А. Тоиа, однако элементы, традиционные для православ-

ного храмостроительства, кроме пятиглавия и центричной композиции, в соборе не выражены. Пятикупольное завершение встречалось в данную эпоху и при возведении инославных храмов (лютеран. Николаевский собор в Гельсингфорсе, ныне Хельсинки, 1830–1852, К. Л. Энгель, Э. Лорман; вероятно, под влиянием проекта И. с.) и светских сооружений (обсерватория в Мадриде, 1790–1846, Х. де Вильянуэва). Венчающая часть собора, его планировка, оформление коринфскими портиками, наконец, объемно-пространственная композиция во многом восходят к ц. св. Женеьевы (Пантеон) в Париже (1764–1790, Ж. Ж. Суффло), в свою очередь продолжившей в неоклассицистической храмовой архитектуре линию Ж. Лемерсье и Ж. Ардуэн-Мансара. Мотив колоннады коринфского ордера с барельефами во фронте портика, выполненными работавшим затем в С.-Петербурге Ф. О. Лемером, доминирует в композиции ц. св. Марии Магдалины (Мадлен) в Париже (1807–1842, А. Виньон). Не исключено, что конструкция металлического

купола стала одним из прототипов купола амер. Капитолия в Вашингтоне (1855–1866, Т. Уолтер).

**Наружная монументально-декоративная скульптура собора** (более 350 произведений) играет особую роль в создании художественного образа здания. Стремление к поиску новых художественных образов в начале эпохи историзма в искусстве, а также реакция на лаконичный классицистический стиль определили пышное убранство собора, более соответствующее католич. традиции. Расположение скульптур по проекту Монферрана (1839) (барельефы на фронтонах, на 3 больших дверях, в нишах портиков; статуи святых на углах фронтонов, на аттике и балю-



Западные большие врата.  
Скульптор И. П. Витали. 1850 г.

страда главного купола) согласовано с архитектурными формами. Скульпторы И. П. Витали, П. К. Клодт, Лемер, А. В. Логановский создали крупнейший в России сер. XIX в. скульптурный комплекс. Отливка была осуществлена в основном на заводе К. Н. и Ф. К. Берда, а также на заводе герц. Максимилиана Лейхтенбергского и Клодта.

Фронтоны портиков И. с. украшены барельефами (каждый 32×6,4 м, общий вес с арматурой ок. 320 т, отлиты на заводе Берда в 1840–1845). Сюжеты композиций изначально разработал А. Н. Оленин (согласно его записке, поданной в комиссию 15 февр. 1834): «Воскресение Христова» (сцена включена по просьбе митр. Серафима (Глаголевского)) и 3 сцены из Жития прп. Исаакия

Далматского («Предсказание кончины имп. Валента прп. Исаакием») было заменено «Поклонением волхвов и пастырей»). Несмотря на просьбу Оленина и скульптора П. В. Свицова привлечь к выполнению заказа отечественных художников, император поручил работу над композицией «Воскресение Христова» парижскому мастеру Лемеру, а на остальные композиции повелел объявить 17 апр. 1839 г. конкурс в Мюнхене. Баварский архит. Л. фон Кленце не справился с организацией конкурса, и 2 мая 1839 г. проведение конкурса перенесли в С.-Петербургскую АХ. По результатам конкурса комиссия решила предоставить работу над созданием барельефа «Поклонение волхвов и пастырей» скульптору Витали. Готовая в нач. июля 1841 г. модель композиции, сделанная Витали по эскизу К. П. Брюллова, настолько понравилась государю, что он решил поручить скульптору исполнение барельефа «Избавление прп. Исаакия из цепей св. Феодосием Великим». Еще один барельеф, «Прп. Исаакий останавливает имп. Валента, идущего на брань против готов», исполнил Лемер. Установка барельефов была завершена 25 дек. 1845 г. Размещенные на вост. и зап. фронтонах барельефы с житийными сценами прп. Исаакия были «осовременены» включением туда лиц, причастных к строительству И. с.: Монферрана (лежащая фигура в рим. тоге в углу зап. фронтона, держит в руках модель храма), П. М. Волконского, министра двора, возглавившего Комиссию по строительству собора, и Оленина (изображены в виде вельмож-благотворителей Виктора и Сатурнина). Имп. Феодосий с супругой, благословляемые прп. Далматием, ассоциировались с имп. Николаем I и его супругой Александрой Феодоровной, но намеренно не имели портретного сходства. На северной двери установлен скульптурный образ небесного покровителя собора прп. Исаакия в одеянии великосхимника (скульптор Витали). Он сходен с мозаичной иконой в местном ряду главного иконостаса (худож. Т. А. Нефф) и отличается от нее лишь отсутствием в свитке чертжа храма.

Представленная в основных композициях на барельефах фронтонов главная тема наружного убранства — прославление Спасителя (на

северном фронте — «Воскресение Христова», на южном — «Поклонение волхвов и пастырей») — дополнена сценами из земной жизни Христа на юж. и сев. портиках. Над большими входными дверями и по их сторонам в полуциркульных нишах расположены сюжеты: «Ангелы возвещают пастырям о Рождестве Христовом» и «Избиение младенцев» (1844–1845, зап. и вост. ниши юж. портика, скульптор Логановский); «Бегство в Египет» (юж. двери, скульптор Витали); «Несение креста» и «Положение во гроб» (1844–1847, вост. и зап. ниши сев. портика, скульптор Клодт).

Художественное оформление фронтонов довершают скульптуры 12 апостолов. Их исполнение предполагалось заказать Н. С. Пименову и Логановскому, но эскизы Монферран не одобрил, и по решению комиссии 11 апр. 1843 г. контракт заключили с Витали. К 11 февр. 1844 г. он изготовил модели, к кон. 1847 г. было отлито 9 фигур высотой 4,6 м и весом 11,2 т каждая; 3 фигуры для сев. портика — гальванопластическим способом на заводе герцога Лейхтенбергского. Четыре апостола (евангелиста) изображены сидящими, их фигуры венчают фронтоны: западный — ап. Марка, южный — ап. Матфея, восточный — ап. Луки, северный — ап. Иоанна; рядом с каждым соответствующий символ — лев, ангел, телец и орел; в раскрытых книгах — начальные слова каждого из Евангелий. Восемь апостолов изображены стоящими по углам фронтонов с атрибутами, мало распространенными в правосл. искусстве: ап. Петр — с 2 ключами; ап. Павел — с орудием казни — мечом (скульптура исполнена при участии ученика Витали Бульи); ап. Андрей — с X-образным крестом; ап. Фома — с угольником архитектора; ап. Иаков, брат Господень, — с омофором и Евангелием; ап. Симон Зилот — с пилой, орудием мученичества; ап. Филипп — с высоким крестом; ап. Варфоломей — в шапке, со скребком и с крестом (по преданию, после распятия на кресте с него была содрана кожа).

На фризе фронтонов укреплены надписи: на северном — «Господи, силою Твоею возвеселится царь»; на южном — «Храм Мой храм молитвы наречется»; на восточном — «На Тя Господи уповахом да не постыдимся во веки»; на западном — «Царю царствующих».

На балюстраду купола помещены 24 статуи ангелов (1839–1840, скульптор И. Герман; по первоначальному проекту Монферрана предполагалось разместить 24 статуи святых). По замыслу членов Синода, архангелы и ангелы изображены с различными символами и атрибутами: 6 ангелов — с атрибутами Страстей Христовых (терновым венцом, губкой, гвоздями, копьем, крестом, Нерукотворным образом); 3 ангела и архангел — с сосудами, символами омовения и очищения от грехов; 2 — со свитками, символизирующими данные Богом законы; арх. Иегудиил — с венцом и мечом; арх. Гавриил — с лилией; арх. Михаил — с огненным мечом; ангел с весами символизирует правосудие Спасителя; ангел с лестницей — нравственное восхождение; ангел с розами — милосердие; архангел с хоругвью и драконом — победу над силами зла. Четыре ангела и 4 архангела крестообразно препоясаны орарем. За образцы скульптур были взяты отливки с античных статуй, хранившихся в АХ. Важную роль во внешнем виде постройки играют 4 группы ангелов со светильниками (скульптор Витали) по углам собора. Они были исполнены по проекту Монферрана (1850) и эскизам К. А. Молдавского; установлены в 1855 г. К светильникам был подведен газ, на великие христ. праздники зажигались факелы.

Представленный Монферраном 30 дек. 1840 г. проект наружных дверей получил одобрение императора с условием изготовить их на заводе герцога Лейхтенбергского гальванопластическим способом; руководил работами изобретатель этого способа акад. Б. С. Якоби. 7 нояб. 1844 г. государь утвердил окончательный проект Монферрана. В 3 бронзовых дверях собора, композиционно напоминающих вост. Райские двери (Porta del Paradiso) флорентийского баптистерия работы Л. Гиберти, размещены 51 барельеф, 73 статуи и 84 бюста; по величине они не имели аналогов в Европе (площадь 42 кв. м, вес каждой скульптуры ок. 20 т). Контракт на изготовление статуй и многофигурных вставок был заключен 22 дек. 1845 г. с Витали (из-за его болезни работы затянулись до нояб. 1849), к-рому помогали скульпторы Р. К. Залеман и А. Н. Беляев. Рельефные изображения заключены в рамки и

образуют пластические кессоны, на к-рые «разбита» каждая створка дверей. Кессон обрамлен фигурами-вставками и скульптурными бюстами в круглых медальонах. На юж. дверях представлены композиции: на правой створке — события из Жития равноап. кн. Владимира, на левой — блгв. кн. Александра Невского; на северных — Жития прп. Исаакия Далматского и свт. Николая Чудотворца; на западных — апостолов Петра и Павла. В нижних ярусах кессонов установлены парные изображения ангелов с крестами, в верхних помещены евангельские сюжеты: на юж. дверях — «Беседа отрока Иисуса с книжниками в храме», «Сретение»; на западных — «Нагорная проповедь», «Исцеление расслабленного» и «Воскрешение Лазаря»; на северных — «Истязание Христа» и «Се Человек» (скульптор Витали); на нестворчатой части сев. двери — «Вход Господень в Иерусалим» (скульптор Клодт).

**Колокола.** Звонницы располагались в 4 малых куполах по сторонам большого. Валдайским мастером И. М. Стуколкиным было отлито 11 колоколов. Самый большой из них (в т. ч. в столице), на сев.-зап. колокольне, весил 1860 пудов (ок. 29 т), имел изображение прп. Исаакия Далматского и портреты в медальонах императоров Петра I, Павла I, Александра I, Николая I и имп. Екатерины II. В сев.-вост. башне находился воскресный колокол весом более 976 пудов (ок. 16 т), в юго-западной — полиелейный весом 663 пуда (ок. 11 т), на северо-западной — 8 колоколов различной величины. В штате собора состояли 16 звонарей. Звон собора оценивался как «сильный, но приятный и музыкальный».

**Интерьер.** Оформление интерьеров И. с. осуществлялось в 1841–1858 гг. Первоначально проект декоративного убранства был заказан archit. Л. фон Кленце, к-рый предложил в целях усиления освещенности пробить отверстия, сбить часть карнизов, заделать ниши; скульптурные украшения и лепной декор по его проекту отличались большим количеством мелких деталей. Член Комиссии по построению И. с. Монферран указал на недопустимость ломки частей готового здания, а также на то, что внутреннее убранство должно быть «великолепно, благородно и богато». Он предложил свой

проект и, чтобы обезопасить себя от подозрений в пристрастном отношении к конкуренту, просил назначить особую комиссию для рассмотрения обоих проектов. В комиссию вошли архитекторы В. П. Стасов, К. А. Тон, А. П. Брюллов, К. И. Росси. Одобрение получил проект Монферрана, а его создатель в 1842 г. был отправлен за границу для осмотра знаменитейших храмов Европы, чтобы достойно завершить работы.

Согласно окончательному проекту Монферрана, одобренному императором 19 янв. 1843 г., в интерьере предусматривалось сочетание цветного мрамора стен и искусственного белого мрамора аттика, золоченых скульптур, мозаики и живописных произведений. Большое место в интерьере отведено декоративной скульптуре, выполненной Витали в 1845–1850 гг. с помощниками Р. К. Залеманом и В. В. Беляевым. Штукатурные и лепные работы сделаны артелью Дыльевых (1846–1850), позолота — Е. Скворцовым (1851–1856). Пластическое убранство составляют фигуры ангелов, пророков, апостолов, расположенные на сводах и в барабане купола. Одно из скульптурных изображений ангелов в барабане купола имеет сходство со скончавшейся в то время вел. кнг. Александрой Николаевной. В восточной части собора преобладают изображения церковных атрибутов и церковной утвари. Основные скульптуры и орнамент исполнены в 1844–1850 гг. из золоченого металла (бронзы и меди) гальванопластическим способом Якоби, позволявшим изготовить скульптуру полой внутри.

Работы по камню производились с такой тщательностью, что трудно увидеть соединения отдельных элементов и швы между деталями. Широкий диапазон использованных материалов и художественные достижения мастеров в области камнерезного искусства сделали собор сокровищницей рус. цветного камня. В марте 1850 г. работы по мрамору были поручены Имп. Петергофской гранильной фабрике, часть из них фабрика передала подрядчику Н. К. Дершау; последний завершил работы 11 марта 1855 г., а Петергофская фабрика — 30 июля 1856 г. Филенки, медальоны и меандры выполнены из итал. мрамора: желтого из месторождений близ Сиены и зеленого из месторождений близ Генуи с включением

красного с темными прожилками мрамора «гриотто» из Юж. Франции. Фризисы исполнены из «шокшинского порфира». Огромными плитами из этого же камня выложены пол солеи, ступени, внутренняя сторона иконостаса, фриз большого антаблемента. Из розового тивдийского (белогорского) мрамора (Карелия) выполнены каннелированные пилястры коринфского ордера, определяющие основной тон декоративного решения интерьера. В обрамлении тивдийского камня размещены прямоугольные, вытянутые по горизонтали филенки и круглые медальоны из соломенской брекчии (Карелия). Облицовка мраморными блоками доходит до большого карниза. Нижние части стен оформлены черным нигозерским сланцем (Карелия), подчеркивающим светлые тона облицовки белым мрамором серавецо и розовым тивдийским (высота 1,40 м, толщина ок. 20 см). Пол выложен серым рускельским мрамором (этим же мрамором были облицованы стены 3-го И. с.), в подкупольной части — розетка из тивдийского мрамора.

Центральная часть главного иконостаса имеет форму триумфальной арки по образцу Петропавловского и Троицкого (Александрово-Невской лавры) соборов в С.-Петербурге и оформлена коринфской колонна-



дой. Облицовка иконостасов (в т. ч. отделка ниш пилонов, детали балюстрады перед главным иконостасом) выполнена из белоснежного статуйного итал. мрамора. Для облицовки колонн большого иконостаса использовались поделочные камни малахит и лазурит. Закрепленные на бронзовых основаниях колонн небольшие пластинки этих камней так тщательно подобраны по рисунку и цвету, что колонны производят впечатление монолитов, хотя представляют собой бронзовые барабаны



Алтарь придела вмц. Екатерины

на чугунных цилиндрах. Малахитовые вставки, оформляющие цоколь главного и 2 малых иконостасов, демонстрируют различные рисунки в наборе малахита (поставки конторы П. Н. Демидова, 1843–1844). Две центральные колонны большого иконостаса облицованы пластинами бадахшанского лазурита на Петергофской гранильной фабрике. В таких количествах, как в И. с. (80 пудов), лазурит более нигде не применялся. Бронзовые царские врата изготовлены фирмой «Никольс и Плинке» в 1853–1857 гг. Над аркой

Главный иконостас собора

главного иконостаса возвышается скульптурная композиция «Христос Царь славы» с предстоящими святыми (скульптор Клодт). В аттике

над царскими вратами выполнена роспись «Спас Нерукотворный» (худож. Т. А. Нефф). Иконостасы малых алтарей смещены к востоку в сравнении с центральным, они увенчаны золочеными скульптурными группами: «Воскресение Христово» — в приделе вмц. Екатерины и «Преображение Господне» — в приделе блгв. кн. Александра Невского (скульптор Н. С. Пименов). Сев. и юж. двери главного алтаря устроены в стенах, отделяющих его от маленьких по площади приделов. Кроме об-

разов Спасителя и Божией Матери, «Тайной вечери» и храмового образа прп. Исаакия в иконостасе представлены образы небесных покровителей царствующего дома. В 1-м ряду — святые, соименные императорам и императрице, при которых сооружались храмы прп. Исаакия: свт. Николай Чудотворец, апостолы Петр и Павел, блгв. кн. Александр Невский, вмц. Екатерина (ныне мозаики по оригиналам Неффа). Во 2-м ряду изображены покровители членов семьи имп. Николая I: святые кн. Владимир и кнг. Ольга, Мария Магдалина и Александра, Николай Кочанов, арх. Михаил, праведные Анна и Елисавета, имп. Константин и имп. Елена (ныне мозаики по оригиналам Ф. П. Брюлло). В 3-м ряду находится 10 живописных икон ветхозаветных пророков и пророков (худож. С. А. Живаго, он же автор «Тайной вечери»). Иконы придельных иконостасов написали К. Дузи и Н. А. Майков.

Нетрадиционно размещены иконы праздников в 20 нишах на стенах храма, в мраморных, богато орнаментированных рамках, под к-рыми — филенки бордового мрамора с выложенными золоченой бронзой текстами праздничных тропарей. Неффу принадлежат иконы-картины: «Рождество Богородицы», «Сошествие Св. Духа на апостолов», «Вознесение Господне», «Введение Богородицы во храм», «Воздвижение Креста», «Спаситель посылает Свой образ Авгарю», «Покров Богородицы»; нем. худож. К. А. Штейбен написал: «Распятие», «Положение во гроб», «Вход Господень в Иерусалим», «Воскресение Христово», «Святые Иоаким и Анна», «Рождество св. Иоанна Предтечи» и «Взятие на небо Богородицы»; из 6 икон-картин профессора Флорентийской академии Ч. Муссини сохранились «Крещение Господне», «Обрезание Господне» и «Сретение».

Главенствующая роль в оформлении здания отведена живописи. Добиваясь принятия собственного проекта оформления собора, Монферран высказался против идеи Кленце поручить художественные работы нем. худож. Шрандорфу, который должен был выполнить их на медных вызолоченных досках в технике энкаустики. Полагая, что в России достаточно своих художников, «коим можно поручить важные работы с полной уверенностью, что

онные произведения будут хороши» Монферран нашел наиболее приемлемым применение франц. техники масляной живописи по специальному грунту (на обработанные пемзой стены наносили теплую воскомаляную мастику с добавлением свинцовых белил). Расписывали храм в 1841–1854 гг. 22 художника, преимущественно выпускники АХ, а также иностранные мастера. Из более чем 200 произведений живописи треть работ съемные: иконы, написанные маслом на холсте, в т. ч. наряду с мозаиками из состава 3 иконостасов собора, а также картины, вставленные в ниши пилонов иконостасов. 17 нояб. 1843 г. 10 художников представили государю 74 эскиза росписей, из к-рых, в частности, он одобрил все работы П. В. Басина и ни одной — К. П. Брюллова.

Монументальная живопись заполняет купол, простенки между окнами барабана, большие центральные и боковые своды, аттик над большим карнизом, 4 внутренних купола, не выраженных в наружной ар-



Введение Богородицы во храм.  
Икона. 1846–1848 гг.  
Худож. Т. А. Нефф

хитектуре здания. 12 произведений Ф. А. Бруни для И. с. были высоко оценены современниками, Монферран сопоставлял его работы с росписями Сикстинской капеллы и ви-

зантийским искусством. Плафонные росписи «Страшный Суд» и «Видение прор. Иезекииля» симметрично размещены в сложных по конфигурации плоскостях сводов. Центры обеих композиций акцентированы фигурами Спасителя и прор. Иезекииля, представленными в одинаковых позах, что обеспечивает ритмическую связь произведений. По тому же принципу расположены в аттике одна напротив другой работы Бруни «Потоп» и «Жертвоприношение Ноя после потопа». Они отличаются монохромностью в сравнении с яркими по цвету плафонными композициями на затемненных сводах. Размещенные в аттике главного алтаря сцены «Сотворение мира», «Неверие Фомы», «Омовение ног», «Явление Христа апостолам по воскресении» соотносятся с росписями в плафонах «Св. Дух в окружении серафимов» и «Введение Первородного во вселенную» (Евр 1, 6), «Солнце, луна и звезды. Ангелы», «Создатель благословляет Свое творение».

Живописью покрыто 5 плафонов в куполах. Плафон центрального купола площадью более 800 кв. м «Богородица во славе» выполнен Брюлловым, но из-за болезни мастера в авг. 1848 г. закончен Басиным. Фигуры расположены по кругу. Летящие ангелы поддерживают гряды облаков с Богородицей и со святыми, среди к-рых — небесные покровители членов правящей династии (лик св. Александра Невского чертами напоминает лик имп. Петра I). Росписи в остальных 4 плафонах, помещенных в ложных куполах, принадлежат Басину (2 восточных) и Ф. Н. Риссу (2 западных). Риссом выполнено изображение прмц. Февронии в юго-зап. плафоне (в день ее памяти род. имп. Николай I), а также росписи на сюжеты рус. церковной истории, в частности 4 сцены из Жития равноап. кн. Владимира.

П. В. Басин по картону Брюллова в 1849–1852 гг. расписал барабан и паруса купола: изображения 12 апостолов, 4 евангелистов и 4 композиции «Страсти Христовы» в пандативах («Лобзание Иуды», «Несение Креста», «Се Человек (Христос перед Пилатом)» и «Бичевание Христа»; 2 последних по собственным эскизам). Позднее часть их была переведена в мозаики. Басин выполнил наибольший объем монументальных работ: над юж. дверями он

написал огромную «Нагорную проповедь» (переписана им из-за плохой сохранности в 1854), близкую по цветовой гамме к симметрично расположенному «Чудесному насы-



Богородица во славе.  
Роспись центрального купола.  
Худож. К. П. Брюллов (1843–1845)  
и П. В. Басин (1848)

щению пятью хлебами» Е. А. Плюшара, полностью расписал малые приделы: в левом приделе написал сюжеты из Жития св. Александра Невского, а также создал композицию на плафоне (к 16 июля 1851) «Господь Вседержитель, несомый ангелами»; в правом приделе представил образы великомучеников Георгия и Димитрия Солунского, великомучениц Екатерины и Варвары; на плафоне (к 15 дек. 1851) — «Вознесение Богородицы». По словам Монферрана, «весьма счастливо, что при разнообразии талантов художников в произведениях их господствует гармония». Росписи на темы кн. Бытие (в зап. части храма) выполнили Плюшар, Н. М. Алексеев, Ф. С. Завьялов, П. М. Шамшин, А. Т. Марков, Штейбен. Евангельский цикл (в вост. части) составляют 4 произведения В. К. Шебуева в предалтарном пространстве: «Воскрешение сына вдовы наинской», «Спаситель благословляет детей», «Воскрешение Лазаря» и «Спаситель в доме Марфы и Марии»; 6 работ Алексева: «Исцеление слепорожденного», «Покаявшаяся грешница», «Исцеление расслабленного», «Христос спасает утопающего апостола Петра», «Брак в Кане Галилейской»

и «Исцеление прокаженного»; «Притча о блудном сыне» и «Притча о милосердном самарянине» В. К. Сазопова; «Притча о семени и сеятеле» и «Притча о званых и незваных» А. Никитина. Н. А. Майков выполнил 4 плафона на темы христ. добродетелей: «Вера», «Надежда», «Любовь» и «Премудрость». Наряду с живописью в оформлении И. с. широко использована мозаика как техника, более устойчивая к колебаниям температуры и влажности. По возвращении Монферрана в Россию после командировки 1842 г. он предложил заменить нек-рые живописные произведения, украшающие собор, мозаичными копиями в римской технике (в основе прямоугольный модуль). В 1847 г. художники В. Е. Раев, Е. Г. Солнцев, И. С. Шаповалов, С. Т. Фёдоров были командированы в Рим для изучения мозаичного дела в мастерской М. Барбери. После 4-летнего обучения они возвратились в Россию и в 1851 г. приступили к изготовлению мозаик. Первой мозаикой И. с. стала икона Спасителя для местного ряда главного иконостаса, изготовленная художниками А. Н. Фроловым, М. И. Щетинным с живописного оригинала Неффа. К 1861 г. были исполнены все мозаики 1-го ряда иконостаса, началась работа над мозаиками 2-го и малых иконостасов. Мозаики И. с. имеют коллективное авторство. Первоначально предполагалось заменить мозаичными копиями только живописные картины иконостасов, позднее в связи с неудовлетворительным состоянием живописи были выполнены мозаики для замены росписей в центральной части — 4 картины с изображением «Страстей Христовых» и 4 образов евангелистов в парусах И. с. Лучшими мозаиками считаются «Великомученица Екатерина» в иконостасе юго-вост. алтаря и «Тайная вечеря» в главном иконостасе. Мозаики И. с. получили высокую оценку на Всемирной выставке в Лондоне в 1862 г.: отмечалось, что изготовление смальт на рус. мозаичном заводе «доведено до такого совершенства, как нигде в Европе» (Бутиков, Хвостова. 1979. С. 123). Работы по исполнению мозаичных копий велись до 1914 г. За это время были выполнены мозаики общей площадью ок. 600 кв. м. Мозаичные композиции И. с. создавались под рук. Бруни и Фролова.

В размер запрестольного окна был установлен витраж нем. работы (мастерская М. Э. Айнмиллера, Мюнхен, 1841–1843) с образом Воскресшего Спасителя в облаках, написанного в пестрых красных одеждах (площадь 28,5 кв. м). Организовал изготовление витража и разработал для него раму фон Кленце.

Золотая утварь весом 32,5 кг, частично изготовленная фирмой «Никольс и Плинке» за 17,5 тыс. р., включала литургический прибор, лжицу с агатом и бриллиантами, подаренную вел. кнг. Марией Николаевной, пудовый оклад Евангелия. Из серебра были сделаны 26 крупных вещей (в т. ч. дарохранительница, 7 семисвечников, 6 паникадил перед иконами 1-го яруса иконостаса той же мастерской), 89 предметов, среди них — литургический набор, подаренный Николаем I, из мастерских П. И. Сазикова (кроме того, из собственного серебра Сазиков предоставил 57 вещей) и Ф. А. Верховцева (предоставил 28 вещей). Верховцев изготовил 12-пудовую гробницу для плащаницы (автор образа плащаницы — Шамшин). К 60-м гг. XIX в. золотых и серебряных предметов утвари насчитывалось 215. Ризница «из 10 перемел» на 90 тыс. р. была оплачена из средств имп. кабинета. Освещался храм 7 люстрами из позолоченной бронзы.

Освящение И. с., имевшее значение общероссийского торжества, совершил 30 мая 1858 г. митр. Григорий (Постников) в присутствии имп. Александра II, имп. двора и духовенства всех церквей С.-Петербурга, к-рое участвовало в крестном ходе от И. с. к Казанскому собору и обратно. Вокруг были выстроены войска в полной парадной форме. Хор состоял из 1200 певчих. Церемония началась в 9 ч. утра, а окончилась ок. 16 ч. Приделы вмц. Екатерины и блгв. кнг. Александра Невского были освящены 1 и 8 июня. И. с. стал кафедральным храмом С.-Петербургской епархии и «первенствующим в империи». После ликвидации Комиссии по построению собора в 1864 г. он перешел в ведение Главного управления путей сообщения и публичных зданий, в 1871–1910 гг. находился в ведении Мин-ва внутренних дел. При соборе были учреждены должности архитектора, инспектора и организовано «техническо-художественное совещание» из 3 профессоров АХ. Под

рук. акад. Е. А. Сабансева в 1873 г. началась комплексная реставрация храма; к 1887 г. худож. Н. А. Кошелев восстановил живопись в алтарной части. В 1903 г. храм первым в столице был электрифицирован. На площади к югу от собора в 1860 г. под рук. чертежника С. Яковлева был разбит сквер (1883 кв. саж.), как и площадь, получивший название Исаакиевский. Он был перепланирован в 1865 г. «художником архитектуры по садовой части» Е. Одинцовым и полностью реконструирован садовником Р. Ф. Катцером в 1911–1913 гг.

**Святые.** В день освящения Синопод пожертвовал И. с. крест с частью Креста Господня и частью мощей ап. Андрея Первозванного в бронзовом позолоченном ковчеге. Митр. Григорий (Постников) даровал в день освящения панягию с частицами мощей. 5 марта 1859 г. в И. с. по распоряжению митр. Григория был перенесен чудотворный список *Тихвинской иконы Божией Матери*. Через год на приношения верующих для иконы создали золотую ризу с бриллиантами и драгоценными камнями весом более 12 кг. Описаны случаи исцелений у иконы (в мае 2002 она возвращена на прежнее место в юго-вост. части храма). В той же части собора находились утраченные в советское время Нерукотворный образ Спасителя в богатой серебряной ризе, украшенной бриллиантами, пожертвованный в память спасения царской семьи при крушении в Борках 17 окт. 1888 г.; икона вмц. Паптелимона с частицей его мощей в серебряно-позолоченной ризе — дар И. с. в 1871 г. от афонского Паптелимоповского мон-ря.

С левой стороны собора находилась Корсунская икона Божией Матери, написанная в 1784 г. и подаренная И. с. 18 февр. 1894 г. дочерью надворного советника А. А. Алексеевой. В годы первой мировой войны по молитвам перед образом, поставленным в соборе Д. Л. Нарышкиным, были случаи исцелений солдат и офицеров, приехавших из действующей армии.

С правой стороны амвона на особом аналое пребывал Нерукотворный образ Спасителя письма Ф. Ф. Ухтомского (1693), перед к-рым молился основатель собора имп. Петр I. Икону украшала риза червонного золота с крупными бриллиантами, пожалованная имп. Александром II.

На аналое хранился серебряный с мощами крест, такая же панагия и 2 образа прп. Исаакия Далматского: один мозаичной работы, другой — вырезанный из слоновой кости. На них прп. Исаакий был изображен как великосхимник со свитком в руке.

К нач. XX в. в И. с. оставались от предыдущих соборов: Евангелия 1748, 1784, 1805 гг.; иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (1726), «Знамение» (1749), Тихвинская (1765). Кроме того, в соборе на стене хранилось 4 знамени государственного подвижного ополчения 1855 г. С.-Петербурга и губернии, еще одно знамя было в ополчениях 1812 и 1855 гг.

**Церковная жизнь.** Приход собора был ограничен набережными Невы от Галерного (Новоадмиралтейского) канала до Троицкого моста, Марсовым полем, Мойкой до Храповицкого моста — это «лучшая и богатейшая часть города». В 1794 г. причту была передана часть бывш. Прядыльного двора на Ст. Исаакиевской (Галерной) ул. Члены причта, которые были переведены в И. с. из Петропавловского в связи с приданием первому статусу кафедрального, жили на Мойке в доме наследников Воронина, между Фонарным и Прачечным переулками. В 1868 г. в приходе насчитывалось 240 дворов и 6618 чел. Дом причта (Галерная ул., 6, Конногвардейский бульвар, 5), сооруженный в 1798 г., был перестроен со стороны Конногвардейского бульвара в 1870 г. архит. М. А. Макаровым на средства, выделенные Синодом (комплекс разрушен в 2008). Собору также принадлежал дом по Вознесенскому проспекту, 6 (1764–1776, перестроен в 1893, архит. И. Н. Йорс; разрушен в 2007). Доходы собора в 1913 г. составляли 115 тыс. р., ежегодный расход — 68 858 р.

Начиная с 18 февр. 1861 г. в соборе в память об отмене крепостного права ежегодно проводилось архиерейское богослужение. В 1865 г. некоторые известные в С.-Петербурге лица, включая кн. Н. Голицына, выразили желание создать братство при соборе, однако министр внутренних дел П. А. Валуев этому воспротивился. В 1879 г. по инициативе соборного старосты (1878–1884) ген.-лейтенанта Е. В. Богдановича при И. с. было создано изд-во «Кафедра Исаакиевского собора». За

6 лет (к 1886) было издано 50 наименований тиражом 3 млн, преимущественно проповеди. Популярными были брошюры, адресованные рабочим, напр. книжки Богдановича «Русским рабочим душевное слово», благословленная св. Иоанном Кронштадтским, «Русским рабочим», посвященная событиям 9 янв. 1905 г. 20 февр. 1905 г. с кафедры И. с. выступил архиеп. Антоний (Храповицкий) с призывом бороться против революционеров.

В приходе попечением Богдановича при настоятеле прот. П. А. Лебедеве в 1883 г. была открыта бесплатная столовая, в которой ежедневно кормили до 100 чел. «Санкт-Петербургское православное Исаакиевское братство» (устав утвержден 26 окт. 1895, открыто 8 дек. 1896) было организовано по инициативе гр. И. И. Воронцова-Дашкова и его супруги Елизаветы Андреевны (впосл. председатель Совета братства) в память об их сыне Романа. Целями его были служение духовно-нравственным нуждам прихожан собора и оказание бедствующим лицам прихода материальной помощи; были созданы школа, библиотека и склад литературы по низким ценам. Школа братства, где бесплатно обучалось до 20 девочек из малообеспеченных семей, существовала с 1900 г. Графиня Е. А. Воронцова-Дашкова ежегодно жертвовала на ее содержание 1114 р.

С 1911 г. при И. с. действовало об-во хоругвеносцев. 29 авг. 1913 г. был совершен крестный ход христиан-трезвенников. 19 апр. 1916 г. открыто «убежище-мастерская» для 30 инвалидов войны, где их обучали портновскому ремеслу.

В нач. XX в. причт И. с. состоял из настоятеля собора, ключаря, 3 священников, протодиакона, 2 диаконов, 2 иподиаконов, 5 псаломщиков и 2 пономарей. Настоятелю собора было предоставлено право служения в митре. Среди известных настоятелей — прот. И. И. Воскресенский (1829–1836), прот. П. А. Смирнов (1886–1896), автор учебников по Закону Божию и истории Церкви, редактор «Церковных ведомостей», впосл. председатель Училищного совета при Синоде. В 1863–1905 гг. в И. с. служил обладавший непревзойденным басом протоиак. В. Н. Малинин. Перед революцией ключарем собора был прот. В. Плотников (впосл. еп. нмч. Венедикт).

Одним из последних старост был архит. М. М. Долгополов.

До 1917 г. в И. с. совершались все торжественные богослужения по великим церковным и гражданским праздникам, большинство архиерейских хиротоний, чины Торжества Православия в 1-е воскресенье Великого поста и умовения ног в Великий четверг, шествие 1 авг. со св. крестами на Неву. 11 мая, в день святых Кирилла и Мефодия, Славянское благотворительное об-во заказывало молебны о единстве славян. 30 авг. совершался крестный ход к Александро-Невской лавре. 30 мая 1908 г. торжественно было отмечено 50-летие собора. 1 окт. 1909 г. в И. с. впервые в городе состоялась литургия со всенародным пением. В годы первой мировой войны в соборе многократно служили молебны о даровании победы русскому воинству, особенно многолюдный молебен был перед собором в 1915 г.

**И. с. после 1917 г.** 30 мая 1918 г. праздничную литургию в соборе возглавлял Патриарх Московский и всея России свт. Тихон. 5 марта 1922 г. по инициативе епмч. Вениамина (Казинского), митр. Петроградского, в соборе состоялось закрытое совещание епархиального духовенства по вопросу изъятия церковных ценностей. В 1922 г., во время трехкратной конфискации церковных ценностей, из храма изъяли 48 кг золота и 2200 кг серебра; изъятия происходили также в 1926 и 1928 гг., все имущество собора из золота и серебра утрачено.

С июля 1922 по 14 марта 1923 г. собор принадлежал Петроградской автокефалии, затем до закрытия стал обновленческой кафедрой. Первый раз собор закрывали весной 1927 г., окончательно — 14 июля 1928 г. на основании постановления президиума Ленсовета о его передаче Главнауке под музей; имущество было реализовано через Госфонд, сняты и переплавлены все колокола. С 1930 г. в И. с. располагался Гос. антирелигиозный музей (с 1937 с функциями историко-художественного характера). С 1930 по 1986 г. здесь находился маятник Фуко (длина 98 м). С сент. 1941 г. в соборе располагалось межмузейное хранилище, в частности экспонаты музеев из пригородов. Купола покрыли защитной краской; здание, особенно интерьеры, пострадало от бомбежек, артобстрелов, сырости и холода. Так, была

смыта работа Бруни «Адам и Ева в раю» над зап. дверями (воссоздана реставраторами). После разрушений военного времени реставрационные работы с 1945 г. возглавлял архит. А. Л. Ротач. С 1947 по 1950 г. в соборе проходила консервация настенной живописи, в 1954–1958 гг. под рук. Я. А. Казакова — реставрация живописи в центральном нефе, в 1959–1963 гг. восстанавливали живопись зап. части собора и центрального купола. В те же годы под рук. Е. В. Поповой осуществлена реставрация витража. С 1956 по 1963 г. восстанавливали внутреннюю мраморную облицовку стен, с 1967 г. — наружную облицовку. 23 июня 1957 г. музей был вновь открыт для посетителей, в 1963 г. он получил статус Гос. музея-памятника.

17 июня 1990 г., в Неделю всех святых, в земле Российской просиявших, первую после 1928 г. Божественную литургию в соборе совершил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II. 6 нояб. 1990 г. Патриарх Алексей II служил в И. с. великую вечерню и благодарственный молебен в связи с возвращением городу его исторического названия. В 1998 г. реставрирован алтарный витраж. 4 янв. 2000 г. в соборе был установлен и освящен митр. С.-Петербургским и Ладужским Владимиром воссозданный престол главного алтаря из итальянского мрамора. С 12 сент. 2002 г. в соборе, сохраняющем музейный статус в составе «Музея 4 соборов», регулярно совершаются службы в Александро-Невском приделе. В 2011 г. пасхальное богослужение в И. с. возглавил митр. С.-Петербургский и Ладужский Владимир (Котляров).

Ист.: РГИА. Ф. 1311. Оп. 1; Ф. 797. Оп. 2. Д. 8025; Ф. 1409. Оп. 1. Д. 3716, 3718, 3968; Оп. 2. Д. 4695, 8100. Л. 5–39; ЦГИА СПб. Ф. 475.

Лит.: Монферран О. Соборная ц. Исаакия Далматского в С.-Петербурге, по Высочайшему повелению возобновленная и увеличенная Е. И. В. архитектором Августом Монферраном, королевско-французского Почетного легиона кавалером / Пер. с франц.: В. Анастасевич. СПб., 1820; *он же*. Сведения о добычании 36 гранитных колонн, назначенных для портиков Исаакиевского собора в С.-Петербурге, представленное Комиссии, учрежденной для окончательной перестройки сего ж Собора / Пер. с франц.: В. Анастасевич. СПб., 1820; Отчеты Имп. АХ за 1828–1853 гг. СПб., 1830–1853; История и достопримечательности Исаакиевского собора. СПб., 1858; Стойкович А. Исаакиевский собор. СПб., 1858. (Рус. худож. листок; № 16–

18); Художники, участвовавшие при сооружении Исаакиевского собора // Рус. худож. листок. 1858. Июль. № 19; Авг. № 22; Дек. № 36; Освящение Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге // Там же. Июль. № 20; Сент. № 27; Петров П. Н. Проф. Т. А. Нефф // Сев. сияние. СПб., 1862. Вып. 10. Стб. 607–618; О чудотворно явленной Тихвинской иконе Божией Матери и о замечательных с нее списках. СПб., 1864; Серафимов В. И., свящ., Фокин М. Описание Исаакиевского собора в С.-Петербурге. СПб., 1865, 1889<sup>2</sup>, 1903<sup>3</sup>; Серафимов В. И., свящ. Исаакиевский кафедр. собор // Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1869. Вып. 1. С. 3–59; Половцев Н. Исаакиевский собор во имя прп. Исаакия Далматского в С.-Петербурге. СПб., 1873<sup>2</sup>; Войницкий Г. С., Крель О. Е. Проект отопления и вентиляции Исаакиевского собора. СПб., 1874; Освящение второго Исаакиевского собора // Всемирная иллюстрация. 1878. Т. 19. № 8–9; Богданович Е. В. Исаакиевский собор, 1858–1883. СПб., 1883; Корсунский И. Н. Освящение Исаакиевского собора и свт. Филарет // Прибл. Вел. 1888. № 22. С. 589–592; Булгаков Ф. И. Наши художники. СПб., 1890. 2 т.; Преображенский П. Исаакиевский собор. СПб.; М., 1894; Знаменский Ф. А., свящ. Корсунская икона Божией Матери в Петроградском Исаакиевском кафедр. соборе. СПб., 1896. Пг., 1917<sup>2</sup>; *он же*. Исаакиевский кафедр. собор в С.-Петербурге. СПб., 1908; Смирнов П. А., прот. Сочинения. СПб., 1897. Вып. 3. С. 1–29; Отчет о деятельности С.-Петербургского православного Исаакиевского братства... [1896–1913]. СПб.; Пг., 1898 1914; Сперанский А. И., прот. Путеводитель по Исаакиевскому кафедр. собору. СПб., 1898; *он же*. Сказание о чудотворной Тихвинской иконе Божией Матери, находящейся в Исаакиевском кафедр. соборе. СПб., 1898; Иерей Василий Ильич Серафимов: Некролог. [СПб., 1902]; В память 50-летия основания и построения Исаакиевского собора, 1858–1908. СПб., 1908; Лавры, мон-ри и храмы на Святой Руси / С.-Петербургская епархия. СПб., 1908. Вып. 2. С. 21–36; Исаакиевский кафедр. собор. Одесса, 1909; Отчет о деятельности Петроградского православного Исаакиевского братства... [1914–1916]. Пг., 1915–1917; Яблонский А. М. Исаакиевский кафедральный собор. Пг., [1917]; Никитин Н. П. Огюст Монферран: Проектирование и строительство Исаакиевского собора и Александровской колонны. Л., 1939; Востоков Е. И. Ленинградский антирелигиозный музей. Л., 1940; Калинин Б. Л. Борьба церковников Исаакиевского собора против народа. Л., 1941; Личкус В. И. Исаакиевский собор — памятник крепостного труда. Л., 1941; Колотов М. Г. Исаакиевский собор. Л., 1961<sup>1</sup>, 1965<sup>2</sup>; Ротач А. Л. Исаакиевский собор — выдающийся памятник русской архитектуры. Л., 1962; Ацаркина Э. Н. К. П. Брюллов: Жизнь и творчество, 1799–1852. М., 1963; Якирина Т. В., Карпович И. Д. Исаакиевский собор. Л., 1972<sup>2</sup>; Бутиков Г. П. Исаакиевский собор. Л., 1973; Бутиков Г. П., Хвостова Г. А. Исаакиевский собор. Л., 1979<sup>2</sup>; Хвостова Г. А. О росписи К. П. Брюлловым купола Исаакиевского собора // Проблемы развития русского искусства. Л., 1982. Вып. 15. С. 24–32; Леонтьева Г. К. Карл Брюллов. М., 1983<sup>2</sup>. С. 263–269; Петшова Е. Ф. П. В. Басин, 1793–1877. Л., 1984. С. 161–184; Петрова Е. Н. Картоны

К. П. Брюллова и П. В. Басина для Исаакиевского собора // Рус. графика XVIII — первой пол. XIX вв. Л., 1984. С. 168–184; Верещанина А. Г. Ф. А. Бруни. Л., 1985. С. 152–176; Шуйский В. К. Винченцо Бренна. Л., 1986. С. 180–182; *он же*. Огюст Монферран, 1786–1858: Кат. юбил. выставки. Л., 1986; *он же*. Огюст Монферран. СПб., 2005. С. 79–175; Чеканова О. А., Ротач А. Л. Огюст Монферран. Л., 1990; Бутиков Г. П. Музей «Исаакиевский собор». Л., 1991; Чеканова О. А. Огюст Монферран. СПб., 1994. С. 14–20; Культурные здания Петербурга: Указ. рус. лит-ры, 1717–1917 гг. СПб., 1996. Вып. 1. С. 93–109; Черепенина Н. Ю., Шкаровский М. В. Справочник по истории правосл. мон-рей и соборов г. С.-Петербурга, 1917–1945 гг. СПб., 1996. С. 81–86; Богданов А. И. Описание С.-Петербурга, 1749–1751. СПб., 1997. С. 294–296; Гутье Т. Исаакиевский собор // *Он же*. Путешествие в Россию. М., 1998; Берташ А. В. и др. Исаакиевский собор // Три века С.-Петербурга: Энцикл. СПб., 2003. Т. 2. Кн. 2. С. 568–576; Вигель Ф. Ф. Записки. М., 2003. 2 кн.; Толмачева Н. Ю. Исаакиевский собор. СПб., 2003; Middleton R., Watkin D. Architecture of the Nineteenth Century. Mil., 2003; Витушкин А. Главный иконостас Исаакиевского собора. СПб., 2008; Антонов В. В., Кобак А. В. Святцы г. С.-Петербурга: Христ. ист.-церк. энцикл. СПб., 2010<sup>3</sup>. С. 55–57.

Свящ. Александр Берташ

**ИСААКИЙ** († кон. XVI в., Ломская пуст. (ныне с. Спас-Лом Череповецкого р-на Вологодской обл.)), прп. (пам. 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых), Ломский, Ярославский. «Исаакий, иже бысть за Ломом» упоминается в «Описании о российских святых» (известно в списках XVIII–XIX вв.), в некоторых редакциях «Описания...» И. назван «начальником монастыря». По-видимому, И. следует отождествить с упоминаемым в Житии прп. Игнатия Ломского (нач. 60-х гг. XVII в.) Иоакимом, к-рый вместе с прп. Игнатием пришел на место, где прп. Игнатий в посл. устроил Ломскую пуст. в честь Перенесения из Эдессы Нерукотворного образа Господа Иисуса Христа (Иоаким Ломский не назван в «Описании о российских святых»). Прп. Игнатий остался здесь, а Иоаким отправился дальше, «и преиде реку Сару, от того монастыря едино поприще, и ту пача жительствовати... И близ того монастыря, над Даровицею рекою, на берегу из земли течет кладязь... на тот кладязь ходят для здравия, того водою умываются и ея пьют» (РНБ. Колоб. № 643. Л. 72 об.—73). Как рассказывает предание, на тропинку вдоль Даровицы Иоаким клал плетенные им лапти, местные жители забирали их и взамен оставляли хлеб.

Память И. под 25 мая отмечена в Кайдаловских святцах (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 3. С. 559). Согласно святцам, святой погребен в Ломской обители, упраздненной в 1764 г. Былш. монастырская, позднее приходская Спасская ц. (освящена в 1827) была закрыта в 30-х гг. XX в., возобновлена и вновь закрыта в 1948 г. В наст. время храм в руинированном состоянии. Канонизацией И. следует считать включение его имени в Собор Ростово-Ярославских святых, празднование к-рому было установлено в 1964 г. Ист.: Описание о российских святых. С. 133; Миняя (МП). Май. Ч. 3. С. 37, 372. Лит.: Барсуков. Источники агнографии. Стб. 226; Прп. Игнатий чудотворец и основанная им Спасо-Ломская пуст., что ныне с. Спасского на Лому церковь // Ярославские Ев. 1892. № 50. Стб. 785–791; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3.

А. А. Романова

**ИСААКИЙ** († 1387/88, Троице-Сергиев мон-рь), прп. (пам. 6 июля — в Соборе Радонежских святых), Радонежский, молчальник. Основными источниками сведений о святом являются древнерус. летописи лаврентьевско-троицкой группы, Житие прп. Сергия Радонежского в нескольких редакциях и службы прп. Сергию. Происхождение И., обстоятельства и время его прихода в Троице-Сергиев мон-рь (см. *Троице-Сергиева лавра*) неизвестны. *Пахомий Логофет* не включил И. в число первых 12 насельников обители, поэтому можно предположить, что И. появился в мон-ре после 1354 г., когда прп. Сергий стал настоятелем. В Троицкой летописи нач. XV в. И. фигурирует как «раб Божии Исакии, чернец, молчалник, ученик великаго отца игумена Сергия, преподобнаго старца» (*Присёлков*. 2002. С. 432). В 3-й (по классификации Б. М. Клосса) редакции Жития прп. Сергия, написанной Пахомием Логофетом, И. охарактеризован как «в чудесех знаменносный» «присный ученик» прп. Сергия (*Клосс*. 1998. С. 405–406).

По-видимому, И. поддержал прп. Сергия, когда игумен вводил в монастыре общежительный устав. Вероятно, в сер. 1377 — ранее февр. 1378 г. ученик добивался возвращения игумена из *киржачского в честь Благовещения Пресв. Богородицы монастыря*. Вернувшись в Троицкий монастырь, прп. Сергий предложил И. возглавить Киржачскую обитель,



Прп. Исаакий Радонежский.  
Роспись ц. Явления Божией Матери  
прп. Сергию Радонежскому (Михеевской)  
в Троице-Сергиевой лавре. 1842 г. (?),  
поновления — 1871, 1947 гг.

но И. отказался. При этом ученик попросил прп. Сергия благословить его на подвиг молчальничества. На следующий день у сев. ворот мон-ря, когда прп. Сергий благословлял И. принять этот обет, И. заметил, как «некий велик пламень изшедшь от руку его» и окружил И. (Там же. С. 366, 398). С тех пор И. молчал «по вся дни живота своего» до кончины. Он подвизался «великим въздръжанием, тело свое удручаа ово постом, ово же бдением, ово же мълчанием», спасаясь от «страсти» молитвами прп. Сергия (Там же. С. 366, 397, 398). И. был книгописцем. В описи имущества Троице-Сергиева мон-ря 1642 г. отмечены 2 книги, перенесенные святым: «Евангелие в десть, на бумаге, Исаковское Молчалниково» и «Псалтырь в полдесть, на бумаге, письмо Исаака Молчалника» (*Горский*. 1910. С. 58; *Попеску*. 1979. С. 32).

В 1-й и 3-й (по Клоссу) Пахомиевых редакциях Жития прп. Сергия сохранились сведения о том, что И. был свидетелем нек-рых чудес и видений, имевших место в обители. Во время совершения богослужения прп. Сергием, прп. *Стефаном* и св. *Феодором* Симоновским И. видел, как монах в алтаре сослужил некий благообразный священник — «незнаема и цветяше образа его красота». И. рассказал об этом прп. *Макарию* Радонежскому, к-рый также видел незнакомого священнослужителя и высказал предположение, что тот приехал в Троице-Сергиев мон-рь вместе с боровско-серпуховским кн. *Владимиром Андреевичем* (поскольку обитель перешла под покровительство князя в 1372, видение

можно датировать временем между этим годом и кон. 1377 — февр. 1378, когда И. принял обет молчальничества). Монахи спросили княжеского боярина: «Има ли попа князь, с ним приехавша?» — и получили отрицательный ответ. Тогда И. и Макарий обратились к прп. Сергию, и тот открыл, что троицким иноком сослужил ангел (*Клосс*. 1998. С. 361–362, 405–406). Во время Рождественского поста (вероятно, в 1377) прп. Сергию было явление Пресв. Богородицы со св. апостолами Иоанном Богословом и Петром. Пресв. Дева обещала прп. Сергию быть покровительницей созданной им обители во все времена. После того как Богородица и апостолы стали невидимы, игумен, «радуая душею», приказал своему келейнику прп. *Михею*, к-рый также был свидетелем чуда, призвать к нему И. и прп. *Симона* Радонежского. Ученики преподобного, услышав о явлении Божией Матери, «абие радости духовныа испльниися» (Там же. С. 372–373, 408–409).

Известие о кончине И. сохранилось в ряде летописей лаврентьевско-троицкой группы и представляет собой Похвалу святому. Отмечается, что И. жил «добрым житием, чистым, благым, святым, иже исправи всяку добродетель». Характерными его чертами были «послушание, чистота, смирение, молчание, братолюбие, въздержание, нищета, нестяжание, рукоделие, любовь, пост, кротость, беззлобие, и иныя многы добродетели его... паче же безмълвие любляше и мълчанию прилежаше, от того и мълчалником прозван бысть, да поистине таковыи свят и Божии угодник» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 153–154; *Присёлков*. 2002. С. 432). Клосс считает автором Похвалы И. *Епифания Премудрого* (*Клосс*. 1998. С. 244–246). Место погребения И. неизвестно.

**Почитание.** Наличие повествований об И. в редакциях Жития прп. Сергия, составленных Пахомием Логофетом, свидетельствует о почитании И. в Троице-Сергиевом мон-ре уже в сер. XV в. «Преп(одобный) Исакии Молчалник, иж(е) угодив добрым жителем (ошибочно вместо «житием»). — А. К.» упоминается в Месяцеслове троицкого келаря *Симона (Азарьина)* сер. 50-х гг. XVII в. (РГБ. Ф. 173/1. МДА. № 201. Л. 332). В ряде поздних месяцесловов память И. помещена под 30 мая (*Сергий*

(*Спасский*). Месяцеслов. Т. 3. Прил. 3. С. 559). По наблюдениям архим. *Леонид* (*Кавелина*), во 2-й пол. XIX в. преподобный почитался местно в Троице-Сергиевом мон-ре (*Леонид* (*Кавелин*)). Св. Русь. С. 144). Общецерковной канонизацией И. следует считать включение его имени в Собор всех святых, в земле Российской просиявших, состав к-рого был определен в сер. 70-х гг. XX в., в ходе подготовки к изданию богослужебных Миней (Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 367). Имя И. вошло в Собор Радонежских святых, празднование которому было установлено 10 июля 1981 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Пимена*. Ист.: Описание о российских святых. С. 78; ПСРЛ. Т. 11. С. 91; Т. 15. Вып. 1. Стб. 153–154; Т. 18. С. 137; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.: Л., 1950. СПб., 2002<sup>2</sup>. С. 432; *Клосс Б. М.* Избр. труды. М., 1998. Т. 1. С. 36, 101, 219, 245–246, 360–362, 365–366, 372–373, 397, 398, 409.

Лит.: *Снегирёв И. М.* Путеводитель из Москвы в Троице-Сергиеву лавру. М., 1856. С. 73; *Барсуков*. Источники агрографии. Стб. 227; Троицкий патерик. Серг. П., 1896. С. 6–8; *Горский А. В., прот.* Ист. описание Св.-Троицкой Сергиевой лавры. Серг. П., 1910, 1996<sup>2</sup>. С. 66, 69–70; *Насонов А. Н.* История рус. летописания XI – нач. XVIII в.: Очерки и исследования. М., 1969. С. 364; *Попеску Т. А.* Основные источники XVII в. по истории б-ки Троице-Сергиева мон-ря: Опись 1641 г. и вкладные книги 1639 и 1673 гг. // Книгопечатание и книжные собрания в России до сер. XIX в.: Сб. науч. тр. Л., 1979. С. 32–33; *Евлогий (Смирнов), архим.* Собор Радонежских святых – престольный праздник Сергиевой лавры // ЖМП. 1981. № 10. С. 17–19; *Муравьёва Л. Л.* Московское летописание 2-й пол. XIV – нач. XV в. М., 1991. С. 92–93; *Спирина Л. М.* Никон Радонежский и его образ в произведениях рус. искусства XV–XIX вв.: Из собр. Сергиево-Посадского музея-заповедника // Сергиево-Посадский музей-заповедник: Сообщения / Сост. и отв. ред.: Т. Н. Манушина. М., 1995. С. 128–129; *Оссуфьев Ю. А.* Лицевые книги и их орнамент // Троице-Сергиева лавра: Сб. ст. М., 2007. С. 86.

**А. В. Кузьмин**

**Иконография.** Наиболее ранние изображения И. известны в лицевых рукописях Жития прп. Сергия Радонежского, в частности в троицком списке 80-х – нач. 90-х гг. XVI в. (РГБ ОР. Ф. 304/III. № 21). В нем содержится неск. миниатюр с образом И.: «Прп. Сергий благословляет ученика Исаакия на подвиг безмолвия» (4 миниатюры в составе цикла «О начале монастыря, иже на Кержаче» – Л. 210 об.– 212), «О видении ангела, служаща со блаженным Сергием» (Л. 237 об.– 240), «Прп. Сергий рассказывает о явлении Божией Матери ученикам Исаакию и Симону» (2 миниатюры в составе цикла «О посещении Богоматери к святому» – Л. 263 об.– 264) и др. И. представлен в монашеском одея-

нии – рясе, мантии и клобуке, с широкой раздвоенной или окладистой бордой (длиннее Сергиевой). В нек-рых композициях его имя подписано («Исакии»), иногда добавлен нимб, в др. случаях образ идентифицируется на основе текста. В изображении благословения на молчаливость фигура И. окружена благодатным пламенем (Л. 211); на л. 212 рассказ о подвижничестве И. сопровождается сценой его преставления (в правом верхнем углу). На мн. др. миниатюрах фигуры иноков в группе братии обители не персонафицированы. В кон. XVII – нач. XVIII в. рукопись была скопирована (из б-ки имп. Петра I – БАН. П. I. А. № 38). Житие прп. Сергия в сокращенной редакции включено во 2-й Остермановский том Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (БАН. 31.7.30–2. Л. 379 об.– 435).

В состав клейм на житийных иконах прп. Сергия Радонежского иногда вводится композиция сослужения ангела прп. Сергию во время литургии, свидетелями чего стали И. и прп. Макарий. Как правило, за стеной показан наблюдающий за явлением иннок средних лет с небольшой бородой, одетый в мантию и клобок (или с клобуком на плечах), имя к-рого не подписано, нимб отсутствует (напр., икона мастера Феодосия из Успенского собора в Дмитрове, ок. 1510, ЦМНАР; икона 2-й пол. XVII в. из Варницкого мон-ря под Ростовом, ГМЗРК). Подобные сюжеты (без именования И.) имеются и в печатной графике, напр. на литографии 1859 г. (?) (СПГИАХМЗ; см.: Прил. Сергей Радонежский в произведениях рус. искусства XV–XIX вв.: Кат. выст. [М.], 1992. С. 107. Кат. 120. Ил. 83).

На иконах Радонежских святых (учеников прп. Сергия Радонежского) изображения И. не обнаружены. В иконописном подлиннике 20-х гг. XIX в. под 9 окт. облик И. соотносится с внешностью прп. *Никона* Радонежского: «Сед, брада проста, поуже и покороче Никоновы, риза преподобническая» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 45 об.; см.: *Маркелов*. Святые Др. Русн. Т. 2. С. 135).

В росписях нек-рых храмов Троице-Сергиевой лавры образ И., трактованный в живописной светотеневой манере, помещен в ряду изображений Радонежских святых. Так, его полуфигура в небольшом повороте влево, в монашеской мантии и зеленой с розовым епитрахили (правая рука на груди, на левой, раскрытой ладонью – четки) находится в верхнем регистре стенописи алтарной части ц. Явления Божией Матери прп. Сергию Радонежскому (Михеевской) (1842 (?), поновления – 1871, 1947). И. представлен старцем с высоким лбом с залысинами, со впадинами щеками, с длинными волнистыми волосами до плеч и с окладистой, разделенной на пряди се-

дой бородой; подпись: «Св. преп. Исаакий молчальник». Человеком средних лет (небольшая борода с проседью, волосы на прямой проборе) И. изображен вместе с прп. *Василием* Сухим на одном из оконных откосов сев. стены трапезной части ц. прп. Сергия Радонежского (1883, поновления XX в.). Святой облачен в рясу и мантию, правая рука на груди, левая, с четками на запястье, отведена в сторону. И. был написан среди сподвижников прп. Сергия Радонежского в монументальной композиции «Построение Троице-Сергиевой лавры» на юж. стене в сев.-зап. части храма Христа Спасителя (70-е гг. XIX в., худож. И. М. Прянишников; см.: *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996<sup>2</sup>. С. 83).

В иконописи XX в. изображения И. встречаются в произведениях, созданных мон. *Иулианией (Соколовой)* в древнерус. стилистике, напр. на одной из икон нач. 50-х гг. XX в., размещенных на столбиках сени над ракой св. мощей прп. *Никона* Радонежского в посвященном ему приделе Троицкого собора ТСЛ (*Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 138). И. написан в рост, в розовой рясе, коричневой мантии и синей схиме, голова не покрыта и склонена влево, борода прямая, с легкой проседью; перстом десницы он указывает на развернутый вверх свиток в левой руке (надпись: «Благодарящее молчание есть матерь молитвы» – цитата из «Лествицы» прп. *Иоанна* Лествичника).

**Я. Э. З.**

**ИСААКИЙ** (Антимонов Иван Иванович; 31.05.1810, Курск – 22.08.1894, Оптина пуст.), прп. (пам. 22 авг. и 11 окт. – в Соборе Оптинских старцев), схиархим. Род. в богатой купеческой семье, в посл. получившей статус почетного гражданства. Один день в неделю в семье Антимоновых был посвящен раздаче милостыни. Иван помогал отцу в торговых делах, пел на клиросе и в выходные дни собирал певчих дома для спевков. Ежедневно делал тысячу поклонов, старался не есть мяса даже в скромные дни. Отец неск. раз предлагал ему вступить в брак, но сватовство не было успешным; в 1836 г., после очередных смотрин, отец сам женился на невесте, которую сватал сыну. Примером для Ивана стал старший брат Михаил, поступивший в *Оптину пуст.* (в посл. принял постриг с именем *Мелетий*, стал архимандритом и экклисиархом *Киево-Печерской лавры*). Посещая брата в мон-ре, Антимонов общался со старцами прп. *Львом (Леонидом) (Наголкиным)* и прп. *Макарием (Ива-*

новым), с настоятелем прп. Моисеем (Путиловым). Старец Лев предсказал Ивану принятие монашества, а старец Макарий поддерживал с ним переписку и приглашал поступить в мон-рь.

В 1847 г. Антимонов отправился по торговым делам на Украину. Выполнив свои обязательства, не вер-



Прп. Исаакий (Антимонов).  
Фотография. 90-е гг. XIX в.  
(архив Оптиной пуст.)

нулся домой, а отправился в Иоанна Предтечи скит при Оптиной пуст., куда поступил послушником. Отец резко отреагировал на уход сына в мон-рь: «Он, варвар, убил меня!» Вместе с прп. Макарием Иван посетил Курск и примирился с отцом. Иван окормлялся у старца Макария, к-рый уже тогда предсказывал ему высокий сан и готовил к буд. служению. Близко общался с игум. Варлаамом (Давыдовым). Выполнял послушания на пасеке, в хлебопекарне, в трапезной, пел на клиросе, одновременно нес общие братские послушания. Нек-рое время был переплетчиком книг, в частности переплел рукопись «Слов постнических прп. Исаака Сирина» (РГБ ОР. Ф. 214. Опт.-462) — самую древнюю в фонде Оптиной пуст., датируемую 1389 г.

В 1851 г. пострижен в рясофор, 4 сент. 1854 г. — в мантию. Сначала уклонялся от принятия священного сана, но по настоянию прп. Макария согласился. 19 июня 1855 г. рукоположен во диакона, 8 июня 1858 г. — во иерея. В 1858 г. настоятель Оптиной пуст. прп. Моисей называл И. в числе 3 кандидатов на должность

настоятеля Тихоновой калужской в честь Успения Пресв. Богородицы пуст., но Калужский еп. Григорий (Митькевич) сделал выбор в пользу иером. Моисея (Красильникова). В 1860 г. старец Макарий побывал в Москве, общался с митр. Московским свт. Филаретом (Дроздовым) и высказал ему пожелание, чтобы по кончине прп. Моисея (Путилова) его место занял И. Святитель одобрил предложение старца. Когда слух об этом дошел до И., он пытался уклониться от избрания настоятелем, но прп. Макарий сказал ему: «Если воля Божия будет на это и будут тебя избирать, то не отказывайся. Только не гордись!» (Там же. Опт.-307–2. Л. 3–4). В том же году перед смертью старец завещал И. перейти под духовное руководство прп. Амвросия (Гренкова).

В 1862 г., после кончины прп. Моисея (Путилова), были проведены выборы нового настоятеля под рук. ректора Калужской ДС архим. Герасима (Добросердова; впосл. епископ Астраханский). Большинство братии высказалось за то, чтобы обитель возглавил иером. Пафнутий (Осмоловский). Однако присутствовавший при этом Калужский еп. Григорий, руководствуясь мнением старцев Макария и Амвросия, сделал выбор в пользу И., к-рый 19 июля 1862 г. был утвержден в должности. Впосл. еп. Григорий продолжал покровительствовать ему. Группа духовных детей иером. Пафнутия была недовольна решением архиерея. После того как в том же году иером. Пафнутий был назначен настоятелем *малоярославецкого Черноостровского во имя свт. Николы Чудотворца мон-ря*, несколько насельников уехали с ним, 8 сент. 1864 г. И. был возведен в сан игумена, 6 апр. 1885 г. — в сан архимандрита. Он был настоятелем Оптиной пуст. в течение 32 лет, что воспринималось современниками как редкое постоянство. В 1877 г. митр. Московский свт. Иннокентий (Вениаминов) выбрал И. на должность наместника *Троице-Сергиевой лавры*, но он через влиятельных знакомых смог избежать этого назначения.

Предшественник И. прп. Моисей расходовал значительные средства на монастырское строительство, и после его кончины наличных денег в мон-ре практически не было, кроме того, оставался долг ок. 10 тыс. р. Впосл. И. вспоминал: «Я принял

обитель с одним гривенником». Долг вскоре был погашен при помощи благотворителей. За время его управления в Оптиной пуст. поступало большое количество пожертвований (прежде всего благодаря широкому почитанию старцев Амвросия и прп. Илариона (Пономарева)), материальное положение обители укрепилось, хозяйство достигло процветающего состояния. И. ограничил, а затем отменил практику направлять монахов за сбором пожертвований. Продолжал начатое до него строительство: в 1864 г. был достроен храм Всех святых на



Прп. Исаакий Оптинский.  
Икона. 1998 г. (ризница Оптиной пуст.)

новом кладбище, в скитской ц. св. Иоанна Предтечи был устроен придел прп. Макария Египетского в память тезоименитого оптинского старца (освящен 7 сент. 1864), расширен Казанский собор со стороны паперти. В кон. 60-х гг. XIX в. был сооружен новый иконостас в Казанском соборе и перестроен старый во Введенском соборе, оба храма были вновь расписаны. По завещанию старца Илариона за южной стеной монастыря была построена больница с аптекой, а при ней — храм прп. Илариона Великого (освящен 28 июля 1876). Также были выстроены здания для книжной лавки, новой гостиницы, странноприимной, хлебной и др. Рухлядную, к-рая размещалась в корпусе с ц. прав. Анны и прп. Марии Египетской, перевели в новое здание, была расширена

мастерская по производству одежды и обуви. Одновременно в ц. прав. Анны и прп. Марии Египетской устроили придел свт. Амвросия Медиоланского и блгв. кн. Александра Невского (освящен 1–2 дек. 1885). В 1865 г. при мон-ре открылся свечной завод, воск для к-рого доставлялся из Курска через родственников И. Настоятель поощрял разведение садов и огородов, приобрел для Оптиной пуст. луговые земли, а также 2 лесных участка (в 500 и 200 дес.), что помогло решить проблему со строевым лесом и с топливом. При И. в обители было окончено устройство водопровода.

В здании странноприимной каждую субботу кормили неск. сот немощных, раздавали милостыню, сам И. также подавал милостыню, причем старался делать это втайне. Бедных жителей Козельска снабжал лесом для строительства домов. Во время русско-тур. войны 1877–1878 гг. ок. 40 раненых воинов лечились в монастырской больнице. Обитель несла немалые расходы на их содержание, также жертвовались деньги и вещи в действующую армию. И. поддерживал издательскую деятельность мон-ря; из мн. обителей в Оптину поступали благодарственные письма за присланную лит-ру.

Настоятель в течение неск. недель «испытывал» мирян, желающих вступить в братство; тех, кого он считал достойными, отправлял к старцу за благословением. Не достигших 20-летнего возраста, а также пришедших из др. обителей И. старался не принимать. Престарелых и немощных, по состоятельным послушников принимал с денежным вкладом, считая, что монах должен обеспечивать себя трудом или денежным взносом. Ранний монашеский постриг И. считал бесполезным, послушнику часто приходилось ждать пострига более 10 лет. И. строго следил за исполнением братией устава, регулярным посещением храма и откровением помыслием старцам. Сам он всегда приходил к началу богослужения, часто стоял не на настоятельском месте, а у входа в храм для контроля за входящими и выходящими. Иногда ходил по кельям, следил, чтобы в их обстановке не было излишества. Запрещал братии посещать без необходимости монастырскую гостиницу, принимать паломников в кельях. Усердным монахам выдавал чай и сахар в начале



Прп. Исаакий Оптинский.  
Роспись ц. арх. Михаила  
Иоанно-Предтеченского скита  
Оптиной пуст. 2010 г.  
Мастер А. А. Патраков

каждого месяца, а пропускающим службы делал внушения или лишал месячной порции чая. Если кто-то был недоволен порученным послушанием, И. говорил: «Брат! Возьми мои ключи и начальствуй, а я пойду исполнять твое послушание». Редко отпускал братию из мон-ря, даже на богомолье, т. к. считал и краткое пребывание в миру крайне вредным для духовного возрастания монаха. Оптинские насельники между собой называли И. «дедушкой», верили в силу его молитв. Настоятели др. мон-рей Калужской епархии чаще всего избирались из оптинского братства, и когда об этом просили И., он всегда скорбел по поводу оттока лучших монахов из Оптиной. Так, И. считал, что архим. *Иувеналий (Половец)*; в посл. архиепископ Литовский), с к-рым он был близко знаком по скиту Иоанна Предтечи и к-рый в 1862–1867 гг. возглавлял *Коренную в честь Рождества Пресв. Богородицы пуст.*, переманивает к себе оптинских монахов. В свою очередь архим. Иувеналий скептически относился к И. как к настоятелю и писал о невыносимо тяжелом порядке управления при нем и об упадке Оптиной.

И. любил уединение, безмолвие, часто посещал скитскую дачу. Особенно избегал общения с женщина-

ми. Подавал монахам пример послушания, не принимая серьезных решений без благословения прп. Амвросия. Вместе с др. посетителями И. стоял в очереди к старцу, беседовал с ним стоя на коленях. Старец старался умерять строгость требований, предъявляемых настоятелем к братии.

И. сначала негативно отнесся к намерению прп. Амвросия устроить Шамординскую жеп. общину (открыта в 1884; см. *Шамординский Амвросиев в честь Казанской иконы Пресв. Богородицы мон-рь*), опасаясь ее близости к Оптиной пуст. Затем его взгляды изменились. В авг. 1884 г. И. был назначен благочинным Оптиной пуст. и Шамординской общины, наблюдал за установлением в ней монастырского порядка, направлял туда священников из оптинского братства. Предоставил один из монастырских корпусов для приезжающих к старцам шамординских сестер. 8 июня 1890 г. в Шамордине И. совершил закладку Казанского собора. С большим сожалением И. воспринял отъезд старца Амвросия в Шамординскую общину в 1890 г. Отношения И. с общиной испортились. Он участвовал в отпевании старца 13 окт. 1891 г. и настоялся на том, что местом его упокоения должна стать Оптина пуст. От имени умершего старца И. передал Калужскому еп. *Виталию (Иосифову)* 150 р. и попросил помолиться об упокоении прп. Амвросия. Архиерей вернул деньги и заверил, что всегда будет молиться о старце. Еп. Виталий запретил сношения Оптиной пуст. с Шамордином, однако именно И. первым заступился за общину и способствовал тому, что связи между 2 мон-рями возобновились. Устав Шамординской общины, подписанный им в 1892 г., предполагал совместное духовное руководство ее начальницей и старцем.

После кончины прп. Амвросия И. обратился за духовным окормлением к собственному постриженнику прп. *Иосифу (Литовкину)*, советовался с ним по монастырским делам, несмотря на то что тот был значительно моложе. В 1890 г. умер оптинский казначей иером. Флавиан (Маленков), близкий помощник И. по хозяйственной части. Настоятель хотел заменить его своим письмоводителем, иером. Макарием (Струковым). Но Калужская духовная консистория 1 сент. того же года пред-

писала провести выборы казначея монахами Оптиной пуст. И. отказался подчиниться и 10 сент. подал Калужскому еп. Виталию докладную записку, в к-рой объяснил, что распоряжение консистории умаляет авторитет настоятеля и вносит смущение в братство. 2 окт. консистория выпустила новый указ, в к-ром настаивала на проведении выборов. В результате 4 окт. казначеем был избран иеродиак. Ксенофонт (Клюкин). В дек. 1891 г. еп. Виталий инициировал учреждение собора старшей братии Оптиной пуст., к-рый должен был участвовать в монастырском управлении. В это время последовали тайные доносы о неспособности И. управлять обителью из-за преклонных лет и болезней. 11 марта 1892 г. Святейший Синод упразднил собор старшей братии как орган, не соответствующий установленному для общежительных мон-рей порядку управления, и поручил архиерею выяснить, способен ли И. исполнять обязанности настоятеля. Еп. Виталий доверил расследование дела благочинному монастырей архим. Моисею (Красильникову). Братия Оптиной пуст. единодушно встала на защиту своего настоятеля. В результате 2 июня того же года консистория определила оставить его в должности, еп. Виталий выдал И. доносы на него и обещал наказать их авторов, но И. просил не делать этого. В 1892 г., после перемещения иером. Макария (Струкова) настоятелем в *Иоанна Милостивого свт. Загаецкий мон-рь*, И. приложил все усилия, чтобы вернуть его или перевести в более близкую обитель. Писал письма обер-прокурору Синода К. П. Победоносцеву, объясняя, что иером. Макарию тяжело будет жить на окраине страны среди неправосл. населения. В результате в том же году иером. Макарий возглавил *Ферапонтов Лужецкий можайский мон-рь*.

В 1863 г. по делам обители И. был в Москве, общался с Московским митр. Филаретом, к-рый подарил ему на память свои четки. В 1887 г. Оптину пуст. посетили вел. кн. *Константин Константинович* и Московский митр. *Иоанникий (Руднев)*. При И. в обитель неоднократно приезжали бывш. обер-прокурор Святейшего Синода А. П. Толстой, гос. контролер Т. И. Филиппов, Ф. М. Достоевский, гр. Л. Н. Толстой. В 1883–1885 гг. в Оптиной пуст. жил на

покое еп. *Петр (Екатериновский)*, в 1887–1891 гг. при обители жил К. Н. *Леонтьев*. Все они с уважением относились к оптинскому настоятелю. Вел. кн. Константин Константинович говорил: «Ученых архимандритов я видел многих, а такого простяка вижу в первый раз. Я его очень полюбил!» (РГБ ОР. Ф. 214. Л. 120 об.—121). Сам И. с особым почтением относился к имп. фамилии, с теплотой отзывался о вел. кн. Константине Константиновиче, имп. Александра III называл великим и истинно благочестивым государем. Скорбел о распространении революционных учений, об упадке монашества в России. До 1865 г. И. переписывался со своим братом архим. Мелетием, к-рый давал советы по управлению мон-рем (напр., о том, что подавать за трапезой), хотя считал И. неспособным к настоятельской должности (Там же. Ф. 213. К. 70. Д. 2). В 80–90-х гг. XIX в. И. состоял в переписке со своей племянницей мон. Антониной из *курского во имя Св. Троицы мон-ря* (Там же. К. 66. Д. 29). Переживал из-за угасания семьи Антимоновых, сетовал, что «некому поддерживать фамилию».

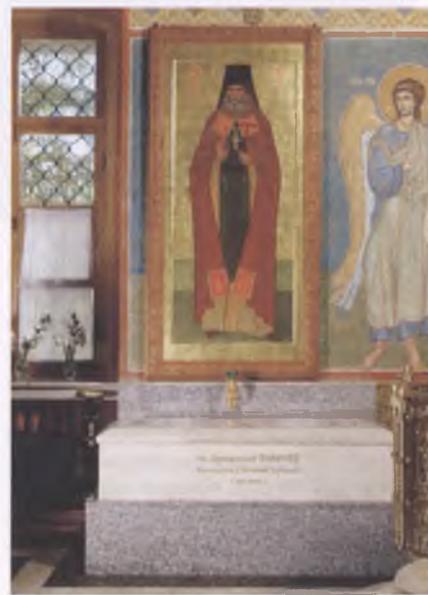
Избран действительным членом *Православного миссионерского общества* (1876), награжден орденами св. Анны 3-й (1876) и 2-й (1880) степени, св. Владимира 4-й (1889) и 3-й (1894) степени.

В конце жизни И. стал заметно слабеть и келейно принял постриг в схиму. В июне 1894 г. началась предсмертная болезнь. На просьбы указать своего преемника И. отвечал: «Матерь Божия Сама укажет вам игумена». В течение последних 2 недель ежедневно причащался, принимал монахов и давал им наставления. И. был похоронен в Казанском соборе Оптиной пуст. в сев. приделе. Чин погребения 24 авг. 1894 г. совершили Калужский еп. Александр (Светланов) и настоятели неск. мон-рей. В завещании, составленном в июле того же года, И. распорядился свои иконы и книги передать Оптиной пуст. и добавлял: «Кроме же св. икон и книг ничего собственного я не имею... Нагродился я, ничего и не оставляю» (Там же. К. 65. Д. 45. Л. 11–13 об.).

29 авг. 1894 г. речь, посвященную И., произнес в Оптиной пуст. приехавший из Москвы иером. *Трифон (Туркестанов)*; вполсл. архиепископ Дмит-

ровский). В 1896 г. начался сбор материалов для составления жизнеописания И. по инициативе старца Иосифа (Литовкина), к-рый передал разным людям вопросы о его биографии и получил ответы (Там же. Ф. 214. Опт. 307-1. Опт. 307-2). В результате появился «Очерк жизни настоятеля Оптиной пустыни архимандрита Исаакия», составленный, вероятно, архим. *Агапитом (Беловидовым)* и опубликованный в ж. «*Душеполезное чтение*» (отд. отт.: М., 1899). В 1995 г. этот текст был переиздан с нек-рыми дополнениями. Переписка И. сохранилась в архиве Оптиной пуст. (РГБ ОР. Ф. 213. К. 65–73).

Мощи И. были обретены 13 февр. 1995 г. при восстановительных работах в Казанском соборе. По благословению Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* мощи были перенесены во Введенский собор наместником Оптиной пуст. архим. Ве-



Рака с мощами  
прп. Исаакия (Антимонова)  
(Казанский собор Оптиной пуст.)

недиктом (Пеньковым) с сослужащими. Над мощами стали читать Псалтирь, совершать литии. 19 февр. того же года замироточила икона Живоначальной Троицы во Введенском соборе. 20 февр. заупокойную литию совершил Пинский еп. *Стефан (Корзун)*. 26 июля 1996 г. И. был прославлен в Соборе Оптинских старцев в лике местночтимых святых, на Архиерейском юбилейном Соборе 2000 г. — общецерковно. Мощи И. почивают в Казанском соборе Оптиной пуст. в сев. приделе.

Арх.: РГБ ОР. Ф. 213. К. 40. Д. 11; К. 65. Д. 45–46; Ф. 214. Опт.-306, Опт.-307–1, Опт.-307–2.

Лит.: Трифон (Туркестанов), митр. Настоятель Оптиной пуст. священно-архим. схим. Исаакий // ДЧ. 1894. № 10. С. 289–294; Очерк жизни настоятеля Оптиной пуст. архим. Исаакия // Там же. 1898. № 12. С. 621–635; 1899. № 1. С. 165–170; № 2. С. 223–231; № 3. С. 452–466; № 4. С. 639–647; № 5. С. 3–19; Ераст (Вытронский), иером. Ист. описание Козельской Оптиной пуст. и Предтечева скита (Калужской губ.). Серг. П., 1902. Козельск, 2002; Оптинский архим. Исаакий // ЖПовд. Авг. С. 413–448; Житие оптинского старца схииархим. Исаакия (Антимонова). [Козельск], 1995; Криволапов В. Н. Житие прп. и богоносного отца нашего Исаакия // Курские тетради: Курск и куряне глазами ученых. Курск, 1998. Тетр. 2. С. 25–32; Письма прп. оптинского старца иеросхим. Илариона. [Козельск], 1998; Преподобные старцы Оптиные: Жития и наставления. [Козельск], 2002. С. 289–311; Оптинский патерик / Сост.: мон. Иулиания (Самсонова). Саратов, 2006. С. 118–128; Летопись скита во имя св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пуст. / Сост.: мон. Марк (Хомич). М., 2008. 2 т.

Г. М. Запальский

**Иконография.** Иконописные образы И., созданные после его канонизации иконописцами Оптиной пуст., опираются на сохранившиеся фотографии 2-й пол. XIX в. (архив Оптиной пуст., РГБ; напр., фотографии 1892 и 1894 гг. из собр. Оптиной пуст.— РГБ. Ф. 213. К. 112. Ед. 15, 16). Большинство изображений передает характерные черты облика святого, как то: широкий нос, слегка нахмуренные брови, недлинная широкая седая борода, разделенная на 2 пряди.

На иконах И. чаще всего пишется в рост, в монашеском облачении (в рясе, мантии со скрижалями) и клобуке, с палерсным крестом. Правой рукой благословляет (напр., на иконе, находящейся над мощами святого в Казанском соборе Оптиной пуст.), в левой держит модель ц. Всех святых в Оптиной пуст. (напр., на иконе из ризницы мон-ря, 1998) или опирается на посох.

Образ И. часто встречается в настенных росписях Оптиной пуст. Изображение И. включено в росписи св. ворот Иоанно-Предтеченского скита (2001, Ю. Н. Захаров) и Казанской ц. (2004, мон. Мария (Левестан)); в алтаре Владимирской ц. И. написан с непокрытой головой (2005, инок Алипий (Подковырин)); в ц. арх. Михаила Иоанно-Предтеченского скита его изображение помещено в арке между столбами (2010, А. А. Патраков). На св. воротах мон-ря преподобный изображен отдельно от др. Оптиных старцев, на фоне ц. Всех святых (2006, Ю. Н. Захаров, техника альсекко). Портрет И. написан на одной из стен трапезной Оптиной пуст. (живопись в темных тонах; 1990, худож. Л. Н. Шархун).

В иконографии «Собор Оптиных старцев» И. изображается в левой час-

ти композиции. Первый образ был создан в кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в. и подарен Оптиной пуст. иконописцами РПЦЗ (Введенский собор). Иконы Собора Оптиных старцев создавались



Прп. Исаакий Оптинский.  
Роспись св. ворот Оптиной пуст.  
Иконописец Ю. Н. Захаров. 2006 г.

Т. А. Мушкетовой (Смирновой) в 1996 г. (Владимирская ц.) и позднее (ц. св. Иоанна Предтечи в скиту пустыни), игум. Ипатием (Хвостенко) вместе с Дмитрием (Ермолаевым) в 1997 г. (Казанская ц.). Подобные образы писались в мастерских Оптиной пуст. И. В. Кобрановой, Н. В. Радаевой и др. (напр., икона в Преображенской ц. монастыря, 2006), а также в иконописной школе МДА (2006, Н. В. Масюкова, частное собрание; см.: Традициям верны: Работы учащихся, выпускников и преподавателей Иконописной школы при МДА / Авт.-сост.: архим. Лука (Головков). Серг. П., 2010. С. 65). Изображение И. помещено на иконе «Собор святых, прославленных в 2000 лето» (2000, Масюкова) в храме Христа Спасителя, к-рая была создана к общецерковной канонизации Оптиных старцев на Архиерейском юбилейном Соборе РПЦ.

В графике образ И. встречается среди изображений Оптиных старцев 50–60-х гг. XX в., нарисованных пером мон. Марией (Добромысловой) (Оптина пуст.). Известны совр. графические портреты святого, созданные на основе его фотографий (Оптина пуст.), и совр. живописные портреты святого (худож. И. В. Гайдук, частное собрание).  
Лит.: Оптина Пустынь: [Буклет] / Оптина пуст. [Козельск], 1997. С. 19.

А. А. К.

**ИСААКИЙ** (Чернь; † после 1088, Киево-Печерский мон-рь), прп., Киево-Печерский, в Ближних пещерах почитающийся (пам. 14 февр., 28 сент. — в Соборе преподобных отцов, в Ближних пещерах почитающихся, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских и святых, в Малой России просиявших), пещерник.

**Источники.** Сведения об И. содержатся в сказании «О первых черноризах Печерских», к-рое читается в «Повести временных лет» (ПВЛ) под 6682 (1074) г. (нач.: «Стефану же предрежащу монастырь и блаженое стадо, еже бе совокупил Феодосий») и в *Киево-Печерском патерике*. В некоторых списках патерика повествование об И. выделено в самостоятельный рассказ — «Слово о святем Исакии печернице» (Древнерусские патерики. 1999. С. 77). Летописный вариант рассказа об И. является первоначальным: сравнение 2 версий показывает, что сказание было извлечено из ПВЛ и внесено в Киево-Печерский патерик без серьезных изменений (см.: *Бугославский С. А.* К вопросу о характере и объеме литературной деятельности прп. Нестора // ИОРЯС. 1914. Т. 19. Кн. 3. С. 171). Есть основания полагать, что краткий рассказ об И. находилсь в не дошедшем до нас Житии прп.



Прп. Исаакий Киево-Печерский, пещерник.  
Гравюра Л. Тарасевича.  
Патерик, или Отечник, Печерский.  
К., 1702 (РГБ)

Антония Киево-Печерского 2-й пол. XI в. В рассказе Киево-Печерского патерика «О блаженем Агапите лечици» агиограф *Поликарп*, обращаясь к киево-печерскому игум. *Акидину*,

пишет: «Якоже блаженный Нестер в Летописци написа о блаженных отцих: о Демнани, и Еремеи, и Матфеи, и Исакии, в Житии святого Антония вся си вписана суть жития их, аще и вкратце» (Древнерусские патерики. 1999. С. 42).

Летописный рассказ об И. (нач.: «Яко се бысть другии черноризецъ именемъ Исакии») представляет собой результат работы нескольких авторов. По мнению А. А. Шахматова, рассказ состоит из 2 одновременных частей. Первая (до слов: «Исакии же восприяв въздержанье паки жестоко») принадлежит автору Киево-Печерского свода 70-х гг. XI в. (т. н. Свода Никона); вторая (со слов: «Феодосью же преставлыцюся и Стефану в него место бывшю, Исакии же рече») — составителю Начального свода сер. 90-х гг. XI в. (Шахматов. 2001. С. 320–321). Л. Мюллер полагает, что существовало 2 рассказа об И. В первом, созданном вскоре после 1087 г., отстаивались идеалы монашеского общежития, во втором, возникшем вскоре после первого, — подвиг затворничества. На рубеже 1-го и 2-го десятилетий XII в. 2 рассказа были соединены в одно повествование автором, «который был больше историк, чем полемист». Мюллер допускает, что этим автором мог быть составитель ПВЛ, работавший ок. 1115 г. (Мюллер. 2003). По нашему мнению, рассказ об И., восходящий к древнему Житию прп. Антония Печерского, прошел 2 этапа редактирования. В сер. 90-х гг. XI в. с ним работал автор Начального свода, в нач. XII в. — составитель ПВЛ (см.: Артамонов. 2001. С. 23–24, 72–79). Мнение о одновременности создания рассказа об И. разделяют не все исследователи (см.: Чернин. 2005). Летописный текст об И. неоднороден в разных летописных сводах: в отличие от Лаврентьевской летописи в Радзивилловской и Ипатьевской летописях читается, что разбитый парализован И. в течение 2 лет не принимал ни воды, ни пищи. Эти сведения есть и в патериковом рассказе о святом.

**Биография.** И., носивший в миру имя Чернь, был богатым купцом из Торопца. Задумав стать монахом, он раздал имущество бедным и монастырям и отправился в Киев к прп. Антонию Киево-Печерскому, от которого принял постриг. И. стал затворником: надев власяницу и поверх нее шкуру козла, он поселился

в небольшой пещере («в кельици мале»), заложив вход. Пищей ему служила просфора, к-рую через маленькое окно ему каждое утро передавал прп. Антоний. Подвиг И. заключался в посте, ежедневных молитвах, поклонах и пении псалмов, он не отдыхал лежа, позволяя себе только сидеть. После 7-летнего затворничества И. подвергся тяжкому искушению. В пещеру затворника явились 2 прекрасных юноши, лица к-рых блистали как солнце, и сказали: «Исакие! Ве есве ангела, а се идеть к тебе Христос, пад, поклонися ему» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 192). Не распознав бесовского наваждения, затворник забыл перекреститься и поклонился духу тьмы в образе



стоился дара чудотворения, но, не желая славы, взял на себя подвиг юродства: начал досаждать игумену, братии и мирянам. Поселившись в пещере, в к-рой раньше подвизался прп. Антоний, он собирал к себе детей и одевал их в монашеские одежды, за что его подвергали наказанию игумен и родители детей. Подвижник постоянно терпел побои и холод. В течение 3 лет бесы пытались изгнать И. из пещеры, угрожая засыпать его землей. Они также являлись в облике медведей, волков, змей и др. существ, но всякий раз И. молился и осенял себя крестным знамением, и бесы исчезали. Последние годы жизни И. провел в особенно строгом воздержании. Когда святой очень сильно заболел, монахи перенесли его из пещеры в монастырь, где на 8-й

Погребение  
прп. Исаакія Киево-  
Печерского. Миниатюра  
из Радзивилловской летописи.  
Коп. XV в.  
(БАН. 34.5.30. Л. 114 об.)

день он скончался. Игумен Иоанн и братия погребли тело И. в Ближних (Антониевых) пещерах.

Спасителя. Получив власть над И., бесы заставили его плясать до потери чувств, затем едва живого оставили в келье. Утром монахи вынесли разбитого тяжелым недугом И. из пещеры. Нек-рое время за И. ухаживал прп. Антоний. После вынужденного переселения прп. Антония в Чернигов прп. Феодосий распорядился перенести больного в свою келью. И. не мог двигаться, говорить и слышать. В течение 2 лет прп. Феодосий заботился о больном. На 3-й год И. начал слышать и говорить, затем подниматься на ноги, его постепенно приучали к хождению в церковь, к самостоятельному приему пищи.

После выздоровления И. отказался от затворничества и принял послушание в монастырской поварне. Раньше всех святой приходил на богослужение и стоял неподвижно до окончания службы. Даже зимой в лютые морозы, когда из-за дырявой обуви его ноги примерзали к каменному полу церкви, он оставался неподвижен. После заутрени И. шел в поварню, где разжигал огонь, готовил дрова и воду. И. удо-

(Мощи в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры, ныне считающиеся останками И., по-видимому, таковыми не являются, поскольку проведенное в 80-х гг. XX в. исследование установило, что эти мощи принадлежат человеку, скончавшемуся в XI–XII вв. в возрасте 18–20 лет; см.: Дива пещер лаврских. С. 91, 92.)

Судьба И. для последующих поколений рус. монахов была свидетельством опасности для новоначальных иноков трудного подвига затворничества и необходимости прохождения в начале монашеского пути послушания в общем иноческом житии. В повествовании Киево-Печерского патерика о Никите затворнике (см. Никита, свт., еп. Новгородский) игум. Никон, пытаясь удержать молодого постриженника от ухода в затвор, ссылается на пример И.: «О чадо, несть ти ползы праздно сидети, понеже ун еси; уне ти есть, да пребудеши посреди братиа, да тем работаа, не погресиши мзды своея. Самовидец еси брата нашего святого Исакия печерника, како прелцен бысть» (Древнерусские патерики. 1999. С. 36). Со времени прп.

Феодосия для поселения в затворе необходимо было разрешение игумена, к-рое, как правило, получали уже опытные монахи.

**Почитание.** Начало местного почитания И. может быть отнесено к кон. XI — нач. XII в. Об этом свидетельствует наличие краткого повествования о святом в древнем Житии прп. Антония Киево-Печерского (2-я пол. XI в.), а также упоминание И. в числе 13 наиболее авторитетных Печерских отцов, изгнавших беса из Никиты затворника.

В каноне преподобным отцам Киево-Печерским, составленном *Мелетием Сирогом* ок. 1643 г., И. упоминается в 3-й песни: «Исакий, премногими страданиями низложивый диавольскую прелесть, Тя, Христе, молит избавити от тогожде искушений» (Дива печер лаврских. 1997. С. 146). В 1684–1690 гг., при киево-печерском архим. *Варлааме (Ясинском)*; в посл. митрополит Киевский), установлено празднование преподобным отцам Ближних пещер в 1-ю субботу по отдании праздника Воздвижения Креста Господня, тогда же была составлена служба Собору. Общецерковное почитание Печерским отцам установлено указами Святейшего Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно которым было разрешено печатать службы Киево-Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. И.) в общецерковные московские месяцесловы. С 1843 г. совершается празднование Собору всех Киево-Печерских святых и святых, в Малой России просиявших.

И. почитался в Торопце. В XIX в. в Благовещенской ц. бывш. Харитоновна Кудинского мон-ря под Торопцом хранились гроб И., привезенный из Киева купцом П. Абоконовым, и частица мощей святого, принесенная в обитель в 1711 г. игуменом Кудинского мон-ря Иосифом. Ист.: ПСРЛ. М., 2001<sup>р</sup>. Т. 1. Стб. 191–198; Т. 2. Стб. 182–189; *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. К., 1991<sup>р</sup>. С. 185–189; Описание о российских святых. С. 26; Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 77–80.

Лит.: СИСПРЦ. С. 24; Описание Киево-Печерской лавры. С. 105; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 226; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 18–19; *Заеринский*. Ч. 3. С. 188, № 2135; *Čyževskij D.* Studien zur russischen Hagiographie // Wiener Slavist. Jb. 1952. Bd. 2. S. 22–49; *Müller L.* Die Isakij-Erzählung der Nestor-Chronik // Orbis scriptus: FS f. D. Tschizewskij zum 70. Geburtstag. Münch., 1966. S. 560–571; он же (*Мюллер Л.*). Рассказ об

Исакии и сказание «что ради зовется Печерский монастырь» // ТОДРЛ. 2003. Т. 54. С. 66–69; *Подскальски Г.* Христианство и богословская лит-ра в Киевской Руси, 988–1237 гг. СПб., 1996<sup>2</sup>. С. 91, 278, 350; Дива печер лаврских. К., 1997 (по указ.); *Артамонов Ю. А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского // Средневековая Русь. М., 2001. Вып. 3. С. 5–81; *Козак Н. С.* Літописна оповідь про прп. Ісакія Печерника в контексті становлення «житія общего» в Києво-Печерській обительі // Могилянські читання, 2000 року: Зб. наук. праць. К., 2001. С. 161–169; *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших рус. летописных сводах // Разыскания о рус. летописях. М., 2001. С. 319–321; *Чернин С. Б.* Повествовательная структура Слова о черноризце Исакии в составе ПВЛ // Вестн. Удмуртского ун-та. 2005. № 7. С. 82–95.

Ю. А. Артамонов

**Иконография.** Иконописные подлинники по-разному описывают облик И. Так, согласно Строгановскому подлиннику кон. XVIII в., он «сед или надсед, в шиме или клубуке черном, брада Сергиева, разохата, ризы преподобническая, испод вохра» (БАН. Строг. № 66. Л. 319 об., «левая страна» 61-й). Выговский иконописный подлинник 3-й четв. XVIII в. дает краткую характеристику: «Сед, брада Зосимы Соловецкого» (РНБ. О.ХІІІ.І. Л. 59 об., под 14 февр.); в подлиннике 20-х гг. XIX в. сказано: «Надсед, брада на конце поострее Никоновы, на плечах клубук, риза преподобническая, руки присовокушил к сердцу, и с лестовкой» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 111 об., под 14 февр.). В руководстве для иконописцев В. Д. Фаргусова 1910 г. внешность И. описана следующим образом: «...типа русаго, телом очень худ от поста, волосы просты, борода средней величины, с большой проседью, во власянице, в убогой обуви и грубой убогой свите» (*Фаргусов*. Руководство к писанию икон. С. 185).

Самые ранние из известных изображений И., по-видимому, сохранились на миниатюрах из Радзивилловской летопи-

муса ему в образе Христа; бесовское игрище в келье И.; послушание И. в монастырской поварне; поимка ворона по желанию повара; беседа И. с игуменом; испытание в огненной печи; избавление И. от бесов с помощью крестного знамения; изгнание бесов в облике диких зверей; погребение И. игуменом прп. Иоанном и братней. На 3 первых миниатюрах, изображающих сцены Жития, в к-рых И. поддается бесовскому искушению, он показан без нимба.

На килографиях мастера *Илии*, выполненных для издания Киево-Печерского патерика, И. представлен дважды: на одной из иллюстраций и на рамке к титульному листу (Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661). Иллюстрация (Л. 147 об.; содержит подпись автора и дату создания — 1656) строится по схеме житийной иконы; в небольшом среднике на поезде с травами помещено ростовое фронтальное изображение святого в монашеских одеждах, с непокрытой головой. Он показан средовеком с небольшой клинообразной бородой, руки сложены на груди, на правой — длинные четки. Над изображением надпись: «Преподоб. Исакий Печерск». Вокруг помещено 6 сцен его Жития. С нек-рыми изменениями гравюра была повторена Леонтием Тарасевичем для издания патерика 1702 г.

На рамке к титульному листу патерика 1661 г. помещена композиция «Родословное древо Киево-Печерского монастыря». В центре изображены преподобные Антоний и Феодосий Киево-Печерские по сторонам Успенского собора Киево-Печерского мон-ря, из к-рого произрастает виноградная лоза, «процветшая» образами Печерских святых. Поясной образ И. в схимническом облачении помещен в одном из «цветков». Вариантами этой иконографии являются киевская гравюра 1643–1676 гг. работы мастера Акима (монограмма «АК») (ДМКДУ) и икона «Древо Киево-Печерских святых» 60-х гг. XVII в. из ц. Печерской иконы Божией Матери в Угличе (УИХМ). На иконе «Похвала Пресвятой

Послушание прп. Исаакія  
Киево-Печерского  
в монастырской поварне.  
Миниатюра  
из Радзивилловской летописи.  
Кон. XV в.  
(БАН. 34.5.30. Л. 113)



си кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 111 об.—114 об.). В «Повести об основании Печерского монастыря» И. посвящен развернутый цикл из 10 сюжетов: искушение И. 2 бесами, назвавшимися ангелами; поклонение И. бесу, явивше-

тери Рождественского мон-ря в Ростове (иконописец Бубнов; ГМЗРК) образ И. также помещен в левой части, в «цветке» древа.

На Печерской иконе Божией Матери с Киево-Печерскими святыми 1724 г.



Прп. Исаакий Киево-Печерский.  
Гравюра мон. Или. 1656 г.  
Патерик, или Отечник, Печерский.  
К., 1661. Л. 147 об. (РГБ)

письма игум. Корнилия (Уланова), происходящей из Ризоположенского монастыря в Суздале, И. показан в молении образу Коронования Божией Матери в облачном сегменте (ГВСМЗ). Его погрудное изображение как средовека помещено в левой части композиции вполоборота к центру, в 4-м ряду, между преподобными Варлаамом Киево-Печерским и Иоанном Многострадальным.

Едиличный поясной образ И. 40-х гг. XIX в. работы иером. *Иринарха* с учениками из мастерской Киево-Печерской лавры находится над мощами святого в Ближних пещерах. И. изображен в монашеском одеянии; он молод, без бороды, у него длинные темные волосы, руки с переплетенными пальцами сложены у груди в молении, на левом запястье висят четки. На небольшой иконе 2-й пол. XIX в., написанной в манере академической живописи (возможно, в Школе АХ в С.-Петербурге), И. изображен средовеком в схимническом облачении, с прижатой к груди десницей (ГИМ). Подчеркнуты аскетические черты лица — впалые щеки, заострившийся нос; небольшая светлая борода с проседью раздваивается на конце. Аналойная икона И. была написана М. И. Дикарёвым в 1888 г. в составе 235 минейных и праздничных икон для домового храма Мраморного (Константиновского) дворца в С.-Петербурге (местонахождение неизв.; *Басова М. В.* Минейные и праздничные иконы М. И. Дикарёва и И. С. Чирикова из домового храма Мраморного дворца в Петербурге: Создание, бытование, судьба // *Тр. ГМИР*. СПб., 2001. Вып. 1. С. 60).

На иконах и гравюрах Соборов Киево-Печерских святых И. представлен, как правило, в левой группе чудотворцев, за прп. Антонием Киево-Печерским, среди иноков, почивающих в Ближних (Анто-

ньевых) пещерах, крайним слева в 5-м ряду. Изображается старцем или средовеком в монашеском облачении, куколе: на иконе 2-й пол. XVIII в. (НКПИКЗ), на иконе посл. трети XVIII в. (1771 (?), ИркОХМ), на иконе кон. XVIII в. (собрание банка «Интеза», Палаццо Леони Монтанари, Виченца, Италия; см.: *Смирнова Э. С.* «Смотря на образ древних живописцев»: Тема почитания икон в искусстве Средневеков. Руси. М., 2007. С. 321), на иконе 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМИАР), на эмалевом образе 3-й четв. XIX в. из Нововалаамского монастыря (Финляндия), на иконе посл. четв. XIX в. из ц. Воздвижения Креста в Женеве (Швейцария). На иконе 2-й пол. XIX в. из частного собрания И. в правой части иконы, за прп. Феодосием Киево-Печерским, крайний справа в 4-м ряду («И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]). Примеры изображений И. в тиражной графике — гравюра на меди В. Белецкого (1751, РГБ), раскрашенные гравюры 1-й четв. и 1-й трети XIX в. (РГБ, ГЛМ), раскрашенная литография мастерской А. Абрамова 1883 г. (ГРМ); тонолитография 1893 г. и хромо-



Прп. Исаакий Киево-Печерский.  
Икона. 40-е гг. XIX в.  
Мастерская Киево-Печерского монастыря  
(Ближние пещеры Киево-Печерской лавры)

литография 1894 г. мастерской Киево-Печерской лавры (ГЛМ, РГБ), хромо-литографии кон. XIX — нач. XX в. (Почаевская Успенская лавра). Облик И. чаще всего не индивидуализирован.

В академической монументальной живописи XIX в. И. включен в группу подвижников XI в. в стенописи галереи рус. святых в Почаевской Успенской лавре (живопись в акад. стиле кон. 60-х —

70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Пансия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в. и ок. 2010), а также в число 34 Киево-Печерских святых в росписи 70-х гг. XIX в. юж. части зап. крыла храма Христа Спасителя в Москве худож. К. А. Горбунова (*Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч. Б. Споров]. М., 1996. С. 86). Изображение И. в трапезной части ц. во имя преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских Киево-Печерской лавры (нач. XX в., худож. И. С. Ижакевич) близко к его изображению на гравюре Тарасевича 1702 г. из Киево-Печерского патерика.

В составе Соборов русских святых И. представлен на созданных мон. *Иулианией* (Соколовой) иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г. нач. 50-х гг. (обе в росписи ТСЛ) и кон. 50-х гг. XX в. (СДМ) в группе Киево-Печерских святых вместе с преподобными Иоанном Многострадальным и Пименом; изображен в виде старца, с непокрытой головой; надпись на нимбе: «**П Исаакий 3**».

Образ И. как святого, почитаемого в Торопце, часто встречается в совр. иконописи Твери. На иконе с частицей мощей из освященной во имя И. церкви пос. Ст. Торона Западнодвинского р-на Тверской обл. представлено фронтальное поясное изображение святого в полном схимническом облачении. И. — старец с небольшой округлой бородой с проседью, левая рука у пояса, правая в молении у груди, раскрыта вовне; надпись: «Исаакий Торопецкий (Затворник Печерский)». Тот же извод повторен на совр. иконе «Собор святых, в земле Тверской просиявших» (ц. блж. Ксении Петербургской г. Твери), где И. (в рост) помещен в группе святых, происходящих из Торопца, рядом с блгв. кн. Александром Невским, позади свт. Тихона, Патриарха Московского и всея России. На иконе 90-х гг. XX в. «Собор Тверских святых» из тверского собора Св. Троицы («Белая Троица») И. представлен средовеком с непокрытой головой в верхнем ряду правой части композиции.

Лит.: *Ровинский*. Народные картинки. Т. 3. С. 621–633, № 1505–1520; Т. 4. С. 761–763, № 1505а, 1517; Иркутские иконы: Кат. / ИркОХМ; сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28; Радзивиловская летопись. СПб.; М., 1994. Т. 1: Факсим. воспроизв. рукописи. Л. 111 об.— 114 об.; Т. 2: Текст, исслед., описание миниатюр. С. 343–344; Рус. монастырь: Искусство и традиции: Альбом / ГРМ. СПб., 1997. С. 169; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 135–136; *Гончарук В. М., Кабанец Э. П.* Дереворит сер. XVII ст. «Родословие древо Киево-Печерского монастыря» как джерело з історії Печерської канонізації // *Могилянські читання*, 1999. К., 2000. С. 56–63; *Горстка А. Н.* Об иконе «Древо Киево-Печерских святых» Углича // ПКНО, 1999. М., 2000. С. 300–314; *он же*. Иконы Углича XIV–XX вв. М., 2006. С. 130–131, 190. Кат. 67. Ил. 110–111; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М.,

2001. С. 231–239; Иконы Ростова Великого. М., 2006<sup>2</sup>. С. 310–311. Кат. 88; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: Кат. / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006. С. 33–34; Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский; авт. статей: И. Л. Бусева-Давыдова. М., 2006; Иконы Владимира и Суздаля / ГВСМЗ. М., 2008<sup>2</sup>. С. 528–533. Кат. 111; Правосл. икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 116–117.

*И. Б. Вологодская*

**ИСАА́КИЙ**, сщмч. (пам. 20 нояб.) — см. в ст. *Нирса*, сщмч., и др. мученики Персидские.

**ИСАА́КИЙ** (Бобраков Иван Николаевич; 1865, дер. Остров Малоархангельского у. Орловской губ. — 8.01.1938, близ Тулы), прмч. (пам.



*Прмч. Исаакий (Бобраков).  
Фрагмент фотографии.  
1915 г. (архив Оптиной пуст.)*

26 дек., в Соборе новомучеников и исповедников Российских и в Соборе Оптинских старцев), архим. Из крестьянской семьи, его отец стал схимонахом *Оптиной в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пуст.* Иван научился в сельской школе чтению и письму. В 1884 г. поступил послушником в Оптину пуст. Нес клиросное послушание. 17 дек. 1897 г. определен в братию пустыни. 7 июня 1898 г. пострижен в монашество с именем Исаакий, 20 окт. того же года рукоположен во диакона. 24 окт. 1902 г., в день освящения Казанского собора *Шамординского Амвросиева в честь Казанской иконы Пресв. Богородицы мон-ря*, Калужский еп. *Вениамин (Муратовский)* рукоположил И. во иерея. После кончины прп. *Амвросия (Гренкова)* его духовником был старец прп. *Иосиф (Литовкин)*.

После смерти 30 авг. 1914 г. настоятеля Оптиной пуст. схиархим. Ксе-

нофонта (Клюкина) И. был избран новым настоятелем. 7 нояб. того же года назначен на должность с возведением в сан игумена, с 16 нояб. архимандрит (при перечислении настоятелей Оптиной пуст. И. нередко называют Исаакием II, чтобы отличать его от прп. *Исаакия (Антимовова)*). При И. в авг. 1915 г. обитель посетил свт. *Макарий (Невский)*, митр. Московский, в апр. 1916 г. — вел. кн. Дмитрий Константинович, кнж. Татьяна Константиновна и кн. Константин Константинович. С кон. 1913 г. в Оптиной пуст. на покое жил *Михей (Алексеев)*, бывш. еп. Уфимский. Формально он не участвовал в монастырском управлении, но оказывал на И. психологическое давление, отличаясь тяжелым характером. И. принадлежала инициатива объединить часовни над погребениями оптинских старцев в одно теплое помещение с крышей (проект не был осуществлен). По его же идее в Оптиной пуст. были подготовлены к изданию материалы для *Жития прп. Льва (Леонида) (Наголкина)* (напечатаны в 1917 в типографии Шамординской обители).

Во время первой мировой войны мон-рь помогал беженцам из Польши и Белоруссии, к-рым была отдана одна из монастырских гостиниц. Осиротевших детей расселили в др. гостинице, больных тифом поместили в больничный корпус, принимали также раненых солдат. Были сделаны пожертвования на нужды фронта, на епархиальный лазарет и т. д.

В 1916 г. И. был награжден орденом св. Анны 3-й степени.

С кон. 1916 г. в Оптиной ощущалась нехватка продуктов, во время войны постепенно сокращались ежедневные нормы выдачи хлеба, рыбы. В 1916–1917 гг. поступали многочисленные прошения бывш. оптинских монахов о возвращении в братию Оптиной пуст., все подобные просьбы были отклонены. По правилам Оптиной пуст. те, кто ранее по своему желанию покинули мон-рь, обратно не допускались. И., не принимая монахов, ссылался также на различные хозяйственные затруднения, связанные с войной: все здоровые и молодые послушники из Оптиной выбыли на войну (всего на фронт ушли не менее 105 чел.), в монастыре оставалось немало своих больных и престарелых братьев.

Революционные события 1917 г. были восприняты в мон-ре со скорбью.



*Прмч. Исаакий Оптинский.  
Фреска Казанской ц. Оптиной пуст.  
2004 г.*

*Иконописец мон. Мария (Левестан)*

В мае, а затем в июне в Калуге заседало чрезвычайное епархиальное собрание представителей клира и мирян. И. командировал иером. прмч. *Паптелеимона (Аржаных)* на 1-ю сессию. После того как собрание приняло ряд радикальных политических резолюций, напр. о национализации монастырских земель, на 2-ю сессию И. никого не послал. И. участвовал в *Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*

23 янв. 1918 г. Оптина пуст. была официально закрыта, но продолжила существование под видом сельскохозяйственной артели. В 1919 г. на территории мон-ря параллельно был открыт музей «Оптина пустынь». В том же году И. был на неск. недель заключен в тюрьму в Козельске. В 1923 г., в конце Великого поста, артель была распущена. И. был арестован, но почти сразу освобожден, отстранен от дел и изгнан из обители. Он благословил преподобноисп. *Никона (Беляева)* продолжать богослужения в Оптиной, иногда сам приходил служить (до авг. 1923). И. и мн. др. оптинские насельники жили в частных домах в Козельске. И. по праздникам служил в Георгиевском храме Козельска, иногда регентовал на клиросе. По воспоминаниям очевидцев, он хорошо пел и сам писал музыку. Оптинские монахи продолжали относиться к нему как к настоятелю. И. направлял достойных иеродиаконов и монахов для рукоположения и служения в сельские

храмы. После выхода «Декларации» 1927 г. Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*, И., как и большинство братии, сохранил верность митрополиту. В авг. 1930 г., накануне праздника Преображения, была арестована большая группа монашествующих Оптиной пуст. и Шамординского мон-ря, И. допрашивали в качестве свидетеля. В окт., после окончания следствия, И. переехал в г. Белёв Тульской обл. С нояб. 1930 г. жил в Казацкой слободе Белёва, посещал храм свт. Николая Чудотворца. В 1932 г. арестован ОГПУ г. Брянска по обвинению в «незаконной валютной операции» (по мемуарным свидетельствам, купил икону с драгоценным окладом), некоторое время содержался под стражей, осужден не был и продолжал жить в Белёве. К И. приезжали духовные дети, он вел переписку с оптинцами в изгнании, отвечал на вопросы, давал советы, особенно призывал к осторожности в разговорах с посторонними, благодарил Бога за ниспосланные скорби. В одном из писем в нояб. 1936 г. И. рассказывал о себе и своем келейнике мон. Мисаиле (Цубанике): «Здоровьем нельзя похвалиться, оба стали слабые,

Белёв, чтобы избежать гонений, по он ответил: «От креста своего не побегу!» — и остался в городе.

17 дек. 1937 г. арестован с мон. Мисаилом и др. оптинцами, священнослужителями и прихожанами Никольского храма в Белёве по делу спмч. *Никиты (Прибыткова)*, еп. Белёвского. И. вместе с др. арестованными обвинялся в «создании подпольного монастыря тихоновской ориентации, проводящего систематическую контрреволюционную деятельность» во главе с еп. Никитой.



Прмч. *Исаакий Оптинский*.  
Икона. 1996 г.  
(ризица Оптиной пуст.)

И. был заключен в белёвскую тюрьму; виновным себя не признал, лжесвидетельствовать отказался. В кон. дек. переведен в Тулу. 30 дек. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Тульской обл. приговорен к расстрелу вместе с 70 арестованными. Казнен, погребен в братской могиле. По устойчивому народному преданию, расстрелы в то время проводились в Тесницком лесу, на 162-м км Симферопольского шоссе, недалеко от Тулы. В нач. 90-х гг. XX в. на этом месте был установлен поклонный крест. 8 янв. 1996 г. оптинские монахи отслужили там панихиду по И., с тех пор ежегодно служатся панихиды по всем расстрелянным. В 2001 г. была заложена часовня.

26 июля 1996 г. И. был прославлен в Соборе Оптинских старцев в лике местночтимых святых, на Архиерейском юбилейном Соборе 2000 г. — общецерковно. Житие И.

издал в 1996 г. В. В. Афанасьев. В документах, поданных на канонизацию, а также в лит-ре ошибочно указывалась фамилия И. Бобриков. В формулярных списках монашествующих Оптиной пуст., в документах из архивов УФСБ фамилия И. — Бобраков, в метрических книгах Орловской губ. зафиксировано, что в дер. Остров проживали гос. крестьяне с фамилией Бобраковы. Арх.: РГБ ОР. Ф. 213. К. 1. Ед. хр. 2. Л. 215 об.; Ед. хр. 3. Л. 336 об.— 337, 409 об.— 410, 503, 581 об.— 582, 690 об.— 691; К. 11. Ед. хр. 6. Л. 34 об.; ГА Калужской обл. Ф. 33. Оп. 3. Д. 1666. Л. 111; Д. 1833. Л. 109; Д. 1966. Л. 93; Д. 2159. Л. 130; Д. 2446. Л. 103; Ф. 903. Оп. 1. Д. 304. Л. 2 об.— 3; Архив УФСБ РФ по Калужской обл. Д. П-13910; Архив УФСБ РФ по Тульской обл. Д. П-9953; Архив Оптиной пуст. Фонд новомучеников и исповедников.

Лит.: *Анна (Соколова-Исакова)*, мон. Дневник очевидца // Вести. РХД. 1976. № 117. С. 48–57; *Ильюшина Л. А.* О мученической кончине Оптинского старца Исаакия П // Глаголы жизни. М., 1992. № 2. С. 70–71; *Лукьянов Е.* Последний настоятель «старой» Оптиной // Там же. С. 66–70; *Афанасьев В. В.* Житие спмч. архим. Исаакия. Козельск, 1996; *Мария (Добромыслова)*, мон. Житие оптинского старца Никона. Козельск, 1996; Житие прмч. Исаакия (Бобривова), старца Оптинского // Преподобные старцы Оптинские: Жития и наставления. Козельск, 2002. С. 487–505; *Амвросия (Оберучева)*, мон. История одной старушки: Очерки из многолетней жизни одной старушки, к-рую не по заслугам Господь не оставлял Своею милостью и к-рая считала себя счастливой всегда, даже среди самых тяжелых страданий. М., 2006; Испытание верности Богу: Братия Оптиной пуст. в период гонений: Новые док-ты // Оптинский альманах. 2007. Вып. 1. С. 52, 59, 88–91, 112–113; Оптина пустынь: Годы гонений. Кн. 1: Жития новомучеников и исповедников. Избр. письма из заключения преподобноисп. Рафаила / Сост.: игум. Дамаскин (Орловский). Козельск, 2007. С. 18; Летопись скита во имя св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пуст. / Сост.: мон. Марк (Хомич). М., 2008. Т. 2.

Мон. *Платон (Рошков)*,  
Г. М. *Запальский*

**Иконография.** Сохранилось неск. фотоснимков И. 1-й трети XX в. (архив Оптиной пуст.), послуживших основой для иконописцев при разработке образа святого. Наиболее известна оплечная фотография, где И. запечатлен в рясе, клобуке и с наперсным крестом. И. присутствует среди оптинской братии на коллективной фотографии, сделанной во время визита свт. Макария (Невского) в Шамординский приют (1915, архив Оптиной пуст.).

В ризице Оптиной пуст. находится икона-пядница (1996), на к-рой И. написан в рост, в монашеском облачении (ряса, мантия со скрижалями) и клобуке, с наперсным крестом. У него правильные черты лица, пряди волос той же длины, что



Прмч. *Исаакий Оптинский*.  
Роспись ц. арх. Михаила  
Иоанно-Предтеченского скита  
Оптиной пуст. Мастер А. А. Патраков.  
2010 г.

ощущается оскудение во всем необходимом для прожития, ну что ж делать, за все слава Богу» (Испытание верности Богу. 2007. С. 113). Духовные дети предлагали И. покинуть

и разделенная надвое борода, выбиваются из-под клобука. В правой руке святой держит крест, левой опирается на посох.

Те же иконографические черты повторяются на большинстве изображений И., включенных в настенные росписи Оптиной пуст.: св. ворот Иоанно-Предтеченского скита (2001, Ю. Н. Захаров), Казанской ц. (в руках крест и четки; 2004, мон. Мария (Левестан)), алтаря Владимирской ц. (с непокрытой головой; 2005, инок Алипий (Подковырин)), ц. арх. Михаила Иоанно-Предтеченского скита



Исп. Никон и прмч. Исаакий Оптинские. Роспись св. ворот Оптиной пуст. 2006 г. Мастер Ю. Н. Захаров

(в арке между столбами; 2010, А. А. Патраков). На св. воротах мон-ря преподобномученик изображен вместе с исп. Никон Оптинским (Ю. Н. Захаров, 2006, техника альсекко).

И. изображается в правой части композиции на иконах «Собор Оптинских старцев» 80-х — нач. 90-х гг. XX в. (Введенский собор Оптиной пуст.), 1996 г. (Т. А. Мушкетова (Смирнова), Владимирская ц. мон-ря), 1997 г. (игум. Ипатий (Хвостенко) и Димитрий (Ермолаев), Казанская ц. мон-ря). Подобные иконы писались в мастерских Оптиной пуст. И. В. Кобрановой, Н. В. Радаевой и др. (напр., икона в Преображенской ц. монастыря, 2006) и в иконописной школе МДА (2006, Н. В. Масюкова, частное собрание; см.: Традициям верны: Работы учащихся, выпускников и преподавателей Иконописной школы при МДА / Авт.-сост.: архим. Лука (Головков). Серг. П., 2010. С. 65).

Образ И. встречается среди изображений оптинских старцев, нарисованных пером мон. Марией (Добромысловой) (50–60-е гг. XX в., Оптина пуст.). Существуют совр. живописные и графические портреты святого, созданные на основе его фотографий (Оптина пуст., частные собрания).

Лит.: Оптина Пустынь: [Буклет] / Оптина пуст. [Козельск], 1997. С. 26.

Э. П. И.

**ИСАА́КИЙ**, мч. Иерусалимский (пам. визант. 21 окт.) — см. в ст. *Иерусалимские мученики*.

**ИСАА́КИЙ** [Исихий; греч. Ἰσαάκιος], патриарх Иерусалимский (600/1–608/9), преемник патриарха Амоса (594–600/1). Согласно визант. историографической традиции, отраженной в Хронографии свт. *Никифора I*, патриарха К-польского, И. был 59-м патриархом Иерусалимским и занимал кафедру 8 лет. Срок пребывания И. на кафедре не вызывает сомнений у прп. *Феофана Исповедника* и *Евтихия*, патриарха Александрийского. Однако последний ошибочно считал, что И. занимал Патриарший престол с 7-го по 15-й год правления имп. *Маврикия*, т. е. с 589 по 597 г. (*Eutych. Annales* // PG. 111. Col. 1078). Точные даты восстановления являются из текста послания папы Римского свт. *Григория I Великого* к И. Оно датировано IV индиктом (600/1) и является ответом на синодику И., в которой тот извещал папу о том, что он возведен на Иерусалимскую кафедру. Эти сведения подтверждает и *Феофан Исповедник*, датируя начало Патриаршества И. 19-м годом правления имп. *Маврикия* (600/1).

Синодика И. не сохранилась, однако о проблемах, стоявших перед И. в годы Патриаршества, можно судить по ответу папы Григория I. Его послание начинается общими рассуждениями о том, что Церковь Господня подобна Ноеву ковчегу, вне которого нет спасения, а также похвалой И. и его истинно правосл. вере. Затем папа Григорий I переходит к вопросу о *симонии* в Иерусалимской Церкви. По его сведениям, никто не может без мзды достичь высокого положения в церковной иерархии. Папа призывает И. искоренить этот порок и бороться с еретиками, заручившись поддержкой императора, но при этом не забывать о снисходительности к раскаившимся в своих поступках.

В большинстве древних памятников имя патриарха фигурирует в форме *Исакий* (реже *Исаакий*). По неизвестным причинам в «Церковных анналах» кард. Цезарь *Бароний* называет его *Исихием*. Впосл. именно в такой форме имя патриарха стало употребляться в лит-ре (*Le Quien. OC. 1958. T. 3. P. 248–249*).

Ист.: *Greg. Magn. Reg. epist.* // PL. 77. Col. 1164–1167; *Niceph. Const. Chronogr.* P. 126; *Theoph. Chron.* P. 281.

Лит.: *Pfapbrochius* / *D. Tractatus praeliminaris de episcopis et patriarchis Sanctae Hierosolymitanae Ecclesiae* // ActaSS. Mai. T. 3. P. XXIX; *Venables E. Hesyehus* (12) // DCB. T. 3. P. 10; *Fedalto. Hierarchia.* 1988. Vol. 2. P. 1001.

Д. В. Зайцев

**ИСАА́КИЙ** (Борискович; † 30.12.1643, Межигорский Преображенский мон-рь (находился близ совр. с. Нов. Петровцы Киевской обл., Украина)), еп. Луцкий и Острожский *Западнорусской митрополии* (1621–1633). О ранних этапах биографии И. сохранилось его свидетельство в письме патриарху Московскому и всея Руси *Филарету* от 22 авг. 1622 г. И. писал, что в течение 7 лет он был учеником Александрийского патриарха *Мелетия I Пигаса* (занимал кафедру в 1590–1601, в 1597–1598 также являлся местоблюстителем К-польского престола) и был рукоположен последним во диакона. В 1600 г. из Александрии И. совершил путешествия в Иерусалим, где встречался с патриархом *Софронием V*, и в Антиохию, где был принят патриархом *Иоакимом VI*, присутствовал при кончине патриарха *Мелетия* в сент. 1601 г. И. был рукоположен во иерея ближайшим учеником и преемником *Мелетия* на Александрийской кафедре *Кириллом I Лукарисом*. И. также писал патриарху *Филарету* о том, что провел 15 лет на *Афоне*.

Исследователи отождествляют И. с *Исаакием*, степанским архимандритом, принявшим участие в Брестском правосл. Соборе 1596 г. (см. *Брестская уния*). Такое отождествление представляется обоснованным, поскольку известно о более поздних тесных связях И. со Степанским Михаило-Архангельским мон-рем (существовал в окрестностях пос. Степань Ровненской обл., Украина). Возможно, И. вернулся в Речь Посполиту в 1594 г., когда *Мелетий Пигас* отправил туда со своим посланием *Кирилла Лукариса*. Степанский мон-рь принад-

лежал к числу обителей, находившихся под патронатом кн. *Константина Константиновича* Острожского и предназначенных для проживания в них правосл. вост. иерархов, приезжавших по приглашению князя из Османской империи и др. стран. Настоятелем Степанского мон-ря И. являлся до 1599 г., т. к. 30 сент. 1599 г. по распоряжению князя Острожского обитель была передана прибывшему в его владения в 1596 г. и оставшемуся на Волыни Белградскому митр. Луке Сербину.

В 1599 г. И. как игумен дубенского Преображенского мон-ря (существовал в г. Дубно, совр. Ровненской обл.) и представитель князя Острожского принял участие в съезде православных и протестантов в Вильно, на к-ром рассматривался вопрос о совместной борьбе против католич. прозелитизма (*Kempa T. Wobec Kontrreformacji: Protestanci i prawoslawni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w 1-j poł. XVII w. Toruń, 2007. S. 158*).

Когда кн. Константин Константинович по совету Мелетия Пигаса и Кирилла Лукариса решил превратить Дерманский Троицкий муж. монастырь (см. *Св. Троицы жен. монастырь* в с. Дермань (совр. Ровненская обл.)) в центр духовного образования (монахи должны были, в частности, учиться там греч. и лат. языкам под руководством клириков Вост. Церкви), он поставил 5 июля 1602 г. во главе этой обители И. Для установления в мон-ре общежительного устава И. прибег к помощи ранее подвизавшегося на Афоне прп. *Иова (Княгиницкого)* (об этом сообщается в Житии прп. Иова, где И. назван святогорцем). В годы настоятельства И. в Дерманском мон-ре был выполнен ряд переводов с греческого, в т. ч. перевод на прбсту мову сочинения Филадельфийского митр. Гавриила *Севера* «Синтагматон о семи святых таинствах», осуществленный острожским иеродиаком Кириилом. Трудом И. в Дерманском монастыре была устроена типография, в которой напечатаны «Лямент дому княжат Острожских» (после 2 дек. 1603), Октоих (апр. 1603 – сент. 1604) и послание Мелетия Пигаса к униат. митр. Ипатию *Потею* (6 февр. 1605). В Октоихе И. назван протосинкеллом Александрийского патриарха. Экземпляр Октоиха И. пожертвовал 15 февр.

1605 г. *Львовскому братству*, сделав вкладную запись на церковнослав. и греч. языках (ЛИМ. № 28; *Свенцицкий И. С.* Описание музея Ставропигийского института во Львове. Львов, 1908. С. 50–54). И. подписался в книге как игумен Дерманского мон-ря, это последнее упоминание его в такой должности. Вероятно, ок. 1605 г. И. вместе с прп. Иовом (Княгиницким) покинул Дерманский мон-рь, тогда же из Дермани в Острог была переведена типография. 13 февр. 1608 г. князь Острожский назначил настоятелем обители архим. *Исаию (Балабана)*.

В 1614 г. И. находился на Афоне, написанное в этом году послание он подписал как «бывший проигумен дерманский». В 1617 г. И. жил на Волыни, являлся настоятелем расположенного на острове на р. Стырь Черницкого Преображенского монастыря (бывш. с. Черничицы, ныне окраина Луцка, Украина) и как настоятель этой обители вступил в созданное в 1617 г. луцкое Крестовоздвиженское братство. В 1617–1618 гг. упом. черницкий игум. Герасим (Микулич), с нач. 1620 в документах И. вновь фигурирует как настоятель Черницкого монастыря. Когда в марте 1620 г. в Киев приехал Иерусалимский патриарх *Феофан IV*, И. от Луцкого братства обратился с просьбой благословить освящение строившейся братством ц. Воздвижения Креста Господня. Патриарх не только дал благословение, но и сделал храм и братство ставропигиальными.

11 янв. 1621 г. в Белой Церкви И. был хиротонисан патриархом *Феофаном* во епископа Луцкого и Острожского. Сведений об архипастырской деятельности И. не сохранилось. По-видимому, в нач. 20-х гг. XVII в. существовал план образования из юго-зап. приходов и монастырей правосл. Луцкой епархии Острожской и Дубенской епископии: в 1623–1624 гг. настоятель Преображенского мон-ря в Дубно Мукачевский еп. *Сергий (Тисмянский)* имел титул «прономий епископии Острожской и Дубенской» (см.: *Петровговский В., свящ.* Бывшие правосл. монастыри в г. Дубне, основанные князьями Острожскими // *Волынские ЕВ.* 1880. № 28/29. С. 1284; ранее, в 1609–1610, еп. *Сергий* жил в Степанском мон-ре). Вероятно, этот план не был реализован из-за смерти еп. *Сергия* в 1624 г., тогда, по

словам И., началось «утеснение великое» православных со стороны униат. Луцкого еп. *Иеремии Почапковского* и И. был вынужден искать убежище в Киеве. Ранее в письме Московскому патриарху *Филарету*, написанном 22 авг. 1622 г. в *киевском Златоверхом во имя арх. Михаила монастыре*, И. жаловался на усиление гонений против православных в Речи Посполитой и просил патриарха принять и «пожаловать» его в рус. столице.

В авг. 1624 г. Киевский митр. *Иов (Борецкий)* направил И. в Москву с важной миссией. Вместе с «протосинкеллом Памвой» (вероятно, заведовавший киево-печерской типографией иером. *Памва (Берында)*, к-рый с 1620 имел титул «протосинкелл Иерусалимского патриаршего трона») Луцкий епископ должен был просить о помощи для западнорус. правосл. духовенства и выступивших против властей Речи Посполитой казаков, в крайнем случае об убежище в России для правосл. епископов и войска Запорожского. В авг. И. приехал в Путивль, но лишь в окт. он смог поехать в Москву, 4 янв. 1625 г. его принял царь. Приему предшествовала тайная беседа архiereя с дьяком И. Грамотиным, во время которой И. изложил свое поручение. Царю он поднес принесенный с Афона крест со св. мощами и часть мощей вмц. *Варвары*. 10 февр. его принял патриарх *Филарет*, которому И. поднес греч. кн. «*Фикарис*» — сборник житий св. отцов. Во время беседы с кн. И. Б. Черкасским и дьяком *Грамотиным* 14 янв. 1625 г. И. заверял, «что у них та мысль крепка, что они все государьской милости ради и под государевою рукою быти хотят». Однако после беседы рус. политики пришли к выводу, что на Украине почва для таких перемен не подготовлена и Россия не может начать войну. За время пребывания в Москве И. неоднократно получал «жалованье» от царя и патриарха. По его просьбе ему были выданы книги для монастыря (по-видимому, Степанского): на престольное Евангелие, Апостол, Октоих, Триоди Цветная и Постная, Служебник. По мнению И. Мыцко, при содействии И. в Москву переселился бывш. настоятель Дерманского мон-ря игум. *Рафаил (Жиморский)*.

11 марта 1627 г. И. как епископ Луцкий и Острожский, строитель

Степанского монастыря, фигурирует в документе о закреплении за ним в собственность всего движимого и недвижимого имущества обители, инвентарная опись к-рого была утверждена владельцем мест. Степань кн. А. Золотолинским. Степанский мон-рь, вероятно, был резиденцией И. на Волыни. В 1628 г. И. присутствовал на собрании епископов, прошедшем в имении Киево-Печерского мон-ря с. Гродек (ныне Городок Ровненской обл.), на к-ром разбирались составленная архиеп. Мелетием (Смотрицким) записка о догматических различиях между правосл. и католич. Церквами, участвовал в Соборе в Киеве, где была осуждена написанная Мелетием «Arologia re-grinathey du kraiów wschodnych» (Апология путешествия на Восток). На Киевском Соборе 1629 г., где должен был рассматриваться вопрос о проведении общего с униатами Собора, И. не был, но прислал в Киев письма, в к-рых предлагал не предпринимать никаких шагов без санкции сейма и К-польского патриарха. В сообщении об этих письмах И. назван патриаршим экзархом.

Незадолго до смерти митр. Иов (Борецкий; † 2 марта 1631) написал завещание, в к-ром назначил своими душеприказчиками архим. Киево-Печерского мон-ря св. Петра (Могила) и И. Как сообщил позднее в Москву брат митр. Иова Андрей, И. вместе с монахами Михайловского Златоверхого мон-ря завладел имуществом покойного. Вскоре после смерти митр. Иова его брат Порфирий был посажен в тюрьму, др. брат — Андрей утратил свое имущество. У Андрея хранились важные документы — грамоты вост. патриархов, призывавших войско Запорожское перейти под власть царя. И. забрал грамоты и отдал Петру (Могила), так что к казакам они не попали. И. с Киевским митр. Исаией (Копинским) и титулярным Смоленским еп. Авраамием Греком (бывш. епископ Стагонский и Метеорский) утвердил соглашение между архим. Петром (Могилой) и Киевским братством об объединении Могилянской и братской Богоявленской школ: 30 дек. 1631 г. был подписан акт об условиях объединения, 5 янв. 1632 г. — соглашение о процессе объединения. В авг. 1632 г. И. и митр. Исаия (Копинский) присутствовали на раде запорожских казаков в Черняховской Дубраве.

Как и др. поставленные Иерусалимским патриархом Феофаном западнорус. епископы, И. утратил кафедру после заключения в нояб. 1632 г. соглашений о легализации православных в Речи Посполитой. По-видимому, И. жил в Киево-Печерском монастыре, в марте 1633 г. он имел титул «епископ Луцкий и Острожский, на тот час строитель и наместник монастыря Печерского» (ПВКДА. Т. 2. С. 3). Как представитель киевского духовенства И. 30 дек. 1633 г. подписался под актом избрания Филофея (Кизаревича) игуменом киевского Пустынно-Николаевского мон-ря. 3 дек. 1632 г. бывш. Луцкий епископ участвовал в избрании Петра (Могила) на Киевскую митрополичью кафедру, 28 апр. 1633 г. — в поставлении митрополита, совершенном во Львове. 20 марта 1633 г. И. вместе с Петром (Могилой) заверил «акт элекции» (избрания) правосл. Перемышльского и Самборского еп. Сильвестра (Гулевича), поддержанного православной шляхтой Перемышльской земли (Довбищенко М. В. Волинська шляхта у релігійних рухах. К., 2008. С. 169). И. принимал участие в Киевском Соборе 1640 г. На заседании 11 сент. он обсуждал вместе с Петром (Могилой) вопрос, где находятся души праведных: в земном раю (как думал И.) или на небе (как считал митрополит), после долгого спора решили узнать мнение К-польского патриарха. В конце жизни И. находился в Межигорском в честь Преображения Господня мон-ре под Вышгородом, где и скончался.

#### Б. Н. Флора

И. Мышко и Я. Исаевич атрибутируют И. анонимные записки о паломничестве на Св. землю «Се же путешествие (до) святого града Иерусалима, и Гроба Господня, и всех предел иерусалимских, и обоих пол Иордана и Помория». Автор посвятил свой труд Львовскому еп. Геддеону (Балабану), назвав его «милостивейшим господином» и «экзархом святейшаго престола». Сочинение, по-видимому, было написано между 1600 г., когда И. находился на Св. земле, и 1607 г., когда умер еп. Геддеон. Сочинение начинается с описания иерусалимских святынь, затем следуют краткие повествования о р. Иордан, Вифлееме, лавре св. Саввы Освященного, Мамврийском дубе и об Эммаусе. Автор ничего не сообщает о себе и своих спутниках.

П. Кралюк высказал мнение, что И. был причастен к составлению сб. «Советование о благочестии». В его состав вошли документы, связанные с состоявшимся в 1621 г. по благословению Киевского митр. Иова (Борецкого) при вероятном участии И. Собором правосл. духовенства и дворянства Волынского воеводства. Составителями сборника могли быть члены луцкого Крестовоздвиженского правосл. братства, в архиве к-рого документ был обнаружен. Мн. соборные рекомендации носят следы влияния сочинений Иоанна (Вишенского), с к-рым, как и с Иовом (Княгиницким), И. поддерживал контакты. Одно из постановлений Собора предписывает пригласить с Афона в Западнорусскую митрополию «преподобных мужей россов, меж ипыми блаженных Киприяна и Иоанна пореклом Вишенского, и прочих тамо обретающихся, в житии и богословии цвитуших» (Советование о благочестии. 1845. Т. 1. С. 224, 247–248). Возможно, это постановление связано с И., долгие годы жившим на Афоне и знавшим местных рус. насельников.

#### В. Г. Пидгайко

Соч.: Письмо патриарху Филарету // Кулиш П. А. Материалы для истории воссоединения Руси. М., 1877. Т. 1. С. 132–134; Се же путешествие (до) святого града Иерусалима, и Гроба Господня, и всех предел иерусалимских, и обоих пол Иордана и Помория // Лит. сборник, издаваемый Галицко-русской матицей. Львов, 1871. С. 99–125.

Арх.: РГАДА. Ф. 52 (Сношения с Грецией). № 10, 1624 г.; Ф. 124 (Малороссийские дела). № 1, 1625 г.; ЦГИАК. Ф. 25. Оп. 1. Д. 50. Л. 434–436; Ф. 223. Оп. 1. Д. 688. Л. 10 об. Ист.: Рус. ист. сб. ОИДР. М., 1839. С. 247; Советование о благочестии // ПВКДА. 1845. Т. 1. № 32. С. 224–251; Т. 2. № 5, 7; Т. 4. Отд. 1. С. 34–39; ПСРЛ. 2003. Т. 40. С. 157; АЗР. Т. 4. № 231; Т. 5. № 12; АрхЮЗР. 1872. Ч. 1. Т. 5. № 1; Зоря Галицкая яко альбум на год 1860. Львов, 1860. С. 228; РИБ. Т. 3. Кн. 3. Стб. 25, 31; Т. 4. Стб. 634–635; Голубев С. Т. Киевский митр. Петр (Могила) и его сподвижники. К., 1883. Прил. С. 314, 315, 334, 396; Грушевский М. С. Історія України—Руси. К.; Львів, 1909. Т. 7. С. 523–524; Жукович П. Н. Мат-лы для истории Киевского и Львовского Соборов 1629 г. СПб., 1910. С. 13; Broniewski M. Ekthesis abo Krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastrnym, Synodzie w Brześciu Litewskim. Włocław, 1955. S. 68; Заборовский Л. В., Захарьина Н. С. Из документов по истории русско-укр. взаимоотношений нач. 30-х гг. XVII в. // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7. С. 166–168.

Лит.: Максимович М. В. Воспоминание о еп. Исаакии (Борисковиче) // Киевские Ев. 1865. № 4. Отд. 2. С. 146–149; Голубев С. Т. История КДА. К., 1886. Вып. 1. С. 71; Chodynicki K. Boryskowiec Izaak // Polski słownik biograficzny. Kraków, 1937. Т. 2. S. 358–359; Исаевич Я. Д.

Новые мат-лы об укр. и белорус. печатниках 1-й пол. XVII в. // Книга: Исслед. и мат-лы. М., 1977. Сб. 34. С. 149–154; *Мицько И. З.* Дерманский культурно-просветительный центр и его участие в идеологической борьбе на Украине (70-е гг. XVI в.—30-е гг. XVII в.) // Федоровские чт., 1978. М., 1981. С. 50; *он же (Мицько)*. Острозька слов'яно-греко-латинська академія. К., 1990. С. 84, 96; *Кралюк П. М.* Луцьке Хрестовоздвиженське братство. Луцьк, 1996. С. 25–28, 43–44; *он же*. «Совітованіе о благочестіи»: Контекст, ідеї, автор // Філологічні студії. Луцьк, 1997. Вип. 2. С. 81–87; *Ясіновський А. Ю.* «Синтагматіон про сім святих тайн» Гавриїла Севера в контексті грецько-українських культурних та релігійно-політичних зв'язків кінця XVI — початку XVII ст.: АКД. Львів, 2003.

**ИСАА́КИЙ** (Виноградов Иван Васильевич; 12.02.1895, С.-Петербург — 12.01.1981, г. Елец Липецкой обл.), архим., духовный поэт, почитаемый старец. Из семьи сельских учителей. С раннего детства проводил много времени в храме, отец был регентом, мать пела в церковном хоре. После окончания 3-летней школы в дер. Хотыницы Ямбург-



Архим. Исаакий (Виноградов).  
Фотография. Кон. 40-х гг. XX в.

ского у. С.-Петербургской губ. учился в 1-м реальном уч-ще в С.-Петербурге (1905–1913), затем поступил в СПбДА. 22 окт. 1914 г. посвящен в стихарь. После 2-го курса академии призван на военную службу и направлен на учебу во Владимирское пехотное уч-ще в Красном Селе Царскосельского у. Петроградской губ. В окт. 1916 г., по окончании ускоренного курса обучения, произведен в прапорщики. Направлен на Румынский фронт. Был ранен, после госпиталя вернулся в строй, занимал должность командира роты. Весной 1918 г. в составе отряда полковника М. Г. Дроздовского (впосл. генерал)

участвовал в походе из Ясс до Новочеркаска. С мая того же года воювал в составе армии ген. А. И. Деникина. Был произведен в штабс-капитаны, служил адъютантом командира Дроздовского полка (впосл. дивизия) ген. А. В. Туркула. Был дважды ранен в боях, перенес тиф. Одновременно с военной службой состоял псаломщиком при штабной походной церкви. Писал стихи, стал автором текстов неск. песен дроздовцев («Полковник Жебрак», «Похоронный марш павшим у Белой Глины» и др.), однако в основном его творчество было посвящено глубоким размышлениям о духовной жизни («Я рыцарь и монах», «Разговор мирского человека с желающим идти в монахи»). В это время дал себе обет, если останется в живых, принять монашеский постриг.

В 1920 г. эвакуирован из России вместе с белыми войсками. Находился в лагере на Галлипольском п-ове, потом жил в Румынии, в сент. 1921 г. переехал в Болгарию, где работал на шахте, шеточной фабрике, в сельском хозяйстве. Весной 1926 г. по благословению Пражского еп. *Сергия (Королёва)*; впосл. архиепископ) поступил в открывшийся в Париже *Православный богословский ин-т прп. Сергия Радонежского*, был принят сразу на 2-й курс. 20 февр. 1927 г. пострижен митр. *Евлогием (Георгиевским)* в монахи с именем Исаакий в честь прп. Исаакия Далматского. 24 февр. рукоположен митр. Евлогием во диакона. 1 июля 1928 г., по окончании Богословского ин-та, рукоположен митр. Евлогием во иерея и определен к храму во имя свт. Николая Чудотворца в Праге. Стал ближайшим помощником еп. Сергия (Королёва). Пользовался большой любовью и уважением прихожан. Посещал с пастырскими поездками рус. общины в др. городах Чехословакии. Преподавал Закон Божий в пражской рус. гимназии, занимался организацией детского летнего лагеря. Читал лекции по богословию и нравственному воспитанию. Участвовал в объединении рус. офицеров в эмиграции — Русский общевоинский союз (РОВС), читал лекции на организованных РОВС курсах.

15 февр. 1933 г. возведен митр. Евлогием в сан игумена, 14 янв. 1936 г. — в сан архимандрита. В том же году стал настоятелем новопостроенного храма в честь Успения Пресв. Бого-

родицы на Ольшанском кладбище Праги. Во время второй мировой войны призывал паству к сбору пожертвований для рус. населения, скрывал от оккупационных властей евр. семьи, помогал бежавшим военнопленным. В янв. 1944 г. избран главным священником РОВС. После вступления в мае 1945 г. в Прагу советских войск отслужил вместе с еп. Сергием благодарственный молебен. Отказался выехать в англо-амер. оккупационную зону. Был арестован в Праге органами контрразведки СМЕРШ и 24 мая вывезен в СССР и заключен в тюрьму НКВД № 4 во Львове. И. был обвинен в том, что, «проходя службу в армии Деникина и Врангеля, принимал непосредственное участие в боях с Красной Армией. Состоял членом «Галлипольского землячества», а затем РОВС. За заслуги перед русской эмиграцией был назначен главным священником РОВС, читал лекции на Высших военных курсах. На протяжении 24 лет систематически проводил среди эмигрантов и народов Европы активную контрреволюционную деятельность, направленную на свержение Советской власти». На допросах не скрывал, что говорил в проповедях о гонении на Церковь в СССР: «Советское правительство без всяких оснований закрывает церкви... Десятки епископов и сотни священников расстреляны без следствия и суда, а тысячи сосланы на Соловки и подвергаются невиданным издевательствам». Однако заявил, что со времени войны и изменения в СССР отношения к Церкви он больше не является противником советской власти. Постановлением военного трибунала Львовского военного округа от 27–30 июля 1945 г. за «активную контрреволюционную деятельность» приговорен к 10 годам ИТЛ.

С сент. 1945 г. отбывал срок заключения в Карагандинском ИТЛ в отд-нии на ст. Карабас и в с. Долинском (Долинка). В лагере голодал, работал копальщиком могил для умерших заключенных, каждый раз при погребении мысленно служил литию об упокоении их душ. После обращений Патриарха *Алексия I* и еп. Сергия (Королёва) о помиловании Военная коллегия Верховного суда СССР определением от 5 февр. 1946 г. отменила приговор в отношении И., поскольку он «во время Великой Отечественной

войны не оказывал помощи немецко-фашистским захватчикам, а его прошлая враждебная деятельность против СССР перестала представлять опасность». 3 мая того же года И. был освобожден из лагеря, но ему запрещался выезд за пределы Казахстана. Жил в Актюбинске под надзором властей, служил в местной церкви пономарем, затем священником. После встречи с посетившим Актюбинск Алма-Атинским архиеп. священноисп. *Николаем (Могилёвским;* в посл. митрополит) в 1947 г. И. был переведен в Алма-Ату и назначен настоятелем храма в честь Казанской иконы Божией Матери. С 1948 г. настоятель кафедрального алма-атинского собора во имя свт. Николая Чудотворца, член епархиального совета и секретарь епархиального управления. Был ближайшим сподвижником и верным помощником архиеп. Николая. Имел много духовных детей, почитавших его как подвижника благочестия. Совмещал явное и негласное церковное служение, организовывал неск. группы монашествующих («монастырьки»), совершал монашеские постриги.

В коп. 1957 г. решением Патриарха Алексия I был переведен в *Троице-Сергиеву лавру*, возможно для преподавательской деятельности в МДА. Имеются сведения, что рассматривалась возможность возведения И. в сан архиерея. Однако советские власти были настроены резко против кандидатуры И. Ему было отказано в предоставлении прописки. И. был назначен настоятелем собора в честь Вознесения Господня в г. Ельце Липецкой обл. и благочинным храмов Елецкого окр. Прибыл в Елец в апр. 1958 г. и служил там в течение последующих 23 лет. Руководил ремонтом и обустройством собора, в зимнем храме было проведено отопление, была построена звонница. И. сделал все необходимое для сохранения храма во время антицерковной кампании в нач. 60-х гг. XX в. За нарушение указаний светских властей, стремившихся к сокращению совершения треб, в 1961 г. был на 3 месяца отстранен от настоятельства. Возобновил в Ельце древние церковные традиции. После многолетнего забвения на праздник Вознесения Господня служились панихиды у полуподземной часовни близ Вознесенского собора, где, по преданию, были похоронены защитники города от полчищ Тамерлана, павшие

в 1395 г. Имел дар нести старческое служение. И. был известен как пастырь высокой духовной жизни, усердный молитвенник, мудрый наставник веры и яркий проповедник. Он составлял тропари и молитвы, сочинял духовные стихи. В посл. проповеди и духовные произведения И. были опубликованы. Будучи в Ельце, сохранял связь с Алма-Атинской епархией. Переписывался с Алма-Атинским и Казахстанским митр. Иосифом (Черновым), к-рому И. прислал в подарок белую митру.

И. был награжден Патриаршим посохом, правом служения Божественной литургии при открытых царских вратах, ношения 3 крестов, орденами св. кн. Владимира 3-й и 2-й степени.

В рождественские дни 1981 г., узнав об ухудшении здоровья И., в Елец прибыл Воронежский и Липецкий еп. *Ювеналий (Тарасов;* ныне схимитрополит), к-рый напутствовал умирающего, а потом отпел его. На похоронах присутствовал и сказал прощальную речь приехавший в Елец архим. *Евсевий (Саввин;* ныне митрополит). Проводить И. в последний путь собралось большое количество верующих, они заполнили не только храм, но и соборную площадь. И. был похоронен на городском кладбище Ельца. Его могила почитается местными жителями и паломниками.

Лит.: *Баязов В., протодиак., Поваляев П., свящ., Нектарий, иеросхим.* Архим. Исаакий (Виноградов): [Некролог] // ЖМП. 1981. № 7. С. 13–15; *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М., 1994. С. 394, 416; *Пушкарев С. Г.* Воспоминания историка: 1905–1945. М., 1999. С. 101, 105–106; Под сенью любви: Архим. Исаакий (Виноградов) / Сост.: А. В. Окунева. М., 2000; Прага: Русский взгляд / Сост.: Н. Л. Глазкова. М., 2003. С. 440; Офицер, монах и пастырь: Архим. Исаакий (Виноградов) / Сост.: А. В. Окунева. М., 2005; *Нивьер А.* Правосл. священнослужители, богословы и церк. деятели рус. эмиграции в Зап. и Центр. Европе, 1920–1995: Биограф. справ. М., 2007. С. 239–240.

**В. В. Королёва, Д. Н. Никитин**

**ИСААКИЙ** (Положенский Иван Каллиникович; 23.01.1828, Лужский у. С.-Петербургской губ.— 11.05.1894, г. Тихвин Новгородской губ.), еп. Астраханский и Епотаевский. Род. в семье священнослужителя, начальное образование получил в Петропавловском уч-ще в С.-Петербурге. В 1849 г., по окончании СПбДС, как один из лучших выпускников поступил в СПбДА. 14 сент. 1851 г., еще студентом, Положенский был пострижен в мона-

шество, 26 сент. того же года рукоположен во диакона, 30 июня 1853 г.— во иерея. В 1853 г. И. окончил академию с правом получения магистерской степени. 16 апр. 1855 г. он стал кандидатом богословия, а 29 февр. 1856 г. получил магистерскую степень. С 30 окт. 1853 г. смотритель Боровичского ДУ, с 1856 г. смотритель Кирилло-Белозерского ДУ, с 4 сент. 1857 г. профессор Новгородской ДС, с 29 нояб. того же года инспектор Кавказской ДС в Ставрополе, с 1 мая 1863 г. ректор Кавказской ДС. 14 марта 1858 г. И. был возведен в сан архимандрита.

25 февр. 1871 г. назначен епископом вновь учрежденного 21 дек. 1870 г. Моздокского викариата Кавказской епархии. Хиротония состоялась 9 мая 1871 г. В Моздоке не было подходящего здания для проживания епископа, поэтому И. оставался в Ставрополе при Андреевской ц., приписной к архиерейскому дому. Средства для содержания викарного архиерея предоставляла моздокская Успенская ц., в к-рой находилась почитаемая чудотворная Иверская икона Божией Матери (ныне утрачена). 30 нояб. 1873 г. в Ставрополе состоялось открытие миссионерского Андреевского братства. В этот день в Андреевской ц. И. отслужил литургию и молебн ап. Андрею Первозванному. Согласно уставу братства, викарий являлся председателем общих собраний. Также И. помогал Кавказскому еп. *Герману (Осецкому)* в организации епархиального жен. уч-ща, открытого в 1875 г. Учебно-адм. деятельность епископа была эффективной: он руководил воспитанием и обучением более четверти священнослужителей и значительной части причетников Кавказской епархии, служивших в 1881 г.; при его участии по новым уставам были организованы местные духовно-учебные заведения.

30 мая 1881 г. И. был назначен епископом Енисейским и Красноярским. Накануне отъезда попрощался со всеми священнослужителями и наставниками духовно-учебных заведений Ставрополя, 27 июня того же года покинул епархию. 28 июля в Красноярске, в кафедральном соборе, он встретился с военными и гражданскими чиновниками и обратился к пастве с речью. Вскоре И. передал пострадавшим от происшедших 17–18 апр. того же года в Красноярске пожаров пожертвования от

православной паствы Ставропольской епархии и 300 р. из собственных средств, призвал к продолжению сбора помощи погорельцам.

И. возглавил весьма обширную епархию. По словам игум. Игнатия, «архиерейский дом здесь деревянный и весьма неприглядный... вся обстановка производит тяжелое впечатление.



Исаакий (Положенский),  
еп. Кишинёвский и Хотинский.  
Фотография.  
Кон. 80-х гг. XIX в.

Богослужение в архиерейской церкви не имеет должного благолепия... Средства архиерейского дома очень скудные» (Из письма игум. Игнатия. 1881. С. 791–794). И. совершал поездки по епархии 2 раза в год в сопровождении только диакона и келейника. При обозрении церквей Красноярского окр. в кон. 1885 г. И. обратил особое внимание на организацию в приходах внебогослужебных собеседований, экзаменовал священников, в его присутствии они беседовали с прихожанами о вере и нравственности. Архиерей подавал пример: часто проповедовал и беседовал с паствой. Важное значение для епархии имела миссия среди коренных народов Сибири. Зимой 1884/85 г. объехал весь Туруханский край. В Дудинке он служил литургию и крестил неск. человек. Для просвещения местных жителей и формирования из них духовенства помимо уже действовавшей в Ачинском окр. частной школы была открыта школа в Туруханском крае, в епархиальном ДУ были учреждены 3 стипендии для детей инородцев.

С 1884 г. по инициативе И. издавались «Енисейские епархиальные

ведомости». В течение 1885 г. в епархии было открыто до 20 церковно-приходских школ, а также образцовая школа при учительской семинарии, диаконы и псаломщики могли присутствовать на занятиях. По предложению И. в 1886/87 уч. г. в Красноярске открылось 3-классное жен. епархиальное уч-ще с 2-годичным курсом в каждом классе. Епископ выплачивал одной из учениц пособие на обучение из собственных средств, 2-й — из средств архиерейского дома. Он поддержал и муж. ДУ, учредив об-во вспомоществования его бедным воспитанникам во имя св. Александра Невского. За короткий срок И. смог благоустроить недавно основанный Успения Пресв. Богородицы мон-рь (ныне в черте Красноярска).

8 марта 1886 г. И. был назначен епископом Томским и Семипалатинским. Генерал-губернатор Вост. Сибири гр. А. П. Игнатьев назвал печальным событием отъезд из Красноярска «твердого и заботливого архипастыря». Перед отъездом И. помолился во всех красноярских храмах, посетил дома не только священников, но и низших членов клира, средние и начальные школы. 5 мая того же года он отбыл из Красноярска. 12 мая И. прибыл в Томск, посетил кафедральный собор, произнес слово, в к-ром приветствовал православных, старообрядцев и даже язычников, пожелав им «просвещения светом истинной веры». Заботясь об эффективности миссионерской деятельности, 22 июня 1886 г. И. вступил в члены Томского отделения противораскольного братства свт. Димитрия Ростовского. Он неоднократно посещал Алтай и ознакомился с деятельностью Алтайской духовной миссии. 4 дек. 1887 г. И. освятил новоосвященный Александро-Невский храм в г. Колывань, в том же месяце совершил поездку в Нарымский край и проповедовал веру Христову среди хантов. Архипастырский визит в этот край стал первым со времени приезда Томского еп. Парфения (Попова). Современники вспоминали, что в ходе поездок И. везде совершал богослужения, убеждал духовенство открывать школы, чаще общаться с прихожанами. По завершении богослужений епископ нередко «собирал вокруг себя детей и подолгу проводил с ними беседы о молитве, о кресте и его силе, о почитании родителей

и о пользе грамоты» (Федотов Ф. Прощание томской паствы с преосв. Исаакием и отбытие его в Кишинёв // ПрибЦВед. 1891. № 15. С. 487–489).

5 окт. 1886 г. по благословению И. и в его присутствии при архиерейской домово́й церкви в Томске были возобновлены религиозно-нравственные чтения для народа, по окончании читался Акафист Божией Матери. Нередко епископ проводил такие чтения по воскресным дням, а затем публиковал материалы бесед и раздавал брошюры всем желающим. И. заботился о развитии школьного образования, снабдил все храмы программами для церковно-приходских школ, а там, где не было школьных зданий, разрешил проводить занятия в церковных сторожках. К концу его пребывания в Томской епархии количество церковно-приходских школ возросло более чем в 2 раза (ок. 150, не считая школ Алтайской духовной миссии). Для контроля за ведением школьного дела И. назначил наблюдателей из местного духовенства, проводивших регулярные ревизии и информировавших о результатах епархиальный училищный совет. По благословению И. проводились тщательные проверки Томского, Барнаульского и Красноярского духовных уч-щ. В целях улучшения положения воспитанников Томской ДС 26 апр. 1887 г. было учреждено попечительство о ее бедных учащихся; И. присутствовал при открытии попечительства и был избран его покровителем и руководителем. По ходатайству И. указом Святейшего Синода от 18 сент. 1889 г. Томское 3-классное епархиальное жен. уч-ще было преобразовано в 6-классное. При уч-ще была устроена домовая церковь, освященная И. 9 сент. 1890 г.

29 июля 1887 г. И. освятил в честь Казанской иконы Божией Матери храм при Томском имп. ун-те, произнес проповедь о созидательной силе христ. любви. 22 июля 1888 г. И. освятил все здание ун-та и благословил Казанской иконой первое в Сибири высшее учебное заведение. По инициативе И. жители Томска собрали средства на написание иконы, к-рую затем украсили драгоценной ризой, в память спасения царской семьи при крушении поезда на ст. Борки 17 окт. 1888 г. Икона была поставлена в Иверской часовне и ежегодно 17 окт. переносилась

в кафедральный собор. К концу управления Томской епархией И. преобразовал духовную консисторию; экономия и бережливость И. привели к значительному уменьшению долга архиерейского дома, ранее достигавшего 15 тыс. р.

12 янв. 1891 г. И. был назначен на Кишинёвскую и Хотинскую кафедру. Торжественное прощание с архипастырем состоялось 17 февр.; в тот же день И. служил литургию в кафедральном соборе Томска и 18 февр. выехал из города. 17 марта в Кишинёве епископа встречали бессарабский губернатор А. П. Константинович, городской голова К. А. Шмидт и множество народа. Вскоре после вступления в должность И. созвал окружные училищные съезды, а также епархиальный съезд духовенства. Священнослужителям было предложено принять меры к улучшению положения епархиального жен. училища и обсудить вопрос о сроках открытия причетнического класса. В мае 1891 г. И. инициировал строительство больницы при жен. уч-ще, 26 марта 1892 г. отслужил молебен во время торжественной закладки фундамента здания. При И. за 2 года количество церковноприходских школ и школ грамоты увеличилось со 151 до 243, число учащихся — с 5514 до 7979.

21 мая 1891 г. И. через консисторию выпустил предписание о проведении в епархии внебогослужбных собеседований пастырей с прихожанами. Для этого при каждой приходской церкви создавались б-ки пособий для ведения собеседований. 3 июня 1892 г. архиерей обратился к епархиальному съезду с предложением улучшить миссионерскую деятельность. Было решено назначить 5 священников для миссионерского служения к старообрядцам, 1 — к «сектантам рационалистического направления». 18 сент. того же года 6 священников приступили к исполнению указанных обязанностей.

И. обеспечил сбор пожертвований на капитальный ремонт кафедрального собора Рождества Христова в Кишинёве, обратившись к властям города. 25 марта 1892 г., на праздник Благовещения, И. совершил малое освящение собора в сослужении Аккерманского еп. Аркадия (Филонова). По благословению И. была полностью обновлена крестовая церковь при архиерейском доме. 20 сент. того же года И. освятил эту церковь,

22 окт. — новую единоверческую церковь в Кишинёве.

21 нояб. 1892 г. назначен епископом Астраханским и Енотаевским. Однако к этому времени здоровье И. ухудшилось. Из-за болезни он не смог вступить в управление Астраханской кафедрой и 19 дек. того же года был уволен на покой с назначением наместником *Гербовецкого в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. 18 сент. 1893 г. указом Синода И. было поручено настоятельство в *Тихвинском Большом в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре*. Здесь самочувствие епископа улучшилось, он стал совершать регулярные богослужения. Однако незадолго до Пасхи в 1894 г. И. вновь серьезно заболел, простудившись в монастырском саду, где любил трудиться. Несколько оправившись от болезни, он предполагал отправиться на родину, в С.-Петербургскую губ., испросил отпуск у Новгородского архиеп. *Феоноста (Лебедева)*, но вскоре скончался от разрыва сердца.

Чин погребения в ц. Двенадцати апостолов в Тихвинском мон-ре по благословению архиеп. Феоноста совершил Кирилловский еп. *Арсений (Иващенко)*. 13 мая в кишинёвском кафедральном соборе еп. *Неофит (Неводчиков)* в сослужении Аккерманского еп. Аркадия и всего городского духовенства отслужил заупокойную литургию, а затем панихиду по почившему. На богослужении присутствовали педагоги и учащиеся учебных заведений Кишинёва, горожане.

И. был награжден орденом св. Владимира 2-й степени (1885).

Соч.: Преосв. Стефан Яворский, митр. Рязанский и Муромский, Местоблюститель Патриаршего Всерос. престола. СПб., 1853. Ркп.; Поучение, произнесенное при освящении первого христ. храма в Усинском крае // Енисейские Ев. 1884. № 5. С. 71–78; Слово в Неделю Православия // Там же. 1885. № 6. С. 90–97.

Лит.: Из письма *игум. Ипатия*, сопровождавшего преосв. Исаакия Енисейского от Ставрополя до Красноярска // Кавказские Ев. 1881. № 22. С. 791–794; Журналы XVI съезда духовенства Енисейской епархии, бывшего в г. Красноярске в 1885 г. по делам Красноярского ДУ // Енисейские Ев. 1885. № 19/20. С. 218–223; Неск. слов по поводу отбытия из Красноярска на Томскую кафедру его преосвященства, преосв. Исаакия // Там же. 1886. № 9/10. С. 127–134; Ист. записка о христианстве на Сев. Кавказе. Ставрополь, 1888; М. М. Прощание с Томскою пастырю и отъезд из г. Томска преосв. Исаакия // Томские Ев. 1891. № 6. С. 20–24; *Владимир, иером.* Освящение Кишинёвского кафедрального собора // Кишинёвские Ев. 1892. № 9. С. 217–223;

он же. Торжество освящения обновленной Крестовой ц. при архиерейском доме в Кишинёве // Там же. № 19. С. 447–456; Первый съезд миссионеров Кишинёвской епархии в г. Кишинёве с 1 по 7 июня 1893 г. // Там же. 1893. № 15. С. 487–496; Некролог // Новгородские Ев. 1894. № 11. С. 469–471; Преосв. Исаакий, бывш. еп. Астраханский и Енотаевский // ПриблЦвед. 1894. № 22. С. 735–736; *Родосский.* Словарь студентов СПбДА. С. 172–173; *Николай Михайлович, вел. кн.* Рус. провинциальный некрополь. М., 1914. Т. 1. С. 345; *ParhomoVICI I. M.* Episcopul Isaachie și activitatea sa în eparhia Chișinăului // Revista Societății Istorico-Arheologice Bisericești din Chișinău. 1927. Vol. 17. P. 1–83; *Popovschi N.* Istoria Bisericii din Basarabia în veacul al XIX-lea subț ruși. Chișinău, 1931. P. 242; *Исаков С. А., Дмитриенко Н. М.* Томские архиерей: Биограф. слов., 1834–2002. Томск, 2002. С. 38–40; *Морозов Е., свящ.* Становление начального образования в Томской губ. (до 1917 г.) // Образование в Сибири. Томск, 2004. Вып. 1(12). С. 128–133.

А. А. Горобец, Э. П. Р.

**ИСААКИЙ, АПОЛЛОС И КОДРАТ** [Исакий; греч. Ἰσαάκιος, Ἀπολλῶς καὶ Κοδράτος] († 303), мученики Никомидийские (пам. 21 апр.). Сведения о них содержатся в визант. Синаксарях; И., А. и К. были слугами мц. *Александры Царицы*, жены имп. Диоклетиана, к-рая пострадала за Христа вместе с вмч. *Георгием*, однако в пространных Житиях великомученика на греч. и др. вост. языках эти святые не упоминаются. По примеру царицы И., А. и К. обратились в христианство и смело обличили императора, за что тот приказал схватить их и бросить в тюрьму. Всю ночь правитель размышлял, какой смерти предать мучеников. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и в Миналогии имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.) говорится, что на рассвете трое слуг были обезглавлены, однако в «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца* и в «Великом Синаксаристе» К. Дукакиса сообщается, что И. и А. были заморены голодом в темнице. В нек-рых визант. Синаксарях (напр., Paris. gr. 1589, XII в.) память И., А. и К. отмечена под 22 апр.

В Римском Мартирологе (XVI в.) 21 апр. указана память мучеников Аполлина, Исакия и Кротата (Apolin, Isacius, Crotat), пострадавших в Никомидии в Вифинии при имп. Диоклетиане. Вероятно, составитель Римского Мартиролога кард. Цезарь *Бароний* передал т. о. имена 3 слуг царицы Александры, заимствованные им из греч. Синаксарей. Х. Тамayo де Саласар внес имена 3 мучеников в т. н. Испанский Мартиролог (1655) и, следуя поздней зап.

агиографической традиции, указал в качестве места их казни г. Акци (ныне Гуадикс на юго-востоке Испании). В 1629 г. Хуан де Араус, еп. Гуадикса, официально установил почитание И., А. и К. в своем диоцезе. Ист.: BHL, N 637; ActaSS. Apr. T. 2. P. 842–843; MartRom. P. 148; PG. 117. P. 417 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 619–620, 622; Δουκάκης. ΜΕ. Т. 4. Σ. 329–330; Νικόδημος. Συνοχарιστής. Т. 4. Σ. 254–255; ВМЧ. Стб. 639; ЖСв. Алр. С. 319.

Лит.: *Serapii (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 117; Т. 3. С. 152; MartRom. Comment. P. 149; 'Αλεξάνδρα // ΟΗΕ. Т. 2. Σ. 44; Lambert A. Apollo // DHGE. Т. 3. Col. 999; Brandi M. V. Alessandra, Apollo, Isacco e Codrato // BiblSS. Vol. 1. Col. 761–762; Aubert R. Isace // DHGE. Т. 26. Col. 110–111; Σωφρόνιος (Ευστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 23–24.

А. Н. К.

### ИСААКИЙ, ДАЛМАТ И ФАВСТ

[Греч. Ἰσαάκιος/Ἰσαάκιος, Δαλμάτος καὶ Φαῦστος] (2-я пол. IV – V в.), преподобные (пам. 3 авг.; пам. И. – 22 марта, 30 мая).

**Источники.** Существует 2 версии Жития И. Более полная (ВНГ, N 956) сохранилась в рукописи Vat. gr. 1671 (X в.) и издана болландистами (ActaSS. Mai. T. 7. P. 247–258). Ее перевод на слав. язык содержится в *Супрасльском сборнике* (XI в.), а также включен под 21 марта в ВМЧ митр. Макария (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. С. 37; *Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 493). Автор, по всей вероятности, был иноком *Далмата мон-ря*. Исследователи обычно датируют это Житие VI–VIII вв. (*Dagron*. 1970. P. 231; *Lenski*. 2004. P. 108). Краткая версия (ВНГ, N 955) остается неизданной, лат. перевод был осуществлен А. Липпоманом и издан вместе с полной версией Жития (ActaSS. Mai. T. 7. P. 258–260). Краткое синаксарное Житие И. (ВНГ, N 956b), содержащее некоторые сведения, не встречающиеся в др. версиях, было издано Ф. Алькеном в 1948 г. Н. Ленски высказал предположение, что обе редакции Жития, а также краткое синаксарное Житие восходят к одному архетипу (*Lenski*. 2004. P. 108). Исследователь Ф. Но упоминает о существовании еще одной версии Жития И. – в рукописи Paris. gr. 1453 (XII в.). Fol. 225v – 226 и приводит из нее небольшой отрывок, однако полный текст до сих пор остается неизданным (*Nau F.* Sur les mots ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ et sur plusieurs texts grecs relatifs à Saint Etienne // ROC. 1906. Vol. 11. P. 198–216).

Дополнительные сведения об И. и о Д. можно почерпнуть из Жития прп. Ипатия Руфинианского (*Callicinos. Vie d'Hypatios / Introduct., texte crit., trad. et not. G. J. M. Bartelink. P., 1971. (SC; 177)*), к-рое, по мнению исследователей, является более достоверным с исторической т. зр. сочинением, т. к. оно было создано вскоре после описываемых событий; именно к этому Житию следует обращаться в случае сомнительных датировок.

Житие Д. также имеет неск. редакций. Сохранились 2 более полные



Преподобные Исаакий, Далмат, Фавст.  
Икона. Нач. XX в.  
Мастерская Я. А. Богатенко.  
Оклад (1912–1917) Ф. Я. Мишукова  
(старообрядческий Покровский собор  
на Рогожском кладбище в Москве)

версии (ВНГ, N 481–482) и 1 краткая (ВНГ, N 483). Издание версии ВНГ, N 482 было осуществлено А. Бандури в 1711 г. Житие ВНГ, N 481 было частично издано М. Геденом в 1899 г., полный текст остается неизданным и содержится в рукописи Paris. gr. 1453. Fol. 226v – 236v. Там же находится письмо свт. *Кирилла*, патриарха Александрийского, обращенное к Д.

Отдельного Жития Ф. не существует, однако в состав *Императорского минология* входит общее краткое Житие И., Ф. и Д., изданное В. В. Латышевым в 1912 г. (ВНГ, N 956e).

В 2003 г. было издано Похвальное слово И. и Д., составленное неким мон. Михаилом (ВНГ, N 956d).

Д. и Ф. упоминаются также в актах Вселенских Соборов; Д. состоял в переписке со свт. Кириллом, патриархом Александрийским, и участниками III Вселенского Собора.

**Жития.** Согласно Житию, И. происходил «с востока», по всей вероятности из Сирии. Он подвизался в пустыне, пока не услышал голос с небес, повелевший ему отправиться в К-поль. Прибыв туда, святой застал столицу охваченной ересью арианства, приверженцем которой был имп. *Валент* (364–378). Когда император собрался на войну с варварами (речь идет о походе против вестготов 378 г.), И. неск. раз подходил к нему с увещеваниями, прося открыть церкви и прекратить гонения на православных. За это приближенные императора избили И., а Валент приказал бросить его в зловонное болото, из к-рого живым не выбиралось ни одно существо. Но 2 ангела (по краткому Житию, 3) чудесным образом избавили святого от гибели. Придя к императору в последний раз, И. предсказал ему поражение в войне и гибель в огне. Разгневанный император повелел бросить подвижника в темницу до своего возвращения. По пророчеству святого армия Валента была разбита варварами, а император, спасаясь бегством, спрятался в деревянном амбаре, подожженном преследователями.

О встрече И. с Валентом и предсказании поражения и гибели императора сообщают также церковные историки блж. *Феодорит Кирский* (*Theodoret. Hist. eccl. IV 34*), *Созомен* (*Sozom. Hist. eccl. V 40*) и некоторые другие.

В синаксарном Житии в связи с этими событиями приведена история, не встречающаяся в др. редакциях: И. узнал о гибели императора еще до того, как вести дошли до К-поля, ибо он чудесным образом чувствовал запах сожженного тела, доносившийся с места сражения (*Halkin F.* Le synaxaire grec de Christ Church, à Oxford // AnBoll. 1948. Vol. 66. P. 77). Эта история была вполн. пересказана историком *Иоанном Зонарой* (*Zonara. Epit. hist. XIII 16*).

После смерти имп. Валента на престол взошел имп. *Феодосий I Великий* (379–395). Услышав о пророчестве И., император приказал отпустить его из темницы и с почестями принял во дворце. После этого И., согласно Житию, участвовал во II Вселенском Соборе (381) (однако в списках участников Собора он не отмечен). Затем святой хотел вернуться в пустыню, но благочестивые вельможи Сатурнин и Виктор

просили его не покидать К-поль и не оставлять своих духовных чад. Вняв их уговорам, И. попросил построить ему келью. Каждый из вельмож возвел в своем имени жилище для И., и святой выбрал скромную келью, сооруженную Сатурнином. Она находилась в пригороде К-поля, за городскими стенами. К И. приходило много людей из города, он посещал жителей по их просьбам, чтобы помолиться с ними и благословить их дома. Император Феодосий также неоднократно приглашал святого во дворец. И. всегда стремился помогать бедным, и если кто-то, встретив его на дороге, просил милостыни, то он снимал с себя плащ и отдавал нищему. Если он возвращался из города и ворота уже были закрыты, то после молитвы и крестного знаменения И. они всегда чудесным образом открывались. Через некоторое время вокруг кельи И. был основан монастырь, впоследствии названный Далмата монастырь, который считался древнейшим в К-поле (*Theoph. Chron.* P. 443); там святой прожил до конца своих дней.

Почувствовав приближение смерти, И. созвал учеников, наставлял их в правой вере и выбрал среди них одного, по имени Далмат, которого назначил своим преемником.

После кончины святого император приказал совершить торжественное



Прп. Исаакий.  
Мученичество св. Иеремии.  
Роспись нартекса ц. Вознесения  
монастыря Дечаны. 1348–1350 гг.

и о его благочестивой жизни, Д. пришел поклониться святому и получить благословение. Прожив с ним 7 дней, Д. собрался домой, но И. воспротивился этому, сказав, что Богу угодно, чтобы Д. оставался с ним до конца своих дней. Д. не ослушался повеления святого. Возвратившись домой, он обо всем рассказал жене, отдал ей все свое имущество и отправил ее вместе с дочерью на родину. Сам Д. вернулся в монастырь к И., взяв с собой своего сына Ф. В монастыре он вел благочестивую жизнь, строго постился и раздавал нищим

Прп. Исаакий  
благословляет имп. Феодосия  
и его супругу Флаксиллу.  
Рельеф фронтона западного  
портика Исаакиевского собора  
в С.-Петербурге. 1845 г.  
Скульптор И. П. Витали  
(ГРМ)

все, что ему приносили благодетели. Он стал известен в городе, и монастырь посещало еще больше людей, чем прежде; вскоре обитель назвали его именем.

К Д., как к справедливому судье, часто приходили, чтобы разрешить спор. Однажды к нему пришли 2 человека; один из них, начав обвинять другого, тут же онемел и не мог произнести ни слова. Тогда все поняли, что его обвинение несправедливо, и спор был решен в пользу обвиняемого.

В один год в Великий пост Д. не принимал пищи до Великого четвер-

га, а в этот день, поев, лег на постель и был в забытии 40 дней, до Вознесения. И. пришел и разбудил его, и Д. рассказал ему о своих видениях. Он чудесным образом незримо присутствовал на праздничной службе, на которой были неск. монахов из братии монастыря, и знал, где кто стоял. Когда эти сведения подтвердили вернувшиеся монахи, слава Д. как провидца распространилась далеко за пределы монастыря; святого посетили даже архиеп. *Аттик* и император Феодосий.

После кончины И. братия единодушно избрала Д. игуменом, архиеп. *Аттик* рукоположил его во пресвитера и поставил игуменом монастыря. Когда архиепископом стал *Несторий* (428), он пришел в монастырь к Д., чтобы получить его благословение. Но тот не пустил нового архиепископа к себе в келью и велел ему идти и каяться в грехах; т. о., Д. предвидел предстоящую смуту в Церкви и возникновение ереси *несторианства*. Во время III Вселенского Собора, проходившего в Эфесе (431), его участники не могли отправить в К-поль послания о низложении *Нестория*, т. к. город был закрыт до окончания Собора. Однако одно письмо все же дошло до столицы — это было послание, адресованное Д. Святой пробыл в монастыре, ни разу не покидая его стен, 48 лет; его не заставили выйти даже просьбы императора во время землетрясений и др. бедствий. Однако на этот раз Д. покинул монастырь и отправился в императорский дворец в сопровождении монахов и многочисленного народа. При встрече с императором Феодосием святой сообщил ему решение Собора, убеждал в необходимости ссылки *Нестория*, а также беседовал с самим архиепископом. После этого Д. состоял в переписке с участниками Собора, в частности со свт. Кириллом, патриархом Александрийским. Тексты этих писем приведены в *Житии*, а также в деяниях Собора (*Mansi. T. 4. Col. 1228–1232, 1257–1260*) вместе с речью Д., обращенной к жителям К-поля (*Ibid. Col. 1429–1430*).

О Д. упоминал также *Несторий* в «Книге Гераклида Дамасского», описывая визит святого к императору и единодушное выступление всех к-польских монахов против *Нестория* (*Nestorius. Le livre d'Héradclide de Damas / Trad. F. Nau. P., 1910. P. 241–246*). В этом отрывке император Феодосий задает Д. вопрос, почему тот прежде отказался стать архи-



погребение с процессией к ц. Св. Ирины (к-рая тогда была кафедральным собором К-поля). Братия монастыря и ученики святого испросили разрешение положить останки И. в ц. св. Стефана, построенной неподалеку от Далматского монастыря. И. был погребен в алтаре этого храма, справа от св. престола.

Согласно *Житию* Д., он, так же как и И., был родом «с востока», служил схоластиком в императорской гвардии, у него были жена и дети. Услышав об И.

епископом К-поля, а теперь критикует нового пастыря (Ibid. P. 242–243). Однако информация о том, что Д. была предложена К-польская кафедра, др. источниками не подтверждается.

После низвержения Нестория и избрания нового архиепископа Д. получил титул «экзарх всех константинопольских монастырей» (варианты: «отец всех монахов», «архимандрит монастырей» и др.). Этот титул сохранялся за его преемниками по крайней мере до 542 г. Однако письмо участников Эфесского Собора к Д., где ему и его последователям официально присваивается этот титул (см.: ActaSS. Aug. T. 1. P. 224), как было доказано, является позднейшей интерполяцией (Dagron. 1970. P. 268–269).

Д. скончался 2 авг., при архиеп. К-польском свт. Прокле (434–446). Согласно Житию прп. Ипатия Руфинианского, — за неск. лет до кончины этого святого (446), т. е. ок. 440 г. Его отпевание совершил архиепископ в Великой ц., и весь город пришел поклониться святому. Он был погребен 3 авг. в своем монастыре, и вскоре его мощи стали источать миро, которым исцелялось от различных болезней множество народа.

Преемником Д. стал его сын Ф. Сведений о нем практически не сохранилось, известно только, что он был участником IV Вселенского Собора (451) (Mansi. T. 6. Col. 752).

**Проблематика.** Исходя из текста Жития И., годом его смерти следует считать 383-й (это случилось при имп. Феодосии I (379–395), после объявления соправителем его сына Аркадия (383), при архиеп. Нектарии (381–397), в год консульства Меробавда и Сатурнина (383)). Однако др. источники такую дату не подтверждают. Согласно Житию Д., И. жил еще при архиеп. Аттике (406–425). Каллиник, автор Жития прп. Ипатия Руфинианского, также сообщает, что И. был жив еще в 406 г., когда посетил прп. Ипатия в его мон-ре. При этом др. версия Жития Д., изданная М. Гедеоном, подтверждает 383 г. как дату кончины святого (упом. имп. Феодосий и архиеп. Нектарий), однако сам издатель критически относится к датировкам этого сочинения, указывая на разнообразные несоответствия, встречающиеся в тексте (Γεδεών. 1899. Σ. 144–145).



Прп. Исаакий.  
Икона. XVIII в. (ГМЗРК)

Исследователи неоднократно трагивали этот вопрос, и, по общему мнению, 383 г. нельзя считать годом смерти И. В наст. время общепризнанной является датировка его кончины периодом после 406 г. (см.: Pargoire. Les débuts. 1899. P. 124; Idem. Date de la mort. 1899. P. 145; Dagron. 1970. P. 233; Lenski. 2004. P. 109). Некоторые исследователи более конкретно определяют год смерти святого. Так, А. Камерон относит кончину И. к 416 г. на основании данных о ц. первомч. Стефана, в которой были положены мощи И. (Cameron A., Long J. Barbarians and Politics at the Court of Arcadius. Berkeley, 1993. P. 73–75). Существует мнение, что И. скончался в 424 или 425 г. (Παλαδόπουλος Σ. Γ. Ἰσαάκιος // ΟΗΕ. Т. 6. Σ. 1007).

Считается, что имп. Феодосий, упоминаемый в Житиях И. и прп. Ипатия Руфинианского, — это Феодосий II (408–450), а не Феодосий I (Pargoire. Date de la mort. 1899. P. 139–140; Dagron. 1970. P. 233). При этом 383 год — это скорее всего год прихода в мон-рь Д., а не год смерти И., и в Житии И. произошло смешение этих дат. Однако такая ошибка может быть неслучайной. Ж. Дагрон высказал предположение, что изменение даты смерти И. было намеренным (Dagron. 1970. P. 245). Оно было вызвано же-

ланием скрыть тот факт, что И. — это Исаак (Исаакий), один из главных противников свт. Иоанна Златоуста и активный инициатор его низложения. Этот Исаак упоминается в различных источниках, в т. ч. у Созомена и Палладия, еп. Еленопольского. Так, у Палладия в «Диалоге о жизни св. Иоанна Златоуста» дважды встречается некий Исаакий, «молчальник» и «предводитель лжемонашествующих» (PG. 47. Col. 21, 29). Предположение о тождестве И. и Исаакия впервые было высказано Ж. Паргуаром в 1899 г.; в доказательство ученый привел совпадения в их происхождении, положении в К-поле и датах жизни (Pargoire. Les débuts. 1899. P. 123; Idem. Date de la mort. 1899. P. 144–145). Дагрон и более поздние исследователи соглашались с этой т. зр. и объясняли неправильную датировку кончины И., указанную в его Житии, желанием автора не компрометировать святого и не сообщать неприятные факты его биографии (Lenski. 2004. P. 109; Hatlie. 2007. P. 67).

Н. Ленски считает, что И. прибыл в К-поль во время правления имп. Валента не по своей воле и что он был насильно завербован в Сирию в имп. армию и с войсками пришел в столицу. В доказательство этой т. зр. приводятся косвенные факты из Жития И. (обстоятельства встречи И. с имп. Валентом, обращение со святым военных и приближенных императора и др.) (Lenski. 2004. P. 110–113).

**Почитание и дни памяти.** В Синаксаре К-польской ц. и в Минологии имп. Василия II память и краткое Житие И. приводятся под 30 мая, общая память Д., Ф. и И. — под 3 авг. В полной версии греч. Жития И. датой его кончины указано 26 мая (однако это число как день памяти святого нигде не отмечено), в краткой версии — 27 марта. В этот день память И. встречается в древнейших агиографических памятниках (в Неаполитанском мраморном календаре (сер. IX в.), Канонарии при Синайском Евангелии (IX в.)). Также в некоторых греческих Минологиях память И. отмечена под 22 и 26 марта, а в ВМЧ митр. Макария — под 21 марта. В Житии И. из рукописи Paris. gr. 1453 датой кончины святого названо 30 авг., однако это число др. источниками не подтверждается.

Согласно О. Мейнардусу, частицы мощей И. и Д. хранятся в скиту Новая Фиванда на Афоне (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr.* 1970. Bd. 54. S. 166, 194).

Почитание И. в России связано с личностью имп. Петра I, день рождения которого (30 мая) совпал с днем памяти И. Император считал его своим небесным покровителем, и в честь святого был воздвигнут *Исаакиевский собор* в С.-Петербурге. Ист.: ВHG, N 481–483 [Далмат], 955–956 [Исаакий]; *Banduri A. Imperium orientale, sive Antiquitates Constantinopolitanae.* P., 1711. Vol. 2. P. 697–710; *ActaSS. Mai.* T. 7. P. 247–260 [Исаакий]; *Aug. T. 1.* P. 213–224 [Далмат]; *PG.* 117. Col. 481–482, 569–572; *Гедеван М. I. Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον. Κωνσταντινουπόλις,* 1899. С. 144–148; *SynCP. Col.* 717–718, 865–866; *Latyšev. Menol. T. 2.* P. 242–245; *Halkin F. Le synaxaire grec de Christ Church, à Oxford // AnBoll.* 1948. Vol. 66. P. 75–80; *Νικόδημος. Συνοταριστής.* Т. 6. С. 156–158; Т. 5. С. 148–151; *Hatlie P. The Encomium of Ss. Isakos and Dalmatos by Michael the Monk (ВHG, N 956d): Text, transl. and not. // Eukosmia: Studi miscelanei per il 75 di V. Poggi S. J. / Ed. V. Ruggieri, L. Pieralli. Soveria Mannelli, 2003. P. 275–311; ЖСв. Май. С. 761–767; Авг. С. 42–45.*

Лит.: *Pargoire J. Les débuts du Monachisme à Constantinople // Revue des questions historiques.* 1899. Vol. 65. P. 67–143; *idem. Date de la mort de saint Isaac // EO.* 1899. Vol. 2. P. 138–145; *Сергий (Спасский). Месяцеслов.* Т. 2. С. 82, 162, 234; Т. 3. С. 203–204, 307–308; *Grumel V. Dalmate // DHGE. T. 14.* Col. 27–28; *Bazoche P. Dalmazio // BiblSS. Vol. 4.* Col. 428–429; *Παπαδόπουλος Σ. Γ. Ισαάκιος // ΘНЕ.* Т. 6. С. 1006–1007; *Janin R. Isacco // BiblSS. Vol. 7.* Col. 920–921; *idem. Fauste // DHGE. T. 16.* Col. 728–729; *Dagron G. Les moines et la ville: Le monachisme à Constantinople jusqu'au Concile de Chalcedoine (451) // TM.* 1970. Vol. 4. P. 229–276; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον.* С. 105 [Далмат], 224–225 [Исаакий]; *Aubert R. Isaac // DHGE. T. 26.* Col. 78–80; *Lenski N. Valens and the Monks: Cudgeling and Description as a Means of Social Control // DOP.* 2004. Vol. 58. P. 93–118; *Hatlie P. The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350–850.* Camb.; N. Y., 2007. P. 66–69, 91–93.

Т. А. Артюхова

**Гимнография.** Память И. отмечена в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos. Turicon.* Т. 1. P. 300–301) под 29 или 30 мая без богослужебного последования.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. память И., Д. и Ф. не указана, однако в рукописных слав. Минеех студийской традиции под 30 мая содержится служба И., а под 3 авг. — И., Д. и Ф. Последование И. 30 мая состоит из канона, цикла стихир и седальна (см., напр.: ГИМ. Син. № 166, XI–XII вв. — см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Т. 2. С. 62); в нек-рых рукописях также выписывается кондак И. (напр.: РНБ. Соф. № 202. Л. 130, XI в. — см.: Новгородская

служебная минея на май, XI в.: (Путьтина Минея): Текст, исслед., указатели / Отв. ред.: В. М. Марков. Ижевск, 2003. С. 440). Служба И., Д. и Ф. включает канон, 4 стихиры и седален (напр., см.: ГИМ. Син. № 168, XII в. — см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Т. 2. С. 72). В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 478–479) отмечается общая память И., Д. и Ф. под 3 авг.; последование состоит из отпустительного тропаря 4-го гласа *Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν (Бже сѣтецъ нѣшнѣхъ)*; кондака, канона авторства Иосифа плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, неск. стихир и седальна; на литургии назначаются прокимен Пс 31. 11 со стихом, аллелуарий Пс 111. 1, чтения дня. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz. Turicon.* P. 155, 174) под 30 мая отмечается память И. и мч. Евтихия без богослужебного последования; 3 авг., в день памяти И., Д. и Ф., совершается служба с пением «Аллилуя» на утрени.

В одной из ранних сохранившихся редакций *Иерусалимского устава* — *Sinait. gr.* 1094, XII–XIII вв. (*Lossky. Turicon.* P. 216, 229), память И. отмечается под 30 мая; совершается служба с пением на утрени «Аллилуя»; 3 авг., в день памяти И., Д. и Ф., указан отпустительный тропарь 4-го гласа *Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν (Бже сѣтецъ нѣшнѣхъ)*. Аналогичные богослужебные указания содержатся на эти дни в первопечатном греч. Типиконе 1545 г. В первопечатном московском Типиконе 1610 г. последование И. 30 мая включает следующие песнопения: кондак 8-го гласа *Ἰῆκο ὑγῳδνικῆ βῆθι вѣрнии*; канон, цикл стихир-подобнов; под 3 авг. указаны посвященные И., Д. и Ф. кондак 2-го гласа *Ἰже ποιεῖμεν*; канон, цикл стихир-подобнов, седален. В исправленном издании московского Типикона 1682 г. в последование И. под 30 мая был добавлен отпустительный тропарь 8-го гласа *Въ тебѣ сѣе извѣстнѣо спасеса*; в остальном богослужебные указания под 30 мая и 3 авг. остались без изменений.

Последование И., содержащееся в совр. богослужебных книгах под 30 мая, по греч. и рус. Минеем не совпадает. В греч. Минее служба И. состоит из отпустительного тропаря плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа *Ταῖς τῶν δακρῶν σου ροαῖς (Слезъ твоихъ теченьми)*; канона плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа без акростиха, ирмос: *Ἀίσωμεν τῷ Κυρίῳ (Поимъ гдѣи)*; нач.: *Πάθεσι νεκροθέντα* (Страстьми умерщвленного), цикла стихир-подобнов, седальна. В совр. рус. Минее последование И. следующее: кондак 8-го гласа *Ἰῆκο ὑγῳδνικῆ βῆθι вѣрнии*; канон 8-го гласа без акростиха, ирмос: *Ἰῆλο ᾠ ραῶν*; нач.: *ᾠ πύστυννυχъ предѣл*; цикл стихир-подобнов; седален.

Последование И., Д. и Ф., содержащееся в совр. богослужебных книгах под 3 авг., включает: отпустительный тро-

парь 4-го гласа *Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν (Бже сѣтецъ нѣшнѣхъ)*; кондак 2-го гласа *Τοὺς ἐν ἀσκήσει ἐκλάμπαντας (Поцеиѣемъ возсѣавшыа)*; канон авторства Иосифа с акростихом *Φαῖδρους ἀνυμῶ τῶν μοναστῶν ἀστέρας. Ὁ Ἰωσήφ (Светлые воспою монахов звезды. Иосиф)* плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: *Ἡ κεκομμένη (Посѣченныи)*; нач.: *Φωτὶ τῷ θεῷ φαῖδρῶς (Свѣтѣ ѡбжественномѣ)*; цикл стихир-подобнов; седален; светилен (только в греч. Минее).

В рукописях сохранились песнопения И., Д. и Ф., не вошедшие в современные богослужебные книги: канон И. с именем автора (Георгия) в богородичных плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: *Τὸν Ἰσραὴλ ἐκ δουλείας (Иῆλο ᾠ ραῶν)*; нач.: *Τὰς τῶν χαρίτων ἀκτῖνας (Благодатные лучи)* (АНГ. Т. 9. P. 332–339; РНБ. Соф. № 202. Л. 125 об.— 128 об., XI в. — см.: Новгородская служебная Минея на май, XI в. 2003. С. 435–438); вариант канона, посвященного И., из совр. рус. Минее со 2-й песней и с большим числом тропарей (АНГ. Т. 9. P. 320–331); канон И., составленный гимнографом Феофаном, с акростихом *Σελτῶν μοναστῆν μάρτυρα στερρὸν σεβῶ* (Священного монаха мученика крепкого почитаю) 2-го гласа, ирмос: *Δεῦτε, λαοὶ (Градѣте людѣе)*; нач.: *Σὺ πατρικῆς δεσποτα δόξης ἀπαύγασμα (Ты, отчей, Господи, славы сияние)* (Γαμεῖον. Σ. 206–207); канон Д., составленный Георгием Никомидийским, без акростиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: *Ἵγρὰν διοδεύσας (Водѣ прошеде)*; нач.: *Φωτὶ τῷ τοῦ Πνεύματος (Светом Духа)* (Ibid. Σ. 263); анонимный канон, посвященный И., Д. и Ф., без акростиха 4-го гласа, ирмос: *Ἀίσωμεν τῷ Κυρίῳ (Поимъ гдѣи)*; нач.: *Ἐτήσιον ἐκτελοῦντες (Ежегодно совершающие)* (АНГ. Т. 12. P. 12–20); кондак И. 4-го гласа «От востока, преподобие...» и цикл стихир-подобнов (РНБ. Соф. № 202. Л. 128 об.— 130, XI в. — см.: Новгородская служебная минея на май, XI в. 2003. С. 439–440); седален И. (АНГ. Т. 9. С. 327).

Е. Е. Макаров

**Иконография.** В восточнохрист. традиции наиболее ранние изображения И., Д. и Ф. известны в минейных циклах. Так, в росписи нартекса ц. Сорока мучеников в Велико-Тырново (ок. 1230) под 3 авг. помещены И. и Д. на одрах, рядом с ними — Ф. В настенном минологии ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318) также под 3 авг. изображены полуфигуры игуменов Далматской обители, но без И. В цикле на май сохранилась сцена посещения мечом святого в монашеских одеждах, названного Исаакием. Хотя в Житии И. ничего не сказано о мученической кончине святого, как монах-мученик (*μοναστῆν μάρτυρα*) он упомянут в каноне, составленном гимнографом Феофаном (см. разд. «Гимнография»). В минологиях с со-

храпившимися изображениями на май и авг. образы святых представлены в соответствии с днями их памяти: на фресках ц. Успения Богородицы монастыря Грачаница (ок. 1320) — И. в рост (май), ц. Вознесения монастыря Дечаны (1348–1350) — И. в рост (май), И., Д. и Ф. по пояс (авг.); на миниатюрах из Миннология на год с циклами двенадцатых праздников и из Жития вмч. Димитрия Солунского, 1327–1340 гг. (Bodl. F. 1. Fol. 41v — И.; Fol. 50 — И., Д., Ф.; везде по пояс). В греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образов; РНБ. О. 1. 58. Л. 115 об., кон. XV в.) под 30 мая помещен нетипичный образ И.: он облачен не как преподобный в хитон и мантию, а как иерей — в подризник и фелонь, из-под к-рой видна епитрахиль, в правой руке держит колекс. В росписи ц. свт. Николая в Пелинове (1717–1718, Черногория) ростовой образ И. включен в циклы на май и авг., т. о. он замещает изображения 2 др. далматских игуменов.

В рус. искусстве развитие получила в основном иконография И., к-рая представлена следующими типами: единоличным в молении (в повороте), с благословляющей десницей в сегменте; единоличным фронтальным; с Д. и Ф.; с избранными святыми; в житии. Облик святого соответствует распространенной схеме изображения преподобных и индивидуальных отличий не имеет: седовласый старец (в нек-рых иконописных подлинниках под 30 мая указано, что он «сед», а под 3 авг. — «рус»), форма и длина его бороды могут различаться, одежды монашеские, голова чаще не покрыта куколем, в руке — свиток.

В допетровское время почитание И. не было широко распространенным. На Соловках во времена игуменства свт. Филиппа (Кольчева; 1548–1565) существовала Исаакиевская пуст. с часовней во имя прп. Исаакия Далматского (не сохр.), в к-рой могли находиться образы преподобного.

Наиболее ранним сохранившимся считается образ И. на правом поле московской иконы «Явление Богоматери прп. Сергию Радонежскому» (1-я пол. XVI в., ГТГ), где он показан в рост в паре с ап. Андреем. На небольшой (25,2×19,2 см) иконе сев. письма, созданной в допетровское время, представлен единоличный образ И. (XVII в., ГМИР). Св. старец с высоким лбом, с округлой коричневой бородой средней длины изображен в правой части доски в рост, влоботорота влево, стоящим на темно-зеленом позоле, фон иконы желто-охристый. В левой руке И. держит красный посох с круглым набалдашником, правая рука поднята вверх в молитвенном жесте в сторону благословляющей десницы в небесном сегменте в левом верхнем углу. Монашеское одеяние И. состав-



был преподобный. В основном изображения И. связаны с Исаакиевским собором в С.-Петербурге. Это входящие в систему художественного оформления

*Прп. Исаакий (в центре).  
Минологий ц. Успения  
Богородицы мон-ря Грачаница.  
Ок. 1320 г.*

собора и созданные в сер. XIX в. иконы, монументальная живопись, скульптура, произведения декоративно-прикладного искусства, а также вклады различных лиц, в т. ч. императоров.

В 3-ярусном главном иконостасе собора в местном ряду справа от образа Иисуса Христа первоначально помещалась большая (488×212 см) икона И., написанная маслом в живописной манере Т. А. Неффом (1848, Гос. музей-памятник «Исаакиевский собор»). Святой представлен фронтально в рост, в монашеском облачении и схиме, голова покрыта куколем, на ногах сандалии. И. смотрит вверх, в левой опущенной руке держит развернутый свиток с рисунком-чертежом Исаакиевского собора, правой — указывает на свиток. Эта икона, как и др. иконы местного ряда, была заменена мозаичным образом, который находится в иконостасе. Мозаичный образ И. по оригиналу Неффа выполнили В. Е. Раев и Н. М. Алексеев. На проектом рисунке главного иконостаса (О. Монферран, 1841; Комитет по гос. контролю, использованию и охране памятников истории и культуры) можно видеть образ И. в иконографии Неффа (в нижнем ряду 3-й справа). Впосл. этот тип изображения И. получил распространение в разных видах изобразительного искусства.

Для отливки на главном колоколе Исаакиевского собора скульптор А. В. Логановский изготовил в низком рельефе глиняный медальон (1845) с поясным образом И. На колоколе были также помещены медальоны с поясными профильными изображениями имп. Петра I, имп. Екатерины II, императоров Павла I, Александра I и Николая I. Колокол был отлит валдайским мастером И. М. Стуколкиным (Серафимов, Формин. 1903. С. 30).

На наружных дверях северного портика в центральной филенке на правой створке помещено скульптурное изображение И. работы И. П. Витали (1851), напоминающее икону работы Неффа (без храма на свитке). Парной изображению И. является фигура свт. Николая Чудотворца в филенке на левой створке двери. Модель дверей была закончена в 1849 г., двери установлены в 1852 г.



*Прп. Исаакий.  
Икона. XVII в. (ГМИР)*

на груди в двуперстном благословляющем жесте, в левой, опущенной вниз, святой держит развернутый свиток с текстом: «Не скорбите убо братие»; по сторонам нимба надпись: «ПРЕИСАКИ ДАЛМАЦКИ».

Самое большое количество памятников с образом И. появилось в эпоху имп. Петра I, «родильным святым» которого

(отлиты из бронзы гальванопластическим способом на заводе герцога Лейхтенбергского).

Резная из слоновой кости икона с еди-ноличным изображением И. (1858?, Гос. музей-памятник «Исаакиевский собор») была выполнена с.-петербургским резчиком Я. П. Серяковым и преподнесена имп. Александру II. Эта икона стала вкладом императора в кафедральный собор вскоре после его освящения и хранилась на аналое у левого клироса. Костяной средник с округлым завершением заключен в раму из черного дерева и закрыт стеклом. И. изображен прямолично в рост, в схиме, с куколем на голове. По периметру иконы — дарственная надпись: «В память рождения императора Петра Первого сооруженъ соборъ во имя преподобнаго Исаакія Далматскаго въ Санкт-Петербурге и освящен мая [30] дня [1858] года при императоре Александре Второмъ» (Там же. С. 81, 83; Религ. Петербург. 2004. С. 253. Ил. 439).

В собрании ГМИР хранится подвесное фарфоровое яйцо (высота 10 см) с изображением И., близким по иконографии к образу работы Неффа. Очевидно, это яйцо входило в большую серию пасхальных фарфоровых яиц с изображениями святых (копируют живописные образы Исаакиевского собора), выполненную в 50–70-х гг. XIX в. на Имп. фарфоровом заводе в С.-Петербурге (Пасхальные дары. 2001. С. 83. Кат. 10). Святой представлен в  $\frac{3}{4}$  роста в легком повороте; над нимбом надпись: «При Исаакій Далматскій» (Правосл. Петербург. 2003).

Для мозаик храма Воскресения Христова (Спаса на крови) в С.-Петербурге Н. Н. Харламов сделал картоны неск. мозаик, в т. ч. с изображением И. и парной ему фигуры свт. Стефана Пермского (мозаики помещены на сев. стене на откосах центрального окна нижнего ряда, на вост. и зап. сторонах соответственно). Ростовые образы святых выполнены в стиле академической живописи. Иконография И. традиционна, и вряд ли ее можно считать «результатом творческой фантазии художника» (Гусакова. 2004). И. представлен в образе старца с длинной, сужающейся книзу седой бородой, пряди волос выполнены энергичными линиями, создающими эффект динамики и напряжения. Монашеское облачение составляют оливковый подризник, темно-бордовая мантия, застегнутая вверху и внизу, синяя схима, куколь лежит на плечах. Правая рука с раскрытой ладонью поднята до уровня груди, в левой — свиток с текстом, приведенным по иконописному подлиннику сводной редакции (подлинники под ред. С. Т. Большакова и Г. Д. Филимонова): «Вечер и завтра и полудне повемъ возвещу и улыппа глась мой».

Сохранились упоминания о ряде икон с единым изображением И. Так,



Прп. Исаакій.  
Рельеф сев. дверей Исаакиевского собора  
в С.-Петербурге. 1851 г.  
Скульптор И. П. Витали

в главном иконостасе собора свт. Спиридона Тримифунтского, размещавшегося в здании Адмиралтейства в С.-Петербурге, в местном ряду была икона И., «писанная на полотне, в серебряно-позлащенной 84 пробы ризе, с таковым же



Прп. Исаакій.  
Резная икона. 1858 (?) г.  
Мастер Я. П. Серяков  
(Гос. музей-памятник  
«Исаакиевский собор»)

венцом, украшенным разноцветными камнями». Эта икона была создана, согласно надписи, «в память рождения Петра Великого 1672 года 30 мая». Икона (размер ок. 140×70 см) была помеще-

на в золоченую раму под стекло. Как и некоторые др. иконы Адмиралтейского собора, она была перенесена сюда из Исаакиевского собора в 1821 г., после прекращения там служб в связи со строительством нового собора (Ставровский. 1906. С. 295).

Еще один образ И. (размер 45×38 см), «обложенный по краям серебряным вызолоченным бордюром», был подарен Исаакиевскому собору имп. Александром II. Он был поднесен императору в благодарность за устройство т. н. Галерного селения, что зафиксировано на серебряной пластинке внизу: «Угодник Божий, Преподобный Исаакій Далматскій, святыми молитвами своими да поможет Тебе, Государь, Отец наш, в совершении всех начатых тобою великих дел к благу и счастью твоих верноподданных. От благодарных жителей Галерного селения 1863 года августа 30 дня». Икона находилась на аналое в киоте в приделе св. Александра Невского (Серафимов, Фомина. 1903. С. 84–85).

При создании ликов Исуса Христа, Богородицы и И. для Исаакиевского собора по приказу императора в качестве руководства были сделаны копии с картин итал. живописцев. Такая икона-копия И. находилась на аналое за правым клиросом, др. копии хранились «при делах» собора (Там же. С. 75–76). На «аналогии» у левого клироса находилась мозаичная икона И. «мелкой работы». В ее нижних углах были надписи («соч. Солнцева» и «1840 г. въ Моз. Веклерь»), позволившие атрибутировать икону как работу Г. Ф. Веклера (по эскизу худож. Е. Г. Солнцева), к-рый обучался технике мелко модульной мозаики в Риме. Преподобный был изображен со свитком в руке, в схимнической одежде, с непокрытой головой (Там же. С. 81, 83).

С Д. и Ф., игуменами Далматской обители, И. представлен на иконе нач. XX в. (старообрядческий Покровский собор на Рогожском кладбище в Москве; старообрядческая мастерская Я. А. Богатенко), украшенной серебряным басменным окладом (мастер Ф. Я. Мишуков, Москва, 1912–1917). Преподобные изображены в рост в молении Нерукотворному образу Спасителя: И. показан прямолично в центре, справа и слева от него в  $\frac{3}{4}$ -ном повороте — Д. и Ф. И. — старец с длинной клиновидной бородой; в отличие от Д. и Ф. он в куколе, правая рука святого поднята до уровня груди, видимо в благословляющем жесте (кисть руки закрыта цатой), левая рука под мантией. Над головами святых — венчики с подвешенными к ним цатами, украшенными скаными узорами с голубой и зеленой эмалью и кабшоном камней. По мнению В. М. Сорокатого, «иконописец стремился суммарно воспроизвести стиль византийской живописи позднепалеологовского периода, известной ему

скорее по типографским воспроизведениям, чем в оригиналах, либо подражал русским грецизирующим иконам XV — нач. XVI в.». В основе данной иконографии лежит этнидарный принцип, согласно к-рому эти святые имеют общий день памяти (3 авг.), соответственно подобное изображение включается в минейные циклы с той разницей, что обычно в центре находится фигура Д.

В соборе свт. Спиридона Тримифунтского в здании Адмиралтейства снаружи по сторонам входных дверей находились 2 большие иконы с ростовыми образами святых «Иосифа, Сергия, Зосимы, Исаакия Далматского, Александра Невского, Спиридона Тримифунтского»; иконы были выполнены усердием церковного старосты потомственного почетного гражданина Д. Полякова «в память чудесного спасения Государя Императора Александра II от руки убийцы 4 апреля 1864 года» и заключены в позолоченные рамы (*Ставроцкий*. 1906. С. 288). Выбор святых определялся, вероятно, тем, что у имп. Александра II св. Александр Невский был небесным покровителем, прп. Зосима Соловецкий — «родильным святым». Возможно, вместо прп. Зосимы Соловецкого изображен прп. Зосима Палестинский или прп. Зосима Ворбозомский, чья память, как и память прп. Иосифа Песнописца (или Киево-Печерского Многоболезненного) — небесного покровителя Осипа Комиссарова, отведшего руку убийцы от императора, — приходится на 4 апр., день покушения на императора и его чудесного спасения; престолы Адмиралтейского собора были освящены во имя свт. Спиридона Тримифунтского и И.

На иконе «Преподобные Исаакий Далматский и Анна Кашинская, с вмч. Екaterиной, блгв. вел. кн. Александром Невским, вмч. Феодором Стратилатом и прп. Евфросинией Полоцкой» (1911, ГМИР), являющейся вкладом некоего Федора в Исаакиевский собор, И. представлен в среднике слева от прп. Анны Кашинской. Его иконография, включающая в т. ч. изображение храма на свитке, повторяет икону работы Неффа. В верхней части изображена Тихвинская икона Божией Матери, к-рая считалась покровительницей сев.-зап. земель, в Исаакиевском соборе находилась чтимый список этого образа. Вкладная надпись на иконе объясняет ее создание «в память светлых торжеств»: празднования в 1908 г. 50-летия освящения Исаакиевского собора, возобновления почитания прп. Анны Кашинской и перенесения мощей прп. Евфросинии Полоцкой. Фигуры др. святых, очевидно, связаны с пожеланием заказчика изобразить небесных покровителей своей семьи (Религ. Петербург. 2004. С. 253. Ил. 438).

В собрании Музея-квартиры П. Д. Корина (филиал ГТГ) находится уникаль-

ная житийная икона И. романовских писем (1833, иконописец Максим Архиповский), созданная, согласно надписи на ней, «по усердию романов-борисоглебского первой гильдии купца Александра Ивановича Трутнева». Икона закрыта серебряным позолоченным чеканным окладом. На первом плане — ростовая фронтальная фигура И. (куколь на голове), ладонь правой руки раскрыта вовне на уровне груди, в опущенной левой — развернутый свиток. Вверху в облаках — «Отечество». Преподобный показан на фоне гористого пейзажа, где размещено 14 сцен из Жития святого: 1. И. в пустыне; 2. И. в К-поле обличает арианствующего имп. Валента; 3. И. молит имп. Валента защитить истинную веру, предракая ему гибель за отступление от Православия; 4. Ангелы спасают И. от смер-



Преподобные Исаакий и Анна Кашинская с избранными святыми. Икона. 1911 г. (ГМИР)

ти в болоте; 5. И. в темнице; 6. Сражение имп. Валента с варварами; 7. Гибель имп. Валента в горящем амбаре; 8. И. перед преемником имп. Валента, Феодосием I Великим; 9. Вельможи Сатурнин и Виктор просят И. остаться в К-поле в той обители, которую они ему воздвигнут; 10. Изгнание еретиков из К-поля; 11. Сатурнин просит прийти И. в новый монастырь; 12. О том же просит И. Виктор; 13. Построение нового (Далматского) монастыря на средства обоих вельмож; 14. Кончина И. Клейма снабжены нумерованными житийными текстами, исполненными мельчайшими золотыми буквами на полях (на окладе тексты также воспроизведены). Тонкая миниатюрная живопись иконы отмечена «безупречным артистизмом», унаследованным от «лучших строгановских изографов» (*Антонова*. 1966. С. 142–144. Кат. 122. Ил. 141).

Горельефы со сценами из Жития И. украшают фронтоны портиков Исаакиевского собора. На восточном помещено изображение с предказанием ги-

бели имп. Валенту (1839–1841, франц. скульптор Ф. О. Лемер): слева в  $\frac{3}{4}$ -ном повороте представлен И. с грозно поднятой вверх левой рукой, указывающей на небо, перед ним — имп. Валент, к-рый с трудом удерживается на взвизвшемся на дыбы коне, остановленном преподобным. На зап. портике представлен И., освобожденный имп. Феодосием I из темницы; он благословляет императора и его супругу Флаксиллу, к-рые встречают святого у Золотых ворот К-поля (модель закончена в 1843, горельеф установлен в 1845, скульптор Витали). Последняя сцена символизирует союз царской власти и Церкви (горельеф размещен на стороне собора, обращенной к зданиям Сената и Синода) не только в Византии: И. благословляет и представителей царствующего дома Романовых как преемников правосл. визант. традиции. Отливка рельефов (32 м в длину и 6,4 м в высоту) производилась на заводе Ч. Бердта в 1843 г. Гипсовый эскиз центральной группы горельефа работы Витали, показанный на выставке в АХ в 1842 г., находится в ГРМ (*Кривдина*. 2006. С. 54).

На левой створке внутренних Больших северных дверей, композиционно напоминающих Райские двери (Porta del Paradiso) флорентийского баптистерия Л. Гиберти, помещено 4 клейма со сценами из Жития И. Эти композиции, как и представленные на правой створке сцены из Жития свт. Николая Чудотворца, были выполнены в 1848–1851 гг. Витали при помощи скульпторов Р. К. Залемана и А. Н. Беляева. Изображены следующие сцены (сверху вниз): 1. И. и имп. Валент (зеркальное повторение центральной части композиции вост. портика); 2. Ангелы спасают И. от смерти в болоте; 3. Освобождение И. из темницы; 4. И. благословляет имп. Феодосия (повторение центральной части композиции зап. портика). Модель дверей была закончена в 1849 г., двери установлены в соборе в 1853 г. (Там же. С. 58). Как и наружные, внутренние двери были отлиты из бронзы гальванопластическим способом на заводе герцога Лейхтенбергского.

В сев.-зап. куполе Исаакиевского собора находится плафон «Прославленный Исаакий Далматский», живопись к-рого выполнена акад. Ф. Н. Риссом. Данная сцена представляет сидящего И. с воздетыми руками, к-рого возносят на небо ангелы; она нехарактерна для рус. церковного искусства (иконография восходит к композиции «Вознесение Богоматери») и не описана в Житии святого.

В минейных циклах образ И. помещается под 30 мая, когда отмечается день его памяти. Под 3 авг. он изображен вместе с Д. и Ф. В августовских минеях Д. обычно находится в центре композиции, по сторонам в повороте

к нему — И. (слева) и Ф. (справа); вместе с ними может находиться при. Антоний Римлянин, память к-рого приходится также на 3 авг. (или сцена его представления в соседнем клейме). Иногда в циклах на авг. изображение 3 святых замещается образом только И. (цанр., на иконе «Миния годовая», нач. XIX в., УКМ).

На иконе «Святцы на май» из Сампсониевского собора в С.-Петербурге И. изображен в нижнем, 5-м ряду в небольшом повороте влево: старец с длинной округлой бородой, в монашеском одеянии — розовый подризник, темно-вишневая мантия и темно-зеленая схима; левая рука прижата к груди, в опущенной правой он держит свиток (Рус. икона. 2003. С. 22. Ил. на с. 23). На минее на авг. из того же комплекта икон представлены И., Д. и Ф., рядом с ними — прип. Антоний Римлянин (Там же. С. 28. Ил. на с. 29).

На костромской минейной иконе на май работы иконописца И. Ф. Линина (1758, КГОИАХМЗ) И. изображен в нижнем ряду: в рост, фронтально, борода округлая, средней длины, седые волосы расчесаны на прямой пробор; куколь на плечах, правая рука прижата к груди, в левой — свиток.

На иконе-минее на май (XVIII в., частное собрание) И. представлен в нижнем ряду вполборота влево, руки прижаты к груди (*Althaus K.-R., Koch G., Zacharuk R.* Ikonen: Aus der Sammlung Dr. J. Schmidt-Voigt. Fr./M., [1990]. S. 258. П. 125).

К XVIII в. относится ростовская эмалевая икона-миния на май из собрания ГМИР (50×40 см), где среди др. святых изображен и «Исааки Далмадски». Он имеет облик старца с седыми волосами и бородой средней длины округлой формы, одет в охристый подризник, лиловую мантию с ярко-розовыми отворотами и синне-зеленую схиму, левая рука прижата к груди, в правой — развернутый свиток без текста.

Вероятно, что в качестве основы для изображений на этих иконах-святцах были использованы гравированные листы Г. П. Тетчерского (1-е изд. — 1714 г.; см.: *Ермакова, Хромов.* 2004. С. 37–53). Хранящиеся в РНБ гравированные святцы на 12 листах были изданы в 1722 г. и раскрашены в 5 красок. На каждом листе святые расположены в 5 регистрах. Изображение И. на майской минее (Там же. С. 43–44. Кат. № 33. 9) аналогично по размеру (56,2×44,1 см) и иконографии эмалевой иконе из собрания ГМИР. На иконе-минее на авг. представлены 3 преподобных: в центре — Д., слева — И., справа — Ф. (Там же. С. 45–46. Кат. № 33. 12).

Образы святых, согласно упоминанию их дней памяти в календаре, есть на минейных иконах на май и авг. из коллекции М. Де Буара (Елизаветина) (1-я под.

XIX в., Палех или Вязники, иконописец Терентий Иванов Гагасв?) (Русские иконы. 2009).

По заказу вел. кн. Дмитрия Константиновича, королевы эллинов Ольги Константиновны и при участии вел. кн. Сергея Александровича для церкви Мраморного дворца в С.-Петербурге в 80-х гг. XIX в. — 1903 г. метёрские иконописцы И. С. Чириков и М. И. Дикарёв создали цикл из 366 минейных икон, на каждой был изображен один святой. В состав цикла входила пансианная Дикарёвым между 1894 и 1896 гг. икона с образом И. как небесного патрона имп. Петра I (местонахождение неизв.). Вероятно, это было ростовое прямолинейное изображение святого на фоне пейзажа. Святых, празднуемых под 3 авг., в этом цикле представляет прип. Антоний Римлянин (*Басова.* 2001).

В толковых иконописных подлинниках сводной редакции (XVIII в.) описание облика преподобных дано под 30 мая (только И.) и под 3 авг. (И., Д., Ф.). И. «сед, брада Власнева (сиичм. Власия Севастийского. — *Авт.*), на конец космачки, мантия багор красен, исподъ вохра, в руке свиток, а в нем писано: вчер и заутра и полудне повем и возвещу и услышит глас мой» (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 103); «подобием вельми стар и сед, власы просты, брада долга аки Власнева, на конец космочки, ризы преподобническа, мантия багряная, испод темножелтая, в руке свиток...» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 357). «Исакий рус, брада подоле Николыны (свт. Николая Чудотворца. — *Авт.*), ризы преподобническа, испод дичь, Далмат сед, аки Власий, ризы преподобническа темна, испод рефть, Фавст рус, брада Власнева же, рука видет молебна и у всех» (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 125–126); «Исаакий бе в лето 5868; подобие зри месяца мая в 30-й день. Далмат, подобием вельми стар и сед, брада и власы аки Власневы, ризы преподобническа. Сей на третьем Вселенском соборе много на ересь Несторианскую подвизася, и во архимандриты его отцы оставиша во обитель Далмацкую. Фавст сын Далматов; подобием рус, власы с ушей, брада подоле гораздо Николыны, прота, ризы преподобническа, в руках четки» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 407). Несмотря на общее сходство описания И. в иконописных подлинниках, необходимо отметить разные варианты уподоблений его облика в текстах на май и авг. (ср. также описание под 3 авг.: «Преподобный отец Исакий, аки Стефан, рус, брада проста, доле Николыны» — Иконописный подлинник погородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. с вариантами из списков Забелина и Филимонова. М., 1873. С. 107–108, 130).

Лит.: *Серафимов В. И., свящ., Фокин М. И.* Описание Исаакиевского собора в С.-Петербурге. СПб., 1903<sup>3</sup>; *Ставровский А. А., прот.* С.-Петербургский Адмиралтейский собор во имя свт. Спиридона, Тримифунтского чудотворца: История и описание собора. СПб., 1906; *Антонова, Миева.* Каталог. Т. 2. С. 76. № 437; *Антонова В. И.* Древнерус. искусство в собр. П. Корина. М., 1966; *Мижовић.* Менолог. С. 256, 283, 301, 338, 341, 361, 375, 388, 390; Рус. скульптура XVIII — нач. XX в.; Нумизматика: Кат. выст. ГРМ. Л., 1988. С. 39. № 178; Возрожденные шедевры Рус. Севера: Кат. выст. М., 1998. С. 63–64. Кат. 140; *Евсеева.* Афонская книга. С. 306; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 307. Ил. 25; *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. 2001. Вып. 1. С. 68, 73; Пасхальные дары: Из колл. Патр. Московского и всея Руси Алексия II: Кат. выст. / ГИМ; авт.-сост.: М. А. Бубчикова, С. Г. Жижина, Э. В. Шевченко. М., 2001; Правосл. Петербург: Святые и святцы: Кат. выст. Ораншбаум, 2003. С. 89. Кат. № 241; Русская икона XVII–XVIII вв. в собр. Гос. музея-памятника «Исаакиевский собор»: Лицевые святцы из Сампсониевского собора. СПб., 2003; *Пусакова В. О.* Николай Харламов: Мозаики в Храме Воскресения в Петербурге: (К вопросу изучения древнерус. наследия в кон. XIX — нач. XX в.) // Академия художеств и Правосл. Церковь: Сб. науч. ст. СПб., 2004. С. 31–36; *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Рус. гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. (Москва, С.-Петербург): Описание колл. Отд. изобразит. РГБ. М., 2004; Костромская икона XIII–XIX вв.: Свод русской иконописи / Авт.-сост.: Н. И. Комашко, С. С. Каткова. М., 2004. С. 596. Ил. 358; Религ. Петербург: Альманах. СПб., 2004. Вып. 106. С. 250. Ил. 428; С. 253. Ил. 438, 439; С. 244. Ил. 408; *Вахрина В. И.* Иконы Ростова Великого. М., 2006<sup>2</sup>. С. 398. № 117; *Кривдина О. А.* И. П. Витали. Летопись жизни и творчества скульптора. СПб., 2006. Рус. искусство из собр. ГМИР: Альбом / Авт.-сост.: М. В. Басова. М., 2006. С. 50. Ил. 55; Возвращенное достоинство: Рус. иконы в частных собраниях: Кат. М., 2008. С. 236, 239. Ил. 81, 84; Русские иконы в собр. М. Де Буара (Елизаветина): Кат. выст. / Авт.-сост.: Н. И. Комашко, А. С. Преображенский, Э. С. Смирнова. М., 2009. Кат. № 135/9. Ил. на с. 232; Кат. № 135/12. Ил. на с. 235.

*М. В. Басова, Э. В. Ш.*

**ИСААКИЙ И МЕЛЕТИЙ** [греч. Ἰσαάκιος καὶ Μελέτιος], святители (священномученики?) (пам. 21 сент.), епископы Кипрские. Время жизни неизвестно. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) приводится краткая заметка об И., в к-рой он назван преподобным и епископом Ситы на Кипре. И. отличался благочестием и богобоязненностью, все свое имущество он раздал бедным. После того как его избрали епископом, он много лет опекал свою паству и почил в мире. М. в этой заметке не упоминается (*SynCP. Col. 67–68*). Епископом Ситы или Ситин (место-

положение неизв., возможно Китий на Кипре или Сития на Крите) И. назван также в Синаксарях Laurent. San Marco 787, 1050 г., Paris. gr. 1592, XII в. (SynCP. Col. 63), и в списке Типикона Великой ц. из монастыря Честного Креста в Иерусалиме, XI в. (архетип X в.) (*Mateos. Turicon. T. 1. P. 40*). Во мн. источниках название епископской кафедры не приводится.

В большинстве календарей И. упоминается без М. — в Патмосском списке Типикона Великой ц. (IX–X вв.) (*Дмитриевский. Описание. 1895. T. 1. С. 8*), в Синаксаре К-польской ц. (SynCP. Col. 67–68), в Неаполитанском мраморном календаре (сер. IX в.) и др. Возможно, имя Мелетий было присоединено позднее. Памяти И. и М. объединены в Синаксарях семейств В и С (по классификации И. Делез). В Мипологин имп. Василия II И. и М. посвящено общее краткое Житие, в к-ром оба названы преподобными, епископами Кипра (без уточнения кафедры), И. — жившим ранее, а М. — позднее. Помимо раздачи имущества нищим, к-рое в этом тексте приписывается обоим, они названы заступниками вдов, покровителями сирот и утешителями обездоленных, окормлявшими паству «не только хлебом, но и поучениями» (PG. 117. Col. 61). И. и М. удостоились дара чудотворения и совершили много исцелений. Оба почил в глубокой старости.

В списке Типикона Великой ц. из монастыря Честного Креста в Иерусалиме И. назван не преподобным, а священномучеником (*Mateos. Turicon. T. 1. P. 40*). В греч. стишных Синаксарях в конце Жития сообщается о мученической кончине И. от меча. Об этом же говорится в сопровождающем Житие И. двустипии. Предполагают, что эти сведения должны были относиться к мч. Исааку (Исаакию), пострадавшему вместе с мучениками Приском, Николаем и Мартином, память которых отмечается 21 и 22 сент. (*Сергий (Спасский). Месясеслов. Т. 3. С. 389*). Этот вариант Жития был включен в переведенный юж. славянами стишной Пролог и в «Синаксарист» ирп. *Никодима Святогорца*.

В составленный в XVI в. кард. Цезарем *Баронием* Римский Мартиролог память И. и М. внесена под 21 сент. под влиянием греч. календарей. В ряде визант. рукописей память И. и М. встречается 20 сент.

(SynCP. Col. 61); в нек-рых списках И. ошибочно именуется Акакием.

В ВМЧ под 20 сент. включены сведения об И. и о М., почерпнутые из стишного Пролога, где он назван мучеником, а под 21 сент. — дашные нестишного Пролога, основанные на тексте Мипологии Василия II (ВМЧ. Сент. Дни 14–24. Стб. 1337–1339). В совр. календарь РПЦ память И. и М. внесена под 21 сент., и они чествуются как святители.

Ист.: ActaSS. Sept. T. 6. P. 238; MenolGraec // PG. 117. Col. 61; SynCP. Col. 61, 63–64, 67–68, 952; MartRom. Comment. P. 409; *Νικόδημος. Συναξαριστής. 1993<sup>3</sup>. T. 1. Σ. 183; Петков Г. С. Стишият Пролог в старата българска, сръбска и руска литература. XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 249–250.*

Лит.: *Сергий (Спасский). Месясеслов. Т. 2. С. 290–291, 295; Т. 3. С. 388–389; Delchaye H. Saints de Chypre // AnBoll. 1907. Vol. 26. P. 257; Sauget J.-M. Melezio e Isacco // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 303–304; *Σακρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 224; Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου. Κύπρος ἢ Ἄγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997<sup>2</sup>. Σ. 12, 39; Aubert R. Isace (2) // DHGE. T. 26. Col. 111.**

О. В. Л.

**ИСА́В** [евр. *עִשָׂו*, *‘ēšāw*; греч. *Ἰσαάβ*], родоначальник идумеев (см. в статьях *Идумея*, *Эдом*) (Быт 36), старший сын ветхозаветного патриарха *Исаака* от Ревекки, брат *Иакова* (Быт 25. 21–26).

**Имя.** В Свящ. Писании не приводится т. п. пародной этимологии имени Исав. Об И. сказано, что он род. «косматый (*šē‘ār*); и (поэтому. — *Авт.*) нарекли ему имя Исав (*‘ēšāw*)» (Быт 25. 25). Однако слова *šē‘ār* и *‘ēšāw* лишь отчасти созвучны, это пример неявной игры слов; евр. *šē‘ār* является однокоренным слова *Серир* (*šē‘ār*), которое, обозначая территорию расселения идумеев, стало в свою очередь синонимом имени Эдом (в синодальном переводе — Эдом). Второе имя И. — Эдом соотносится в Свящ. Писании с глаголом *‘dm* — «становиться красным»: в Быт 25. 25 сказано, что И. рождается красным (*‘dmoni*), а в Быт 25. 30 — что он желает пость у Иакова «красного» (*ha‘dom*): «От сего дано ему прозвание: Эдом».

Точная этимология имени Исав неясна, обычно его сопоставляют с араб. глаголом *gšw* — «покрывать» (*Kamrat, Herr. 2007. P. 497; Wenham. 1994. P. 176*) или приводят в качестве параллелей личные имена из набатейского (*‘šw*), самудского или минейского языков (*‘ušw*) (*Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT. Leiden; N. Y., 1995. Vol. 2. P. 893*).

В религиозоведении И. обычно сопоставляется с шумер. героем *Гильгамешем*, тело которого было также покрыто волосами (Эпос о Гильгамеше. 1. 36 — *Wenham. 1994. P. 176*); др. схожий образ представлен у Филона Библиского — божественный герой-охотник в финик. мифологии Усое (*Οὔσωος*), чье имя созвучно имени Исав (*Euseb. Praep. Evang. I 10. 9–10*).

**И. в Ветхом Завете.** В повествовании кн. Бытие И. представлен по контрасту с младшим братом-близнецом. Так, И. был «искусным в звероловстве, человеческом полей» (Быт 25. 27), любимым сыном Исаака; кроткий Иаков был любимым сыном Ревекки (Быт 25. 28). Это соперничество братьев началось еще до их рождения: когда Ревекка была беременна, младенцы боролись в ее животе (Быт 25. 22). Ревекка в сомнении обратилась к Богу с вопросом («для чего мне это?») и получила в ответ пророчество, к-рое описывает буд. судьбу народов, чьими пра-родителями будут ее сыновья: «Два племени во чреве твоём, и два различных народа произойдут из утробы твоей; один народ сделается сильнее другого, и больший будет служить меньшему» (Быт 25. 23). Это пророчество стало отчасти исполняться еще при жизни братьев: один из них был назван И., другой, схватившийся за пята старшего брата во время родов, — Иаков. И. стал охотником, добытой им дичью любил питаться Исаак (Быт 25. 28). Иаков вел полукочевой образ жизни пастуха. Однажды И. вернулся домой голодным после неудачной охоты и неосмотрительно поклялся Иакову продать свое право первородства за блюдо, приготовленное младшим братом. Позднее право первородства было строго закреплено в законе (Втор 21. 15–17), на этом, раннем этапе это право, по всей видимости, носило более свободный характер, предполагавший возможность смены его обладателя.

Затем И. потерял отцовское благословение (Быт 27). По совету своей матери Ревекки Иаков, когда старшего брата не было дома, надел то, в чем ходил И., и выдал себя за брата, получив вместо него благословение от ослепшего отца. Когда обман открылся и И. попросил Исаака благословить и его, то в ответ услышал слова: «...ты будешь жить мечом твоим, и будешь служить брату твоему;

будет же [время], когда воспротивишься и свергнешь иго его с выи твоей» (Быт 27. 40). Вторая часть благословения содержит отсылку к небольшому периоду восстановления идумейцами своей независимости от израильтян во времена царей Соломона (3 Цар 11. 14–25) и Иорама (4 Цар 8. 20–22). Придя в ярость, обманутый братом И. решил отомстить Иакову, но Ревекка разрушила его планы, отправив Иакова к своему брату в Харран, где он провел 20 лет (Быт 27. 41–45). И. взял 2 жены из местного хананейского населения (Быт 26. 34; ср., однако: Быт 36. 2, 14), но поскольку они стали «в тягость Исааку и Ревекке» (Быт 26. 35), женился на дочери своего дяди Измаила (Быт 28. 9) и с большим семейством переселился в землю Сеир на юге Заиордания (Быт 36. 6–7).

Когда спустя 20 лет Иаков вернулся в Палестину, то тщательно подготовился, чтобы защитить себя от гнева брата, послав навстречу И. вестников с дарами (Быт 32. 3–21; 33. 1–3). И. встретил Иакова с любовью, побежал «к нему навстречу, и обнял его, и пал на шею его, и поцеловал его...» (Быт 33. 4). Нельзя однозначно утверждать, что изображение И. в кн. Бытие носит отрицательные черты. Эгоизм и горячность, к-рые были свойственны И. в молодости, теперь нехарактерны для него. В начале повествования Иаков забрал у И. права первородства, но далее И. великодушно прощает брата. Кроме того, из рассказа о судьбе братьев в кн. Бытие становится ясно, что Божественное избрание, благословение и обетование, данные Богом, протекают исключительно из свободной воли Бога, а не из формального понимания родового статуса или заслуг человека.

Дальнейшие отношения между Израилем и Эдомом были заданы в истории взаимоотношения 2 братьев в кн. Бытие. Эдомитяне были поработены Давидом (2 Цар 8. 12–14; 1 Пар 18. 13; Числ 24. 18) и зависимы от Иудеи вплоть до правления Иорама (4 Цар 8. 20–22; 2 Пар 21. 8–10). Впосл. название Эдом обозначало как географические границы его земли, так и сам народ (Быт 36. 1, 8, 19); имя Исав стало также обозначать землю и людей Эдома (Быт 25. 30; 32. 3; 36. 1, 8; Мал 1. 2–4; 1 Пар 1. 34–35, 43).

В пророческой лит-ре негативный аспект взаимоотношений 2 братьев



*Сцены из жизни Ревекки, Исаака и Исавы. Миниатюра из Пятикнижия Ашберихема. Коп. VI – нач. VII в. (Paris. lat. Nouv. acq. 2334. Fol. 25)*

стал особенно очевиден в политическом контексте противостояния между Израилем (Иаковом) и Эдомом (Исавом) (Иер 49. 8, 10; Авд 6 21; Пс 136. 7). Вероятно, непосредственное влияние на иудейскую и христ. традицию оказали слова из Книги прор. Малахии: «Не брат ли Исав Иакову? говорит Господь; и однако же Я возлюбил Иакова, а Исава возненавидел и предал горы его опустошению, и владения его — шакалам пустыни» (Мал 1. 2–3).

**И. в иудейской традиции.** В раввинистической лит-ре И. в основном представлен только как отрицательный персонаж. Он привержен идолослужению, прелюбодей, самоуверен, эгоистичен, тщеславен, завистлив и имеет др. пороки (Берешит Раба. 63. 12; Мидраш Тэхелим. 80. 6; Санхедрин. 12а и др.). Эта тенденция сохраняется в апокрифической лит-ре периода Второго храма: родители говорят, что И. «груб от юнос-

ти, и нет в нем добродушия» и что «все пути его — несправедливость и насилие, и нет в нем справедливости» (Юб. 35. 13 сл.).

Тем не менее в отдельных текстах отмечаются его положительные черты. Поведение И. становится назидательным примером: согласно одному преданию, И. старался обрести расположение Исаака, представ перед ним в царских одеждах, тем самым выказывая отцу надлежащее почтение (Берешит Раба. 65. 16). В решении И. взять жену, к-рая будет приятна его отцу (Быт 28. 8–9), комментаторами отмечается его стремление исправить свои незаконные действия перед лицом Всевышнего (Берешит Раба. 66. 13). Свидетельством покорности Богу является его примирение с братом; он искренне поцеловал Иакова (Сифре Бамидбар. 69; Берешит Раба. 78. 9), но также этот поступок рассматривается как проявление скрытой лести и неискренности И. (Шемот Раба. 5).

Соотнесение И. с враждебным иудеям образом Рима встречается в агапических преданиях периода после восстания Бар Кохбы (132–135 гг. по Р. Х.) (Танхума Терума. 3; Сифре Дэварим. 41).

**И. в христианской традиции.** Отрицательный образ И. свойствен в целом НЗ и христ. традиции. В Рим 9. 10–13 ап. Павел типологически интерпретирует отвержение И., обосновывая его ссылками на ВЗ (Быт 25. 23; Мал 1. 2–3). И хотя в Евр 11. 20 отмечается, что И. благословил обоих сыновей, в Евр 12. 16–17 И. представлен как нечестивец, к-рый теряет Божие благословение из-за приверженности к материальным благам.

В раннехрист. лит-ре образ И., рассматриваемый в противопоставлении образу младшего брата, получает различные прообразовательные толкования, указывающие



*Исаак отвергает Исаву. Роспись верхней ц. св. Франциска Ассизского в Ассизи. Худож. Джотто ди Бондоне. Ок. 1292–1294 гг.*

на события из жизни Церкви. Так, соперничество братьев в утробе матери служит предзнаменованием соперничества

2 народов внутри Церкви, в лоне к-рой, как и во чреве Ревекки, пребывают как хорошие, так и плохие люди, прообразом последних является И. (*Caes. Arel. Sermon. 86. 2–3; Aug. Tract. in Ioan. XI 10. 2–3*). Ориген аллегорически относит противопоставление 2 народов к душе человеческой, изнутри к-рой «исходят злые помыслы» (Мф 15. 19); И. олицетворяет «народ греха» (*Orig. In Gen. hom. 12. 3*). И. является символом всех тех членов Церкви, к-рые любят земные блага, хотят владеть ими или стремятся к земному преуспеянию; всех тех, кто используют веру в Бога, чтобы возрастить в почестях и обрести земное богатство (*Caes. Arel. Sermon. 86. 2; Aug. Sermon. 4. 12*). Так, благословение отцом И. после Иакова (Быт 27. 39–40) символизирует то, что в Церкви терпят и допускают к таинствам злых людей (*malis hominibus*) ради необходимости сохранять мир (*ipsius pacis*) (ср.: 1 Кор 11. 29; *Aug. Sermon. 4. 35*). Подчинение И. младшему брату имеет педагогическое значение: неразумный человек должен быть под контролем «мудрого сердцем» (Притч 11. 29) (*Ambros. De Iacob. 2. 3. 11; Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 20*). Ненависть И. к брату служит символом гонения на Церковь со стороны иудеев (*Iren. Adv. haer. IV 21. 3*). Пророчество о том, что старший брат будет служить младшему, раскрывается, по мнению св. отцов, на примере евреев, к-рые сохранили книги закона Божия для христиан (*Caes. Arel. Sermon. 86. 2–3; ср.: Barnaba. Ep. 13. 1–3; Aug. De civ. Dei. XVI 35. 1*). Судьба И. служит назидательным примером того, к чему приводит отсутствие умеренности и контроля над желаниями плоти (*Aug. Sermon. 207. 2; Basil. Magn. Hom. 11. 41*), а также порабощение человека завистью (*Cyprian. Carth. De zel. et liv. 3*) или ревностью (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 4*). Византийский хронист IX в. Георгий Монах возводит в явно уничижительном контексте к имени Исав прозвище имп.-иконоборца Льва III Исавра (в написании хроники Ἰσαυρος) и название области Исаврия (Ἰσαυρία) (*Georg. Mon. Chron. P. 735. 13–14 App.*).

Лит.: Heller B. Der Erbstreit Esaus und Jakobs im Lichte verwandter Sagen // ZAW. 1926. Bd. 44. N 1. S. 317–320; Maag V. Jacob-Esau-Edom // ThZ. 1957. Bd. 13. S. 418–429; Botterweck G. J. Jakob habe ich lieb – Esau hasse ich // Bibel und Leben. Düsseldorf, 1960. Bd. 1. S. 26–38; Sama N. M. Understanding Genesis

N. Y., 1966. P. 181–188; Westermann C. Genesis 12–36: A Comment. Minneapolis, 1985. P. 410–419, 431–449, 502–511, 522–531, 558–569; Hübnér U. Esau // ABD. Vol. 2. P. 574–575; Wenham G. J. Genesis 16–50. Dallas, 1994. P. 176. (WBC; 2); Botterweck A. Die Begegnung zwischen Esau und Jakob (Gen. 33. 1–18) in Spiegel rabbinischer Ausdeutungen // BN. 2003. Bd. 116. S. 15–27; Ekka H. Reconciliation: Esau and Jacob // Vidyajyoti: J. of Theol. Reflection. 2006. Vol. 70. N 8. P. 579–583; Kamrat Y., Herr M. D. Esau // EncJud. 2007. Vol. 6. P. 487–488; Krause J. J. Tradition, History, and Our Story: Some Observations on Jacob and Esau in the Books of Obadiah and Malachi // JSOT. 2008. Vol. 32. N 4. P. 475–486; Esau – Bruder und Feind / Hrsg. G. Langer. Gött., 2009; Havea J. Releasing the Story of Esau From the Words of Obadiah // The Bible and the Hermeneutics of Liberation. Atlanta, 2009. P. 87–104; Kessler R. Jakob und Esau als Brüderpaar in Mal 1, 2–5 // Diasynchron: Beitr. zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. Stuttgart, 2009. P. 209–229; Chung H.-S. A Revisionist Reading of the Esau-Jacob Stories in Genesis 25–36: Understanding Esau in a Positive Light. Lewiston (N. Y.), 2010.

А. Е. Петров

**ИСАВР ДИАКОН, ИННОКЕНТИЙ АФИНЯНИН, ФИЛИКС, ЕРМИЙ, ВАСИЛИЙ, ПЕРЕГРИН, РУФ И РУФИН** [греч. Ἰσαυρος ὁ διάκονος, Ἰνοκέντιος ὁ Ἀθηναῖος, Ἡλιξ, Ἑρμείας, Βασίλειος, Περεγρίνος, Ρουφός καὶ Ρουφίνος] († 283–284), мученики Аполлонийские (Аполло니아дские) (пам. 6 июля; пам. визант. 7 июля; пам. греч. 17 июня), пострадали при рим. имп. Нумериане. И. д., И. А. и В. происходили из Афин. Покинув родной город, они прибыли в Аполлонию, где ангел указал им пещеру, в к-рой подвизались христиане Ф., П. и Е. Под влиянием проповеди И. д. они раздали свое имущество бедным. По доносу родственников епарх Трипонтий приказал отсечь Ф., П. и Е. головы за исповедание христ. веры. И. д., И. А. и В. были схвачены и отправлены к сыну епарха, к-рый мучил их огнем и водой, но чудесным образом они оставались невредимыми. Видя это, многие уверовали во Христа, в т. ч. члены синклита братья Руф и Руфин (Руфиан, Руфиниан). После пыток мученики были обезглавлены.

В Римском Мαρτιрологе кард. Цезаря Барония говорится, что Аполлония находилась в Македонии. Эти сведения повторены в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского». Прп. Никодим Святогорец считал, что речь идет об Аполлонии Илирийской (близ совр. с. Пояни, Албания). К его мнению присоединился архиеп. Сер-

гий (Спасский) (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 3. С. 257). Р. Обер оставил этот вопрос открытым, т. к. на территории Римской империи существовало множество городов с таким названием.

Из службы этим мученикам, составленной гимнографом Григорием, следует, что от их мощей происходили исцеления. Кроме данной службы, содержащейся под 17 июня в греч. печатных Минеях, в рукописных служебных Минеях сохранились службы с канонам прп. Иосифа Песнописца (Hieros. Patr. Sabbait. 70, X/XI в., 18 июня; Patm. 806A, XVI в. – Τομῆτον. Σ. 220. N 675) и с канонам гимнографа Георгия (Срут. Δ.α. XXIII, X в., 7 июля – АНГ. Т. 11. P. 119–126).

Ист.: BHG, N 2208m–mb; ActaSS. Iun. T. 4. P. 287–288; Iul. T. 2. P. 268; PG. 117. Col. 528; SynCP. Col. 753, 801, 804–805; MartRom. Comment. P. 242; ЖСв. Июль. С. 137; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 238–239.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 184–185, 202, 204, 207; Т. 3. С. 257; *Α. Β[ιτάλης]*. Ἰσαυρος // ОНЕ. Т. 6. Σ. 1010; Lucchesi G. Isauro, diacono, Basilio, Innocenzo, Felice, Pellegrino ed Ermia // BiblSS. Vol. 7. Col. 946–947; Aubert R. Isaure // DHGE. T. 26. P. 131.

Э. П. А.

**Иконография.** В восточнохрист. искусстве изображения И. д., отдельные или в составе дружины мучеников Аполлонийских, встречаются редко. Имена святых не упоминаются в перечне мучеников в греч. Ерминии иером. Дионисия Фурнографота (ок. 1730–1733). Тем не менее погрудные изображения И. д. и пострадавших с ним святых (всего 4 фигуры) представлены в настенном минологии в Старо-Нагоричино (под 7 июля). Отдельный образ И. д. сохранился на фреске из Введенской п. мон-ря св. Леонтия в Водоче (1-я пол. XI в., ныне в Народном музее в Скопье). И. д. представлен молодым, безбородым, с короткими прямыми волосами, оставляющими открытыми уши, в диаконском облачении.

В рус. минейных циклах под 7 июля, как правило, изображается прп. Фома Малеев, чья память приходится на этот день. При этом в иконописные подлинники под 6 июля включено описание внешности Аполлонийских мучеников, по их изображения под этим числом также не встречаются, их замещает образ прп. Сисоя Великого (пам. 6 июля). Так, в Филимоновском иконописном подлиннике сводной редакции (XVIII в.) о святых сказано: «Исавр подобием рус, власы с ушей, брада невелика, ризы диакопские; Иннокентий подобием млад, власы просты, в двух ризах; Филикс подобием сед, власы просты, брада подоле апостола Петра и проста, ризы на нем трои;

Ермий подобием, аки Козма, брадой и власы, в двух ризах, подпоясан ширинкой; Василий рус, власы с ушей кратки, брада невелика, в двух ризах; Перегрин надсед, власы и брадой аки Боготец Иоаким, и ризы таковыж; Руф подобием светлорус, власы мало кудреват, брада невелика, ризы боярския; Руфип подобием средовек, власы чернорусыя с ушей, брада доле чернорусыя с ушей, брада доле Николины проста, ризы боярския» (Филлимонов. Иконописный подлинник. С. 381–382).

Лит.: *Милютин*. Меполог. С. 281; *Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 336–337.

Э. В. Ш.

«ИСАГОГА» [греч. Εἰσαγωγή τοῦ νόμου], визант. правовой памятник. Название означает «введение в закон (одательство)». В научной лит-ре «И.» традиционно именовалась «Эпанагогой» (Επαναγωγή τοῦ νόμου). Такое название было заимствовано из одной поздней рукописи «И.», где появилось, видимо, в результате ошибки писца; во всех остальных рукописях памятник называется «Исагога» (*Schminck*. 1986. С. 12–13). Термин «исагога» возник еще в дохрист. эпоху и в посл. получил широкое распространение в христ. лит-ре (богословской и юридической) (об истории термина см.: *Schäfer*. 1959). Остается дискуссионным вопрос, была ли «И.» издана в качестве законодательного сборника или же осталась законопроектом. Однако влияние ее на последующую визант. правовую традицию бесспорно.

**История создания.** «И.» возникла в ходе «очищения древних законов», предпринятого имп. *Василием I Македонянином* и означавшего возврат к нормам законодательства имп. св. *Юстиниана I*, которое было противопоставлено «Эклоге» как законодательному сборнику императоров-иконоборцев (см. подробнее в ст. *Анактарсис*). В основе «И.» лежат гл. обр. *Дигесты*, *Новеллы* и *Кодекс Юстиниана*; *Институции Юстиниана* использованы в меньшей степени (*Signes Codoñer, Andrés Santos*. 2007. P. 69. N 235). В то же время «И.» была составлена с учетом новых правовых реалий, в связи с чем в ней использован ряд норм «Эклоги». Заимствование в «И.» законодательства иконоборцев особенно ощущается в области наследования по завещанию и в имущественных отношениях супругов (*Malafosse*. 1953. Col. 357–360). На «И.» также повлияли нек-рые церковные каноны.

Весьма вероятно, что в составлении «И.» участвовал свт. *Фомуй*, патриарх К-польский (*Mortreuil. Histoire du droit*. Т. 2. P. 56–57; *Signes Codoñer, Andrés Santos*. 2007. P. 147–160). Патриарху Фотию скорее всего принадлежат предисловие к «И.» и первые 3 титула сборника. В частности, высказывания в предисловии о манихейской ереси близки к тому, что говорится о манихеях в сочинениях свт. Фотия. Правовое положение К-польского патриарха, закрепленное в «И.», вполне соответствует церковно-политическим взглядам свт. Фотия (*Hergenröther*. 1867. S. 588–591; *Соколовский*. 1894. С. 34–36, 38). В одной из рукописей правового сборника *Epitome legum* (Bodl. gr. 173, XII в.) досеются 2 схолии к *Epit. leg.* I 28, дословно воспроизводящие *Eisag.* II 1–2 и приписанные свт. Фотию. Авторство свт. Фотия подтверждается также сходством языка и стиля бесспорно принадлежащих ему произведений и «И.» (*Scharf*. 1956. S. 390–398; *Idem*. 1959. S. 74–81).

Вопросы о месте «И.» в кодификационной программе императоров Македонской династии (прежде всего о соотношении «И.» с «*Прохирином*» и о наличии у «И.» законной силы) остаются дискуссионными.

«И.», как сказано в заглавии сборника, издана императорами «Василием, Львом и Александром», т. е. *Василием I Македонянином* и его сыновьями — *Львом VI Мудрым* и *Александром*. Поскольку они оба были соправителями своего отца в 879–886 гг., составление «И.» может быть отнесено к этому периоду (до 29 авг. 886, когда умер *Василий Македонянин*). Согласно *К. Э. Цахарие фон Лингенталю*, «И.» возникла в 884–886 гг. (*Collectio librorum juris graeco-romani in editorum*. 1852. P. 56); *Т. ван Бохове* предлагает датировать «И.» 880–883 гг. (*Bochove*. 1996. P. 7–29); *А. Шминк* настаивает на 885 или даже на 886 г. (*Schminck*. 1986. S. 14–15; *Idem*. [Rec. ad op.] *Bochove*. 1998. S. 350–351; см. резюме дискуссии: *RegImp*. 2003<sup>2</sup>. N 505b).

Традиционно «И.» считалась 2-м изданием «*Прохирона*» (см., напр.: *Mortreuil. Histoire du droit*. Т. 2. P. 44, 46). Однако еще в XIX в. было замечено, что порядок титулов и глав в 2 сборниках различен и что в «И.» имеются целые титулы, отсутствующие в «*Прохироне*». Оригинальностью отличаются публично-правовые ти-

тулы «И.», тогда как нормы частного права в «И.» и в «*Прохироне*» довольно схожи (*Malafosse*. 1953. Col. 355–356). Наиболее заметным содержанием отличием «И.» являются титулы, регламентирующие статус императора и патриарха (*Соколовский*. 1894. С. 27–28). В 1986 г. *Шминк* высказал гипотезу, в соответствии с к-рой «*Прохирион*» был издан в 907 г., а не в 70-х гг. IX в., как обычно считалось (*Schminck*. 1986. S. 62–107). Т. о., не «И.» была составлена на основе «*Прохирона*», а, наоборот, «*Прохирион*» — под влиянием «И.». Взгляды *Шминка* на датировку «*Прохирона*» и «И.» получили в науке неоднозначную оценку (ср.: *Bochove*. 1996; *Медведев*. 2001. С. 178–179). Согласно недавней гипотезе *Х. Сигнеса Кодоньера* и *Ф. Х. Андреса Сантоса*, «И.» могла быть подготовлена в 880–888 гг. в качестве существенно переработанной и дополненной редакции «*Прохирона*», составленного в 870–879 гг.; в 887–888 гг. в ходе доработки «И.» для офиц. публикации ее текст был снабжен схолиями (*Signes Codoñer, Andrés Santos*. 2007. P. 160–164, 271–274).

Первоначально «И.» рассматривалась в науке как официально изданный законодательный свод (наподобие «*Эклоги*», «*Прохирона*» и т. п.). Этому взгляду придерживался и *Цахарие*, осуществивший научное издание «И.». В посл., однако, он пришел к выводу, что «И.» являлась лишь законопроектом и не была официально опубликована. *Цахарие* и его сторонники указывали, что в «И.» содержится выдержка из «*Эклоги*», против к-рой выступали императоры Македонской династии, а потому *Василий I* не мог издать «И.» в качестве закона (*Zachariä von Lingenthal. Geschichte*. 1892. S. 84–85; *Heimbach*. 1868. S. 307). Так, в *Eisag.* XIX, где помещены нормы об имущественных отношениях в семье, часть глав (5–9) основана на «*Эклоге*», а часть (12–17) — на *Юстиниановом* законодательстве. В схолии перед *Eisag.* XIX 12 сказано, что остальные главы титула добавлены только как противоречащие главам 5–9, а не как имеющие силу закона (*Collectio librorum juris graeco-romani in editorum*. 1852. P. 130). *Цахарие* полагал, что имп. *Василий I* не допустил бы включения в основной текст закона норм «*Эклоги*», противоречащих законодательству имп.

Юстиниана. Возражая против этого, В. В. Сокольский отметил, что Василий I вполне мог признать отдельные Юстиниановы нормы устаревшими и обратиться к «Эклоге». К тому же в *Eisag.* XIX 5–9 содержится не точное воспроизведение норм «Эклоги», а их переработка. Что касается *Eisag.* XIX 12–17, то эти главы, как следует из схолии, отсутствовали в первоначальном тексте «И.» и были внесены в сборник схолиастом. При этом схолиаст вопреки мнению Цахарис не мог быть редактором законопроекта «И.», т. к. работал значительно позже — в правление имп. Льва VI. Это следует из того, что в схолии к *Eisag.* XIX 9 он цитирует *Nov. Leonis 106* (Сокольский. 1894. С. 21–23; Бенеманский. 1906. С. 166–168; ср.: *Kržišnik*. 1935. С. 341–342).

Ученые, отрицавшие офиц. характер «И.», обращали внимание также на то, что она не была использована в последующих правовых сборниках, в т. ч. в Новеллах Льва VI и в «Прохиране» Константина Арменопула. Если Арменопул в действительности заимствовал мн. нормы из «И.», то в новеллах Льва VI «И.» не упоминается. Напр., согласно *Nov. Leonis 117*, нотариин должны были знать «Прохирон» и «Василики» как действующие источники права; об «И.» при этом не говорится (*Kržišnik*. 1931. С. 343). Сходство же «И.» с Тактикой имп. Льва VI в юридической технике (см.: *Vernadsky*. 1931) само по себе еще не означает, что Лев считал «И.» действующим законодательным сводом (*Kržišnik*. 1935. С. 343–344, 347–348).

Вопрос о том, была ли «И.» опубликована официально, окончательно не решен (о совр. состоянии дискуссии см.: *Signes Codoñer, Andrés Santos*. 2007. Р. 165–182).

**Рукописная традиция, издания, переводы.** В дошедших до нас рукописях «И.» сохранилась не в первоначальном виде: ее текст снабжен многочисленными схолиями, составленными неизвестным юристом или группой юристов, видимо, в период правления Льва VI (Шминк атрибутирует часть схолий патриарху *Николаю I Мистыку* — *Schminck*. 1992. С. 55–58). В схолиях содержатся пояснения (в т. ч. терминологические), а в ряде случаев — критические замечания к тексту «И.».

Фрагменты «И.» (*Eisag.* I–IX, XI) были впервые опубликованы Леун-

клавием (см.: *Zachariae*. 1839. Р. 40). Научное издание «И.» подготовил Цахарие в 1852 г. на основе 3 рукописей «И.» (также им была учтена одна из переработок памятника — *Eisagoge aucta*). В 1986 г. предисловие к «И.» было критически издано Шминком с параллельным переводом на нем. язык (*Schminck*. 1986. С. 1–11). На основе этой публикации был издан комментированный англ. перевод предисловия (*Aerts, Bochove, Harder et al.* 2001). Затем появился 1-й перевод всей «И.» на совр. язык (испанский) с подробными комментариями (*Signes Codoñer, Andrés Santos*. 2007. Р. 281–571).

**Структура и содержание.** «И.» состоит из предисловия и 40 титулов, разделенных в свою очередь на главы (всего насчитывается 761 глава). Нормы сгруппированы по титулам и главам тематически (по предмету регулирования). Значительное место в «И.» занимают нормы публичного права, которым отведены первые 13 титулов. В *Eisag.* I говорится о правовых принципах и о законе как об источнике права, далее параллельно излагаются нормы о гос. и церковном управлении (*Eisag.* II–III — об императоре и о патриархе; *Eisag.* IV–VII — об епархе, о квесторе, об архонтах; *Eisag.* VIII–X — о епископах, клириках и монахах, а также о церковном имуществе) и, наконец, процессуальное право (*Eisag.* XI–XIII). Кроме того, заключительный титул «И.» (*Eisag.* XL) содержит уголовное законодательство. Титулы XIV–XXXIX посвящены частному праву: брачному (*Eisag.* XIV–XXI — об обручении, о брачном даре и о приданом, о порядке и об условиях заключения брака, об имущественных отношениях супругов, о прекращении брака), обязательственному (*Eisag.* XXII–XXVIII — о договорах дарения, купли-продажи, найма, хранения, товарищества и др.) и наследственному (*Eisag.* XXIX–XXXVI — о наследовании по закону и по завещанию, о составлении и недействительности завещаний, о кодициллах, о legataх). Примыкающие к ним 3 титула (*Eisag.* XXXVII–XXXIX) регулируют соответственно статус лиц и порядок освобождения рабов; опеку и попечительство; вещное право. Структура «И.» отстает от классической 3-частной схемы изложения правового материала (лица — вещи — иски), к-рая применена, напр., в Институ-

циях Юстиниана. Частнопровые титулы в «И.» расположены примерно в той же последовательности, что в «Эклоге» (см.: *Signes Codoñer, Andrés Santos*. 2007. Р. 75–76). По уровню юридической техники (распределению правовых норм по титулам и главам, соблюдению грамматических правил и др.) «И.» значительно превосходит «Прохирон» (см.: *Бенеманский*. 1906. С. 155–164).

Уникальными для визант. законодательства являются II и III титулы «И.», где систематизированы нормы о статусе императора и патриарха. Согласно «И.», гос-во и Церковь образуют единство, подобное единству тела и души человека. Гос-вом руководит император, Церковью — К-польский патриарх, и оба они подчиняются высшему божественному закону. Имп. и патриаршая власть являются важнейшими общественными институтами (о теории «двух властей» в «И.» см.: *Scharf*. 1966; *Τρωϊάνας*. 1989–1991; *Dagron*. 1996. Р. 236–242). При этом «И.» налагает некие ограничения па императора. Обладая высшей законодательной, исполнительной и судебной властью, он в то же время обязан заботиться о благе подданных, соблюдать законы, осуществлять офиц. толкование правовых норм без отступлений от их смысла, придерживаться правосл. веры и всячески защищать ее. К-польский патриарх именуется в «И.» «живым образом Христа» и по своему общественному положению приравнен к императору. Он управляет Церковью, заботясь о спасении верующих; осуществляет офиц. толкование канонов; контролирует деятельность др. патриархов и вправе пересматривать вынесенные ими судебные решения.

**«И.» в византийской правовой традиции.** Сохранился ряд неофиц. переработок «И.», относящихся к X–XII вв. (*Zachariae*. 1839. Р. 69; *Mortreuil*. *Histoire du droit*. Т. 2. Р. 414–435). В т. н. «И.» со схолиями (*Eisagoge cum scholiis*) структура «И.» сохранена, отсутствует лишь предисловие; содержание в основном соответствует оригиналу, но первоначальный текст «И.» снабжен многочисленными схолиями, где нормы «И.» сопоставляются с законодательством имп. Юстиниана. Н. ван дер Вал и Й. Локин считают, что в выделении этой редакции нет необходимости, т. к. первоначальный текст «И.» не сохранился (*Wal*,

Lokin. 1985. P. 94). Пространная «И.» (Eisagoge aucta) состоит из 54 титулов, основанных на «И.» и «Прохиране», с добавлением фрагментов законодательства Юстиниана, «Василик», новелл Льва VI и др.; в приложениях к этой компиляции находятся трактат о сроках, Земледельческий, Воинский и Морской законы. Общепринятая датировка данного сборника отсутствует. Считается, что Пространная «И.» была составлена вскоре после 912 г. (Schminck. Epanagoge aucta. 1991), либо на рубеже X и XI вв. (Τρωϊάνος. Πηγές. Σ. 196), либо в XII в. (Malafosse. 1953. Col. 361). «И.», соединенная с «Прохираном» (Eisagoge cum Prochiro composita), включает 42 титула, составленные на основе «И.» и «Прохирана»; использованы также «Василики» и сходили к «И.» Этот сборник возник, видимо, после 912 г.; его фрагменты сохранились в рукописи X в. Ath. Laur. A 55 (Waldstein, Simon. 1974; Waldstein. 1974; Schminck. Epanagoge cum Prochiro composita. 1991). Т. н. 13 титулов «И.» (Eisagoges tituli XIII) представляют собой выборку из «И.» тех ее положений, к-рые отличаются от «Прохирана» (Eisag. I–XI, XIII, XIX). Эта компиляция использовалась как приложение к «Прохирану». В рукописи Paris. gr. 1367 (XII в.) имеется сборник, объединяющий частнопроводные титулы «И.» с выдержками из «Василик» и «Прохирана» (Malafosse. 1953. Col. 361). Кроме того, нормы «И.» были использованы при составлении переработок «Прохирана» и «Эклоги» — Prochiron Vaticanum, Ecloga ad Prochiron mutata, Epitome Marciana (Азаревич. 1877. С. 274–280).

«И.» не только служила материалом для создания частных правовых компиляций, но и использовалась как источник при составлении принципиально новых юридических сборников, в т. ч. и офиц. законодательных сводов. Заимствования из «И.» имеются в «Василиках», а также в Большом и Малом синопсисах Василик, в Алфавитной синтагме Матфея Властаря, в «Прохиране» Арменопула (подробные указания заимствованных мест в визант. сборниках см.: Kržišnik. 1935. S. 344–346).

Неясно, в каком объеме «И.» была переведена на слав. язык. Сохранился слав. перевод лишь небольшого ее фрагмента о симонии и статусе епископа (Eisag. VIII 1. 13. 15) в гл. 36

печатной Кормчей (Сокольский. 1894. С. 25–26; Kržišnik. 1935. S. 347). Вместе с тем известно, что нормы «И.» о статусе императора и патриарха оказали — возможно, через посредство др. сборников — значительное влияние на визант., а затем и на древнерус. идеологию и политическую практику (Вернадский. 1926; Idem. 1928). Еще в XVII в. патриарх Никон основывал на «И.» свои властные притязания (см.: Сокольский. 1894. С. 38–53).

Изд.: Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum: Ecloga Leonis et Constantini. Epanagoge [corrigendum: Eisagoge] Basilii, Leonis et Alexandri / Ed. C. E. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae, 1852. P. 53–235 (= Zepos. JGR. 1931. Vol. 2. P. 229–368, 410–427); Epanagoge [corrigendum: Eisagoge] aucta // Zachariae. JGR. 1855. Pars 4. P. 171–370 (= Zepos. JGR. 1931. Vol. 6. P. 49–216). Испан. пер.: Signes Codoñer J., Andrés Santos F. J. La Introducción al Derecho (Eisagoge) del Patriarca Focio. Madrid, 2007. P. 281–571. (Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris; 28).

Лит.: Zachariae [a Lingenthal] C. E. Prolegomena // 'O Πρόχειρος Νόμος: Imperatorum Basilii, Constantini et Leonis Prochiron / Ed. C. E. Zachariae [a Lingenthal]. Heidelbergae, 1837. P. LXVI–CXXXII; idem. Historiae juris graeco-romani delineatio cum appendice ineditorum. Hdb., 1839. P. 40–43, 69; Mortreuil. Histoire du droit. T. 2. P. 39–61, 414–435; Hergenröther J. Photius, Patriarch von Konstantinopel: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Regensburg, 1867. Bd. 2. S. 588–591; Heimbach C. W. E. Griechisch-römisches Rechts im Mittelalter und in der Neuzeit // Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. Sect. 1. Lpz., 1868. Tl. 86. S. 305–307, 427–429, 431–433; Азаревич Д. [И.] История византийского права. Ярославль, 1877. Ч. 2: Период 2 (от 867–1458 г.). С. 24–28, 268–280; Zachariä von Lingenthal K. E. Geschichte des griechisch-römischen Rechts. B., 1892<sup>3</sup>. Aalen, 1955<sup>2</sup>. S. 22, 84–85; Остроумов М. А. Очерк православного церковного права. X., 1893. Ч. 1: Введение в православное церковное право. С. 240, 540–541; Сокольский В. [В.] О характере и значении Эпагагоги: Очерк по истории визант. права // ВВ. 1894. Т. 1. Вып. 1. С. 17–54; Бенеманский М. 'O Πρόχειρος Νόμος императора Василия Македонянина: Его происхождение, характеристика и значение в церк. праве. Серг. П., 1906. Вып. 1. С. 151–177; Вернадский Г. В. Византийские учения о власти царя и патриарха // Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov. Prague, 1926. P. 143–154; idem. (Vernadsky G.) Die kirchlich-politische Lehre der Epanagoge und ihr Einfluss auf das russische Leben im XVII. Jh. // BNJ. 1928. Bd. 6. S. 119–142; idem. «The Tactics» of Leo the Wise and the Epanagoge // Byz. 1931. T. 6. P. 333–335; Kržišnik С. O pravni naravi Epanagoge // Slovenski pravnik. Ljubljana, 1935. Letnik 49. Številka 11/12. S. 335–349; Malafosse J., de. Epanagoge // DDC. 1953. T. 5. Col. 354–362; Wenger. Quellen. S. 701–702, 709–710; Scharf J. Photios und die Epanagoge // BZ. 1956. Bd. 49. S. 385–400; idem. Quellenstudien zum Prooimion der Epanagoge // BZ. 1959. Bd. 52. S. 68–81; idem. Ius divinum: Aspekte und Perspektiven einer byzant. Zweigewaltentheorie // Polychronion: FS F. Dölger / Hrsg. von P. Wirth.

Hdb., 1966. S. 462–479; Beck. Kirche und theol. Literatur. S. 525; Schäfer K. Th. Eisagoge // RAC. 1959. Bd. 4. Sp. 862–904; Esser A. Die Lehre der Epanagoge — eine oströmische Reichstheorie // Freiburger Zschr. f. Philosophie und Theologie. 1963. Bd. 10. S. 61–85; Waldstein W., Simon D. Neuentdeckte Bruchstücke der Epanagoge cum Prochiro composita: Eine Palimpsesthandschrift der Klosterbibliothek Lavra // JOB. 1974. Bd. 23. S. 145–178; Waldstein W. Zur Epanagoge cum Prochiro composita: Eine Palimpsesthandschrift der Klosterbibliothek Lavra (Berg Athos) // ZSRG.R. 1974. Bd. 91. S. 375–383; Pieler. Rechtsliteratur. S. 454–455, 457, 460–461; Лунин В. Законодательство. С. 60–63; Wal, Lokin. Delineatio. 1985<sup>2</sup>. P. 78–87, 94–95; Schminck A. Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern. Fr./M., 1986. S. 1–15, 132. (Forsch. z. byzant. Rechtsgeschichte; Bd. 13); idem. Epanagoge // ODB. 1991. Vol. 1. P. 703–704; idem. Epanagoge aucta // Ibid. P. 704; idem. Epanagoge cum Prochiro composita // Ibid. P. 704; idem. Zum 19. Titel der Eisagoge («Über die Eheschenkung») // Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter / Hrsg. von D. Simon. Münch., 1992. S. 43–59. (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien; 22); idem. [Rec. ad op.] Bochove Th. E., van. To Date and Not to Date: On the Date and Status of Byzantine Law Books. Groningen, 1996 // JOB. 1998. Bd. 48. S. 350–354; Τρωϊάνος Στ. Ν. 'O Μέγας Φώτιος και αι διατάξεις της «Εισαγωγής»: Μερικές παρατηρήσεις ως προς τις σχέσεις 'Εκκλησίας και Πολιτείας // 'Εκκλησία και Θεολογία. 1989–1991. Т. 10. Σ. 489–504; Bochove Th. E., van. To Date and Not to Date: On the Date and Status of Byzantine Law Books. Groningen, 1996. P. 7–29; Dagron G. Empereur et prêtre: Étude sur le «Césaropapisme» byzantin. P., 1996. P. 236–242; Τρωϊάνος. Πηγές. Σ. 171–176, 195–196; Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001. С. 176–181; Aerts W. J., Bochove Th. E., van, Harder M. A. et al. The Prooimion of the Eisagoge: Translation and Commentary // Subseciva Groningana: Studies in Roman and Byzantine Law. 2001. Vol. 7. P. 91–155; Andrés Santos F. J. La Eisagoge de Focio, un compendio jurídico bizantino del siglo IX // Revista general de derecho romano. 2007. N 9. P. 1–34; Signes Codoñer J., Andrés Santos F. J. La Introducción al Derecho (Eisagoge). 2007. P. 53–278.

А. Г. Бондач

**ИСАГОГИКА** [от греч. εισαγωγή], традиц. название библейской дисциплины, предметом к-рой является история возникновения текста и канонического собрания книг Библии. В наст. время более употребителен синоним И.— Введение в Свящ. Писание.

**Общее понятие об И., название.** В соответствии с 2 частями христ. Библии И. принято делить на И. ВЗ и И. НЗ, а также на общую и частную. К общим вопросам И. относятся: состав и формирование канона Свящ. Писания (ВЗ и НЗ), начальные сведения об истории текста обеих частей христ. Библии, краткое введение в текстологию; иногда сюда включают также обзорные географические и исторические сведения

о возникновении текстов ВЗ и НЗ, из истории древнего Ближ. Востока и греко-рим. мира, лит-ры этого времени. К частным вопросам И. относятся авторство, датировка, место и история создания текста отдельных книг Свящ. Писания, а также нек-рых их разделов; лит., в частности жанровые, особенности библейских книг; цель создания отдельных книг и их адресаты. Нередко изложение указанных вопросов сопровождается обзором содержания библейских книг, однако, напр., в Германии такие обзоры принято выделять в независимую дисциплину — *Bibelkunde* (Знание (содержания) Библии). Как общие, так и частные вопросы И. всегда находились в центре внимания библейской критики. Поэтому нек-рые авторы связывают становление И. в ее совр. понимании с появлением обзорных работ историко-критического направления (см. статьи *Библеистика*, *Герменевтика библейская*).

Название научной дисциплины — Введение (лат. *Isagoge*, *Introductio*) — восходит к названию работы, посвященной ВЗ, антиохийского ученого мон. Адриана «Введение в Божественные Писания» (*Ἐἰσαγωγή εἰς τὰς θείας γραφάς*; предположительно 1-я пол. V в.). В Европе Введение как название научной дисциплины вошло в обиход начиная с книги доминиканца Сантеса Пагнини (*Pagninus S. Isagoges seu introductionis ad sacras litteras liber unicus*. Lugdini, 1528).

Итал. исследователь А. Соджин утверждает, что у истоков И. ВЗ лежат «Богословско-политический трактат» Б. Спинозы и «Критическая история Ветхого Завета» Р. Симона (*Soggin*. 1987. P. 6). Нем. автор О. Айсфельдт во «Введении в Ветхий Завет» в качестве 1-й работы по этой теме называет «Введение в Ветхий Завет» И. Г. Эйхгорна (*Eissfeldt*. 1976. P. 3); в этой работе впервые на нем. языке была изложена документарная гипотеза Ж. Астрюка. История немецкоязычных введений в НЗ началась с книги И. Д. Михаэлиса (*Michaelis J. D. Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*. Gött., 1750, 1788<sup>4</sup>).

**Предыстория. Докритическая эпоха.** И. в совр. понимании этого раздела *библеистики* была неизвестна в эпоху христ. древности и в средние века. Однако ряд элементов этой науки, в частности историко-критического подхода, встречался уже



Блж. Иероним Стридонский.  
Роспись ц. Всех святых во Флоренции.  
1480 г. Худож. Д. Гирландайо

в ранней иудейской и христ. лит-рах. Вопросы о происхождении, статусе и значении текстов ВЗ содержат труды ранних иудейских авторов *Филона Александрийского* и *Иосифа Флавия*.

Происхождение отдельных книг НЗ обсуждалось уже в связи с началом процесса создания канонического сборника во II в. Древнейшим памятником, содержащим исагогическую информацию НЗ, можно считать *Муратори канон*, который датируют ок. 200 г. (в последнее время — нач. IV в.; эта гипотеза, однако, не получила широкого распространения). В каноне Муратори не только перечисляются канонические книги, но и приводятся краткие сведения об авторах, о содержании и подлинности текстов. Ко 2-й пол. II в. относятся также т. н. Прологи Маркиона к признаваемым Маркионом 10 Посланиям ап. Павла, а также антмаркионитские прологи к 4 Евангелиям (из них сохр. только 3: на Евангелия от Марка, от Луки и от Иоанна) и к Посланиям ап. Павла. Позже появилось много аналогичных прологов.

Отдельные исагогические вопросы рассмотрены в произведениях ранних церковных писателей и отцов Церкви (*Патия* Иерапольского, сщмч. *Ириней* Лионского, *Тертуллиана*, *Климента Александрийского*, *Оригена*, *Евсевия* Кесарийского, блж. *Иеронима Стридонского*, блж. *Августина*, *Руфина Аквилейского* и др.).

Мч. *Иустин Философ* († 166) обсуждал вопросы сохранности текста ВЗ. Сщмч. *Ириней Лионский* (кон. II в.) утверждал изначальную каноничность Четвероевангелия в Церкви. Сщмч. *Методий Патарский* († 312) впервые пытался определить границы ветхозаветного канона. Ориген (185–254) осуществил 1-е научное текстологическое исследование ВЗ (Гекзаплы), не имевшее аналогов в древности. «Отцом» И. ВЗ в более широком смысле иногда называют блж. Иеронима, к-рый занимался прежде всего вопросами истории текста ВЗ. Исагогические проблемы, связанные с критикой текста, со структурой канона евр. Библии, а также нек-рые вопросы поэтики и стиля изложены в прологах блж. Иеронима к его переводам отдельных книг и нек-рых разделов ВЗ. Интерес к этим темам также характерен и для его работ по НЗ. Так, в Прологе к Комментарию на Послание Филимону блж. Иероним обсуждает авторство и время составления послания (*Hieron. Prologus in Epistolam ad Philemonem* // PL. 26. Col. 599–602).

Большое значение для исагогической науки имеют «Синописис Священного Писания» свт. Иоанна Златоуста и «Синописис Священного Писания» свт. Афанасия Великого, в основном посвященные изложению содержания книг ВЗ и НЗ. Оба сочинения считаются неоподлинными, датируются предположительно V–VI вв. В синописисах много словесных совпадений; история этих текстов, возможно имеющих общий источник, до конца не ясна (*Klostermann*. 1895). Т. Цан пришел к выводу, что текст, приписываемый свт. Афанасию I Великому, более поздний (*Zahn*. 1890. S. 312); он мог быть скомпилирован с использованием синописиса, приписываемого свт. *Иоанну Златоусту*. Оба синописиса не ограничиваются только изложением содержания книг Библии, в них раскрывается структура канона, в частности его жанровый состав, даются пояснения к названиям книг ВЗ. Для нек-рых книг приводится традиц. мнение об их авторстве, иногда высказываются сомнения в его верности.

Своего рода общее введение, в котором обсуждается та или иная книга ВЗ, дал в предисловии к своим комментариям *Феодор Мопсуестийский*. В них он рассмотрел данные

об авторах и о датировке, а также содержание книги; исследовал мотивы и замысел авторов, большое внимание уделил вопросу о месте книги в историческом контексте (*Zaharopoulos D. Z. Theodore of Mopsuestia on the Bible. N. Y., 1989. P. 125–126.*)

Греч. автор V в. Адриан, принадлежавший к Антиохийской экзегетической школе, посвятил небольшое соч. «Введение в Божественные Писания» (ок. 450) (*Εἰσαγωγή εἰς τὰς θείας γραφάς // PG. 98. Col. 1271–1312*) некоторым общим вопросам интерпретации ВЗ. Сочинение Адриана, по словам самого автора посвященное «духу еврейского языка» (*Goessling. 1887. S. 70*), тропам и фигурам речи, относится скорее к герменевтике библейской. Структурно и содержательно это сочинение напоминает риторические трактаты эпохи поздней античности.

Писатель и гос. деятель, а позже мон. *Кассиодор* (ок. 487 — ок. 578) в соч. «*Institutio divinarum lectionum*» касался вопросов текстологии, канонического статуса и авторства книг ВЗ, их содержательных и стилистических особенностей (подобным же образом он рассматривал секулярную лит-ру во 2-й ч. «Введения» — PL. 70. Col. 1149–1218). Здесь он привел список толкователей, способствовавших пониманию Свящ. Писания (*introductores Scripturae divinae*), куда помимо Адриана включил донатиста *Тихония* (ок. 380), блж. Августина (354–430), свт. *Евхерия* Лионского († ок. 450) и *Юнилия Африканского* († ок. 550) (*Cassiod. De inst. div. lit. I 10. 1*). Труды упомянутых мон. Кассиодором авторов содержат преимущественно герменевтические правила толкования Свящ. Писания. Вопросы И. рассматриваются в них лишь частично. Больше всего этими вопросами занимался Юнилий Африканский (2 книги «*Institutia regularia divinae legis*»); его труд — вольная лат. обработка библейского «Введения» несторианина Павла из Персии.

Своими «Введениями» (*Prooemia*) в Свящ. Писание известен также *Исидор Севильский*. В этой работе он изложил библейские книги самым кратким образом (*Isid. Hisp. In libros Veteris ac Novi Testamenti Prooemia // PL. 83. Col. 155–180*). Четвероэвангелие автор рассматривал как единую часть канона, так же как и Послания ап. Павла, но при этом отметил и характерные отличия отдельных Евангелий. Так,

Евангелие от Матфея было написано в Иудее, от Марка — в Италии, от Луки — в Ахайе, а от Иоанна — в М. Азии (*Idem. 91 // PL. 83. Col. 176*). Указание на место написания — важный компонент поздней И.

Элементы совр. И. обнаруживаются в работах раннехрист. авторов при обсуждении вопросов авторства того или иного библейского текста (признавался как один из критериев каноничности); очевиден учет авторами роли адресата при написании текста или общей исторической и географической информации. Свт. *Инполит Римский* в толковании на псалмы несколько отходит от традиции, признававшей царя Давида автором всех псалмов. Не отрицая Давидово авторство вообще, он, однако, допускает, что отдельные псалмы могли быть написаны неск. авторами (*Hipp. In Psalmos // PG. 10. Col. 608*).

«Церковная история» Евсевия Кесарийского содержит информацию о сомнениях в авторстве нек-рых канонических текстов. Христ. авторы были вынуждены обосновывать его авторство дополнительными аргументами, ставя т. о. исагогические вопросы в совр. смысле. Напр., очень рано предметом споров стало авторство Послания к Евреям. Уже Климент Александрийский (*Euseb. Hist. eccl. VI 14. 1*) ввиду стилистических особенностей послания вынужден был обосновывать Павлово авторство. Ориген также отмечает языковые и стилистические отличия этого послания, но доказывает авторство ап. Павла сходством богословия этого послания с богословием др. Посланий апостола (*Ibid. 25. 13*).

Александрийский еп. свт. *Дионисий Великий* (кон. II в. — 264/5 г.) во 2-й кн. «Об обетованиях» высказывал сомнения в аутентичности Откровения Иоанна Богослова. По его мнению, этот текст не мог быть написан автором Евангелия от Иоанна и Посланий Иоанна: очевидны лексические и стилистические отличия Откровения от др. Иоанновых писаний; в Откровении автор называет себя Иоанном, тогда как в Евангелии и Посланиях — нет. Концепции единого автора, по его мнению, противоречат имеющиеся богословские различия между Евангелием, Посланиями и Откровением Иоанна Богослова (*Ibid. VII 25. 4*). (Подробнее см. в ст. *Иоанна Богослова Откровение.*)

Известные также Евсевию сомнения в авторстве нек-рых новозаветных текстов приводит блж. Иероним (ок. 347–419/20): Посланий Иакова, Иуды, Послания к Евреям, 2-го и 3-го Посланий Иоанна (*Hieron. De vir. illustr. I*). Блж. Августин, обсуждая авторство Книги премудрости Соломона и кн. «Екклесиастика» (*Ecclesiasticus*), пишет, что их традиционно связывают с Соломоном, но автором их, видимо, был Иисус Сирах (*Aug. De doctr. christ. II 13*).

Свт. Иоанн Златоуст, напр., понимает, что на форму и содержание библейского текста может влиять знание автором того, что от него ждут потенциальные читатели. Различия (в языке и композиции), которые есть в тексте Евангелий, он объясняет тем, что евангелисты писали по просьбе своих общин: ап. Матфей — «по просьбе уверовавших иудеев» по-еврейски, ап. Марк — «по просьбе учеников» (*Ioan. Chrysost. In Matth. I 7*).

В Ономастиконах Евсевия Кесарийского и блж. Иеронима Стридонского очевиден также интерес к историческим и географическим реалиям Свящ. Писания, знание к-рых могло приблизить толкователя к лучшему пониманию Библии (*Hieron. Praef. in Paralip. // PL. 29. Col. 401–402*).

**Средневековая экзегеза** в основном следовала толкованиям Свящ. Писания лат. отцами Церкви: блж. Августином, свт. Амвросием Медиоланским, блж. Иеронимом и свт. Григорием Великим. От них было воспринято аллегорическое толкование Свящ. Писания, в то время как действительное проникновение в текст, характерное для современной экзегезы, практически отсутствовало. Для такого подхода к тексту средневеков. авторам недоставало необходимых филологических, исторических и археологических знаний. Со времени Алкуина (ок. 730 или 735–804) и до XIII в. с целью создания единого лат. текста предпринималась ревизия Вульгаты. Исагогические вопросы практически не ставились. Краткий свод того, что было написано по И. в древности, дал *Гуго Сен-Викторский* (после 1096–1141) в соч. «Предварительные замечания о Священных Писаниях и писателях» (*De Scripturis et Scriptoribus Sacris Praenotatiunculae // PL. 175. Col. 9–28*). *Николай де Лира* († ок. 1340), автор одного из популярных комментариев на ВЗ — «*Postilla perpetua*», вклю-

чил в свой труд заметки о канонических и неканонических книгах ВЗ (*Nicolaus de Lyra*. 1498), во многом следуя блж. Иерониму.

Во «Введениях» в Свящ. Писание, созданных доминиканскими монахами гуманистического направления Сантесом Паггино (1528) и Сикстом Сиенским (1566), отмечен значительно расширившийся филологический и исторический кругозор их авторов, но в целом доминиканцы остались в русле средневеков. католич. традиции. Во «Введении» ученика М. Лютера датчанина Петера Пладе (1503–1560; латиниз. Петр Палладиус), вышедшем в 1557 г. (нем. пер. в 1639), особое внимание уделяется структуре и композиции книг ВЗ: для каждой из книг приводится четкое членение на жанрово-смысловые части с указанием глав и стихов, а также дается краткое обоснование такого членения.

А. К. Ляданский,  
архим. Ианнуарий (Ивлиев),  
К. В. Неклюдов

**Ветхозаветная И. Критическая эпоха.** Наиболее ранним сочинением, знаменующим новую эпоху в И., с характерным для нее отходом от следования церковной традиции, считается труд одного из деятелей Реформации А. Р. Карлштадта «De sapientis scripturis libellus» (1520; опубл. К. А. Креднером — *Credner K. A. Zur Geschichte des Kanons*. Halle, 1847. S. 291–412). Сочинение содержит историко-критический анализ канона Свящ. Писания (на основе сравнения 2 свидетельств о каноне — блж. Августина и блж. Иеронима), включающий мнение Карлштадта об авторстве книг ВЗ (отрицалось авторство Моисея в отношении Пятикнижия). Как направление в библейской науке И., основанная на историко-критическом методе, сформировалась в XVII в. Голл. философ Б. Спиноза, возможно под влиянием англ. философа Т. Гоббса, в соч. «Богословско-политический трактат» (*Spinoza*. 1670) изложил фундаментальную программу рационалистического исследования ВЗ. Его наблюдения, касающиеся происхождения канона и отдельных книг ВЗ, имели большое значение для И. ВЗ историко-критического направления.

И. ВЗ XVII–XVIII вв. можно разделить на 2 типа: т. н. *critica sacra* (критика священного текста, или текстология) и *introductio* (введение, традиционный исагогический

материал). Различия между этими 2 типами видны на примере работ Й. Г. Карпцова (*Carpzov J. G. Critica sacra Veteris Testamenti*. Lpz., 1728), который написал «Введения» в ВЗ обоих типов. Если его «*Critica sacra*» посвящена наиболее общим вопросам — текстологии, герменевтике и догматике ВЗ, то в «*Introductio ad libros Veteris Testamenti canonicos*» (Lpz., 1721) даются начальные сведения, необходимые для истолкования ВЗ, а также обсуждается возникновение канона. Т. о., разделение на *critica sacra* и *introductio* прибли-



А. Риветус.  
Гравюра. 1-я пол. XVII в.

зительно соответствует разделению на общую и частную И. Родоначальником *critica sacra*, видимо, следует считать Л. Капеллуса (1650), сочинения подобного типа создали А. Пфайфер (*Pfeiffer A. Critica Sacra*. Dresdae, 1680) и Жан Ле Клерк (латиниз. Иоанн Клерикус) (*Le Clerc J. Ars critica*. Amst., 1697. 2 vol.).

С XVII в. авторы «Исагогик» начали обсуждать вопросы происхождения и исторической интерпретации библейских книг. Первым таким введением стало «*Isagoge seu introductio generalis ad scripturam sacram Veteris et Novi Testamenti*» французского Андре Риве (латиниз. Андреас Риветус) (*Lugd. Batav.*, 1627), в котором, в частности, отразилось новое понимание соотношения Откровения и восприятия его человеком: впервые подчеркивается роль последнего в создании библейских книг. Автор «Критической истории Ветхого Завета» католик Р. Симон (1685<sup>2</sup>; англ. пер.: 1682) обосновывает отрицание Моисеева авторства всего Пятикнижия. Однако важно то, что Симону удалось представить про-

грамму экзегезы ВЗ совершенно нового типа, основанной на критическом прочтении текста. Сочинение Симона посвящено гл. обр. общей И., в центре его внимания — вопросы истории текста ВЗ.

Заметный вклад в И. ВЗ внес один из ведущих семитологов и библеистов 2-й пол. XVIII в. — И. Д. Михаэлис. Он снабдил свой перевод ВЗ (1769–1786) подробным историческим и богословским комментарием. Наиболее важной его работой о ВЗ является исследование законодательства древнего Израиля (*Michaelis J. D. Mosaisches Recht*. Fr./M., 1770), в котором Михаэлис исходит из конкретно-исторической обусловленности законов Пятикнижия, следуя «Духу законов» Ш. Л. Монтескье. «Введение в Ветхий Завет» (1787) Михаэлиса, ранее выпустившего 1-е немецкоязычное «Введение в Новый Завет» (*Michaelis*. 1750), не было закончено: вышла только 1-я ч. 1-го тома, состоящая из подробного обзора Книги Иова и детального описания проблемы происхождения и авторства Пятикнижия без необходимого критического анализа и отчасти направленная против Эйхгорна, неск. годами ранее опубликовавшего 3-томное полное «Введение в Ветхий Завет».

Фундаментальное «Введение в Ветхий Завет» И. Г. Эйхгорна (*Eichhorn*. 1781–1783) объединило тематику *critica sacra* и *isagoge*. Сугубо богословское прочтение ветхозаветных текстов, по его мнению, невозможно, ибо они представляют собой документы религиозно-политической жизни Израиля. Эпоха Просвещения, а также новые сведения о египетской религии, ставшие достоянием науки, обусловили представления о роли «египетского просвещения» в формировании законов и институций древних евреев: Моисей, хорошо знакомый с егип. культурой, выступает просветителем евр. народа и знакомит его с прогрессивной идеей единобожия, которую народ постепенно усваивает. Подчеркивается роль традиции в формировании текста ВЗ, к-рая вначале передавалась изустно, затем в рукописной форме через храмовую б-ку и частные собрания текстов обрела окончательный вид. Обращаясь к Пятикнижию, Эйхгорн проводит анализ источников, руководствуясь принципами Астриюка. Исследуя Книгу прор. Исаии, он указал на особый характер перикопы

Ис 24–27 (в посл. названной «Апокалипсис Исаии») и высказал предположение о том, что с гл. 40 текст отражает эпоху плена и принадлежит не Исаии, а др. автору. После выхода в свет 2-го издания «Введения в Ветхий Завет» (1787–1790) Эйхгорн опубликовал «Введение в ветхозаветные апокрифы» (*Einleitung in die apokryphischen Schriften des A.T. Lpz., 1795*). Если работу Эйхгорна, содержащую много историко-критических наблюдений, можно за отдельные положения считать кон-



В. М. Л. Де Ветте.  
Гравюра. 1-я пол. XIX в.

сервативной и традиционной, то исагогические сочинения В. М. Л. Де Ветте написаны в последовательном критическом духе. Его «Очерки введения в Ветхий Завет» (*De Wette. 1806–1807*) были посвящены проблеме сопоставления 2 главных повествований об истории царств Израиля и Иудеи — Книг Царств и Книг Паралипоменон, а также основным проблемам происхождения Пятикнижия. В «Учебнике историко-критического введения в Ветхий Завет» (*Idem. 1817*) Де Ветте впервые представил развернутую программу историко-критического исследования ВЗ. К моменту выхода книги Де Ветте уже высказал важные гипотезы о происхождении и датировке Второзакония, исторических книг (Нав — 4 Цар), а также сделал ценные наблюдения, анализируя текст Книг Паралипоменон. ВЗ в его учебнике рассматривается принципиально как исторически обусловленное явление, экзегеза книг ВЗ подчинена законам исторического исследования. Почти каждый текст ВЗ несет уникальную религ. весть, отвечающую запросам того или иного момента истории. В отличие от предшественников Р. Симона и И. З. Зем-

лера Де Ветте гораздо больше внимания уделил текстам и филологической стороне исследования. Он утверждает, что имена, к-рые по традиции считали именами тех, кто написал тексты ВЗ — Давид, Соломон, Моисей и Исаия, — не указывают на реальных авторов этих произведений. Возможно, именно Де Ветте впервые отметил, что мир, описанный в книгах Самуила и Царей (Царств), почти ничего не знает о существовании жреческого (левитского) законодательства (это наблюдение стало определяющим для развития библейской критики в XIX в.). Структурно учебник Де Ветте повторяет «Введение...» Эйхгорна с той только разницей, что он включает еще и обзор апокрифических (неканонических) книг ВЗ. Учебник Де Ветте стал на долгие годы наиболее авторитетным «Введением в Ветхий Завет» в Германии, заменив в этой роли «Введение в Ветхий Завет» Эйхгорна.

Эти исследования обусловили появление в 1-й пол. XIX в. идеи И. ВЗ совершенно нового типа. В 1844 г. отдельной брошюрой вышла работа одного из сторонников документарной гипотезы происхождения Пятикнижия — Г. Гупфельда, посвященная методическим вопросам И. ВЗ и содержащая также краткий обзор ее истории (*Hupfeld. 1844*). Гупфельд предложил новый подход к И. ВЗ, к-рый он назвал «историческим»: во введении должен превалировать не канонический принцип, а исторический. Это значит, что изложение И. структурируется по периодам истории древнего Израиля и прежде всего по периодам развития лит-ры. Франц Делич выступил со статьей (*Delitzsch. 1854*), в к-рой представлен консервативный традиционалистский подход к И. и демонстрируется стремление к ограничению использования историко-критического принципа. Книга тюрингенского профессора вост. языков и лит-ры Э. Майера «История поэтической национальной литературы евреев» (*Meier. 1856*) явилась реальным воплощением идеи Гупфельда о новом типе введения. В основе этого типа лежит последовательно проводимый исторический принцип: изложение строится не в соответствии с порядком канонических книг, а хронологически, в соответствии с этапами развития древнеевр. письменности. Объектом рассмотрения ста-

новятся не только книги ВЗ, но и вошедшие в них разнообразные тексты (песни, речи, отдельные повествования), относимые к разным историческим периодам. Для Майера важны типологические сопоставления лит-ры ВЗ с лит-рой др. народов. Так, одну из глав Майер посвящает вопросу: почему у евреев нет эпоса? (*Ibid. S. 197–200*). Вопросы такого рода, порожденные типологическим взглядом на лит-ру ВЗ, в посл. станут характерными для введений генетическо-исторического типа.

Введения в ВЗ исторического типа, которые обычно называли «История литературы Др. Израиля», хотя и сходны с традиц. И. по объекту исследований, скорее относятся к светским востоковедческим и филологическим дисциплинам. Традицию таких исторических Введений в XIX — нач. XX в. продолжали работы А. Хаусрата («История литературы Ветхого Завета»; *Haus-rath. 1864*), востоковеда-семитолога Ю. Фюрста («История библейской литературы и еврейско-эллинистической словесности»; *Fürst. 1867–1870*), Э. Рейсса («История священного писания Ветхого Завета»; *Reuss. 1881*) и К. Будде («История древнееврейской литературы»; *Budde. 1906*). Особый интерес представляет Введение Рейсса, в котором сделан вывод о послеепенном происхождении священнического кодекса (*Reuss. 1881. S. 485–493*), высказанные им в лекциях еще в 1834 г. и ставшие основой документарной теории Графа—Велльгаузена. В развитии литературы ВЗ Рейсс выделяет 4 эпохи: героев, пророков, священников и книжников (писцов). В небольшой книге семитолога и востоковеда Т. Нёльдеке «Литература Ветхого Завета» (*Nöldeke. 1868*) описание предмета исследования дано по жанрам (исторические повествования, повествовательная проза («романы»), лирика, дидактическая поэзия, прощальная лит-ра, апокалиптика).

Традиц. каноническое «Введение» Э. Кёнига (*König. 1893*) включает особый раздел, посвященный истории экзегезы ВЗ, а также ее методам и принципам. В кон. XIX — нач. XX в. в Германии одним из самых популярных и авторитетных было введение, написанное К. Корнилом (*Cornill. 1891*), вполне традиционное, но отражавшее основные достижения критики ВЗ. В англоязычном мире подобную роль в этот же период иг-

рало введение С. Р. Драйвера (*Driver*. 1891), выдержавшее 9 изданий.

Поскольку библейская критика в XIX в. активно развивалась в основном в Германии, труды по И. в др. странах Запада не были столь новаторскими и разнообразными, популярными были переводы немецких авторов. Среди англ. Введений выделяется работа Т. Хорна (*Horne*. 1818), в 1-м т. к-рой содержится обширное и разностороннее общее Введение. Книга Хорна выдержала не менее 11 изданий в XIX в. (в т. ч. и в США; переиздана в 1970). У. Р. Смит в обобщающих работах «Ветхий Завет в еврейской церкви» (*Smith*. 1881) и «Пророки Израиля и их место в истории» (*Idem*. 1882) стремился познакомить англ. публику с новейшими достижениями библейской критики своего времени. Реакция на эти книги в Англии была очень критичной. Одной из самых значительных работ 2-й пол. XIX в. стало «Историко-критическое исследование происхождения и собирания книг Ветхого Завета» (в 4 томах) голландца А. Кюена (*Kuene*. 1861–1865), сторонника теории Графа о послепленном происхождении священнического кодекса, в посл. представителе школы Велльгаузена в Нидерландах. Вскоре после выхода голл. издания книга была переведена на англ., франц. и нем. языки.

Ветхозаветная И. в нач. XX в. оставалась вполне традиционной, но старалась учитывать все новейшие достижения библеистики. Так, «Учебник введения в Ветхий Завет» К. Штейернагеля (*Steuernagel*. 1912), построенный по каноническому принципу, предлагает детальный критический анализ книг ВЗ с т. зр. их источников. Первые результаты метода анализа форм, получившего распространение в исследовании ВЗ с кон. 20-х гг. XX в., были отражены во «Введении...» О. Айсфельда (*Eissfeldt*. 1934), содержащем также разделы, посвященные жанрам и устной передаче текстов. С тех пор этот материал стал включаться практически во все значительные работы по И. (см.: *Sellin, Fohrer*. 1979; *Kaiser*. 1984; *Schmidt*. 1985; *Smend*. 1978; *Soggin*. 1974; *Rendtorff*. 1983). В кон. XX в. в амер. изд-ве Eerdmans (Grand Rapids) вышла серия комментариев к книгам ВЗ «Формы ветхозаветной литературы» (*The Forms of OT Literature*); нек-рые выпуски содержат введения к отдельным жанровым

подразделениям ВЗ: к исторической лит-ре (*Long*. 1984), к апокалиптической лит-ре (*Collins*. 1984), к литургической поэзии (*Gerstenberger*. 1988) и к пророческой лит-ре (*Sweeney*. 1996). В работу Р. Рендторфа (*Rendtorff*. 1983), в разд. «Ветхозаветная литература в жизни древнего Израиля», включены материалы, основанные на анализе форм, органично сочетающиеся с традиц. И.

Введения, написанные в XX в., отражают различное понимание их авторами этого жанра, критических методов и богословских подходов. Так, в Германии существует деление И. на Einleitung (классическая И., обсуждение литературно-критических проблем; см.: *Eissfeldt*. 1934; *Kaiser*. 1984; *Sellin, Fohrer*. 1979) и Einführung (помимо материала Einleitung включает обзор истории Израиля и теологию ВЗ; см.: *Schmidt*. 1985; *Rendtorff*. 1983). В жанре Einführung написаны и нек-рые англоязычные Введения, в которых, как правило, само изложение построено не по принципу канона, а хронологически, напр. Б. Андерсона (*Anderson B. W.* 1957), С. Шульца (*Schultz*. 1960). По этому же принципу построена работа американца Уолтера Ли Хамфриза (*Humphreys*. 1979): хронологическое изложение истории ветхозаветной лит-ры и истории канона построено вокруг 3 «кризисов»: захвата Иерусалима при Давиде, разрушения города и храма армией Навуходоносора и катастрофы 70 г. по Р. Х. Фактически его схема следует хронологии, принятой в книге нем. востоковеда Э. Майера (*Meier*. 1856), — 1-м Введением исторического типа.

Во Введениях, в названиях которых присутствуют слова «происхождение», «становление», «рождение» и т. п. (*Rowley*. 1950; *Rendtorff*. 1965; *Smend*. 1978), как правило, в отличие от классических критических Введений обсуждение истории создания отдельных книг начинается с их окончательной редакции, затем переходит к источникам и, наконец, к долит. стадии. Совершенно иной тип Введения, имеющий целью обсуждение текстов в их окончательном виде, а не в их становлении, создан Дж. Рождерсоном и Ф. Дейвисом, представляющими минималистическое направление в библеистике (*Rogerson, Davies*. 2005).

Среди Введений, уделяющих внимание богословским вопросам, сле-

дует отметить работы А. Вайзера (*Weiser*. 1939), А. Казеля (*Cazelles*. 1973), Э. Ценгера (*Zenger e. a.* 1995) и Б. Чайлдза (*Childs*. 1979), одного из главных представителей канонической критики. В И. отразилось и развитие социологической школы интерпретации Библии в Америке (*Gottwald*. 1985; *Rogerson, Davies*. 2005).

Большинство совр. работ по И. написано протестант. авторами. Среди католич. работ по И. ВЗ можно отметить книги Р. Майера (*Mayer*. 1965) и Э. Ценгера (*Zenger e. a.* 1995), последняя выдержала неск. изданий и переведена на рус. язык (М., 2008). В работе Ценгера отражены новейшие критические теории и подходы, в частности «кристаллизационная гипотеза» происхождения Пятикнижия (см. в ст. *Пятикнижие*). Совр. израильская традиция интерпретации нашла отражение в трудах Г. Штембергера (*Stemberger*. 1977 — общая история древнеевр. лит-ры), а также Г. Фландерса, Р. Граппса и Д. Смита (*Flanders, Crapps, Smith*. 1996). В нач. 70-х гг. XX в. в одном из франц. изд-в предпринята попытка объединить Введения, написанные авторами разных вероисповеданий (*Catholiques, Juifs, Orthodoxes, Protestants lisent la Bible*. 1970).

Важным моментом типологии введений в ВЗ является разделение их на т. н. технические (technical) и нетехнические (nontechnical). В работах 1-го типа (напр.: *Eissfeldt*. 1934; *Soggin*. 1974; *Zenger e. a.* 1995) имеется весь необходимый справочный материал и научный аппарат, к каждому разделу дается список лит-ры; как правило, изложение частной И. в таких работах организовано по каноническому принципу. В работах 2-го типа (напр.: *Humphreys*. 1979; *Flanders, Crapps, Smith*. 1996), обычно написанных в эссеистическом стиле, справочный и научный аппарат либо сведены к минимуму, либо вовсе отсутствуют.

Для И. ВЗ важны также работы, авторы к-рых не ставят перед собой задачу охватить всю лит-ру о ВЗ. Так, одной из важнейших эпох истории Израиля — периоду изгнания и началу периода восстановления — посвящены книги П. Акройда «Изгнание и восстановление» (*Ackroyd*. 1968) и Р. Альберта «Эпоха изгнания» (*Albartz*. 2001), в к-рых всесторонне обсуждаются тексты книг ВЗ и др. книг, предположительно созданных

в эту эпоху: девтеронимическая история (см. в ст. *Исторические книги*), Второканонические книги пророков Иеремии, Иезекииля и нек-рые книги малых пророков.

Лит.: *Nicolaus de Lyra*. De libris bibliae canonicis et non canonicis // *Biblia latina cum glossa ordinaria...* et cum postillis... N. de Lyra. Basel, 1498; *Spinoza B., de*. Tractatus theologico-politicus. Hamburgi, 1670; *Michaelis J. D.* Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes. Gött., 1750, 1788<sup>4</sup>; *Eichhorn J. G.* Einleitung ins AT. Reutlingen, 1781–1783, 1787–1790<sup>3</sup>, 1803<sup>4</sup>. 3 Bde. Gött., 1823–1824<sup>4</sup>. 5 Bde; *De Wette W. M. L.* Beiträge zur Einleitung in das AT. Halle, 1806–1807. 2 Bde. Darmstadt, 1971<sup>4</sup>; *idem*. Lehrbuch der historische-krit. Einleitung in die kanonischen u. Apokryphischen Bücher d. AT. B., 1817, 1845<sup>6</sup>; *Horne Th. H.* An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures. L., 1818. 2 vol.; *Hävernick H. A. Ch.* Handbuch der historisch-krit. Einleitung in das AT. Erlangen, 1836–1849. 3 Bde; *Hupfeld H.* Ueber Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung; Nebst einer Uebersicht ihrer Geschichte und Literatur. Marburg, 1844; *Keil K. F.* Lehrbuch der historisch-krit. Einleitung in die kanonischen Schriften des AT. Fr./M., 1853 (сокр. рус. пер.: *Кейль К. Ф.* Историко-крит. введение в канонич. и неканонич. писания ВЗ // ЧОЛДП. 1875. № 7. С. 687–720; № 8. С. 3–21); [*Delitzsch F.*] Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen und insbesondere alttestamentlichen Einleitung // Zschr. f. Protestantismus u. Kirche. N. F. Erlangen, 1854. Bd. 28. S. 133–190; *Meier E. H.* Geschichte der poetischen National-Literatur der Hebräer. Lpz., 1856; *Kuenen A.* Historisch-krit. onderzoek naar her ontstaan en de verzameling van de boeken des ouden Verbonds. Leiden, 1861–1865, 1887–1893<sup>2</sup>. 3 Bde; *Hausrath A.* Geschichte der alttestamentlichen Literatur in Aufsätzen. Hdb., 1864; *Fürst J.* Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums. Lpz., 1867–1870. 2 Bde; *Nöldeke Th.* Die alttestamentliche Literatur. In einer Reihe von Aufsätzen dargestellt. Lpz., 1868; *Bleek F.* An Introduction to the OT / Ed. A. Kamphausen. L., 1869. 2 vol.; *Reuss E.* Die Geschichte der heiligen Schriften AT. Braunschweig, 1881, 1890<sup>2</sup> (сокр. рус. пер.: *Рейсс Э.* История Священных книг ВЗ // Происхождение Библии / Ред.: И. А. Кривелев. М., 1964. С. 254–310); *Smith W. R.* The OT in the Jewish Church. L., 1881, 1892<sup>2</sup>; *idem*. The Prophets of Israel and Their Place in History: Eight Lectures. Edinb., 1882; *Goessling F.* Adrians Εισαγωγή εις τας θείας γραφάς; Aus neu aufgefundenen Handschriften. B., 1887; *Zahn Th.* Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. Erlangen; Lpz., 1890. Bd. 2. Tl. 1. S. 305–312; *Cornill C. H.* Einleitung in das AT. Freiburg i. Br., 1891. Tüb., 1913<sup>7</sup>; *Driver S. R.* Introduction to the Literature of the OT. N. Y., 1891, 1913<sup>9</sup>; *König E.* Einleitung in das AT. Bonn, 1893; *Klostermann E.* Analecta zur Septuaginta. Hexapla und Patristik. Lpz., 1895; *Budde K.* Geschichte der althebräischen Literatur. Lpz., 1906, 1909<sup>2</sup>; *Steuernagel C.* Lehrbuch der Einleitung in das AT. Lpz., 1912; *Eissfeldt O.* Einleitung in das AT. Lpz., 1934. Tüb., 1976<sup>4</sup>; *Weiser A.* Einleitung in das AT. Stuttg., 1939. Gött., 1963<sup>5</sup>; *Pfeiffer R. H.* Introduction to the OT. N. Y., 1948<sup>2</sup>; *Lods A.* Histoire de la littérature hébraïque et juive. P., 1950; *Rowley H. H.* The Growth of the OT. L., 1950; *Anderson B. W.* Understanding the OT. Englewood Cliffs (N. J.), 1957, 1975<sup>3</sup>;

*Anderson G. W.* A Critical Introd. to the OT. L., 1959; *Schultz S. J.* The OT Speaks. N. Y., 1960. San Francisco, 1990<sup>4</sup>; *Mayer R.* Einleitung in das AT. Münch., 1965; *Rendtorff R.* Das Werden des AT. Neukirchen-Vluyn, 1965<sup>2</sup>; *idem*. Das AT: Eine Einführung. Neukirchen-Vluyn, 1983, 2007<sup>7</sup>; *Ackroyd P. R.* Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the 6<sup>th</sup> Cent. B. C. L., 1968, 1972<sup>2</sup>; *Harrison R. K.* Introduction to the OT. Grand Rapids, 1969; *Catholiques, Juifs, Orthodoxes, Protestants lisent la Bible: Introd. à la Bible*. P., 1970. Vol. 1–2; *Cazelles H., ed.* Introduction critique à l'Ancien Testament. P., 1973; *Soggin J. A.* Introduzione all'Antico Testamento: Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino. Brescia, 1974<sup>2</sup>, 1987<sup>4</sup>; *Stemberger G.* Geschichte der jüdischen Literatur. Münch., 1977; *Smend R.* Die Entstehung des AT. Stuttg., 1978; *Childs B. S.* Introduction to the OT as Scripture. L., 1979, 1983<sup>2</sup>; *Humphreys W. L.* Crisis and Story: An Introd. to the OT. Palo Alto, 1979; *Sellin E., Fohrer G.* Einleitung in das AT. Hdb., 1979<sup>12</sup>; *Zobel H.-J.* Einleitungswissenschaft I // TRE. 1982. Bd. 9. S. 460–469; *Collins J. J.* Daniel: With an Introd. to Apocalyptic Literature. Grand Rapids, 1984; *Kaiser O.* Einleitung in das AT: Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme. Gütersloh, 1984<sup>3</sup>; *Long B. O.* 1 Kings: With an Introd. to Historical Literature. Grand Rapids, 1984; *Gottwald N. K.* The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introd. Phil., 1985; *Schmidt W. H.* Einführung in das AT. B., 1985<sup>3</sup>; *Craigie P. C.* The OT: Its Background, Growth and Content. Nashville, 1986; *Gerstenberger E. S.* Psalms. Grand Rapids, 1988; *Zenger E. e. a.* Einleitung in das AT. Stuttg., 1995, 2006<sup>6</sup>; *Flanders H. J., Crapps R. W., Smith D. A.* People of the Covenant: An Introd. to the Hebrew Bible. N. Y.; Oxf., 1996<sup>4</sup>; *Sweeney M. A.* Isaiah 1–39: With an Introd. to Prophetic Literature. Grand Rapids, 1996; *Albertz R.* Die Exilszeit. Stuttg., 2001; *Römer Th. e. a.* Introduction à l'Ancien Testament. Gen., 2004; *Rogerson J., Davies Ph.* The Old Testament World. L., 2005, 2007<sup>1</sup>.

А. К. Лявданский

### И. ВЗ в русской библиистике.

С началом активного развития отечественной церковной науки во 2-й пол. XIX в. в России появляются многочисленные исследования по исагогической проблематике. Лекции митр. Филарета (Дроздова) и еп. Михаила (Лузина) о ВЗ (изданы неск. выпусками) посвящены отдельным разделам канона; они содержат обширный исагогический материал с учетом современной этим авторам библейской критики. Исагогические сочинения С. М. Сольского (1870) были близки по направлению к трудам еп. Михаила (Лузина). Отдельные вопросы И. освещены в работах проф. КДА А. А. Оленицкого: критические вопросы, связанные с происхождением Книг Песни Песней (1882) и Притчей Соломоновых (1883); о ритме и метре ветхозаветной поэзии (1872); обзор святоотеческих мнений по вопросам И. ВЗ и НЗ (1894). Незаконченный труд по И. ВЗ прот. Н. А. Елеонского (1902), ученика еп. Михаила



Свт. Филарет (Дроздов), митр. Московский и Коломенский. Портрет. Сер. XIX в. (ЦАК МДА)

(Лузина), дополняется рядом его работ, посвященных проблемам истории канона и текста ВЗ, а также вопросам частной И. ВЗ. Первыми отечественными трудами, задуманными как фундаментальное научно-критическое введение в ВЗ, стали книга проф. КазДА П. А. Юнгера «Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги» (Каз., 1902) и последовавшее за ней «Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги» (Каз., 1907. 2 вып.). Эти работы были объединены в опубликованном «Введении в Ветхий Завет» (Каз., 1910<sup>2</sup>. М., 2003<sup>2</sup>. 2 кн.), в к-рое вошел также изданный ранее «Очерк истории толкования священных ветхозаветных книг Священного Писания». Общую позицию дореволюционных рус. правосл. исследований в этой области Юнгеров очень точно определил как апологетическую (Юнгеров. 2003. Кн. 2. С. 13), т. е. направленную на доказательство традиц. церковных взглядов и представлений. В И. ВЗ Юнгеров рассматривал с консервативных позиций и отвергал документарную теорию происхождения Пятикнижия и теорию коллективного авторства Книги прор. Исаии. Во 2-е издание «Введения...» Юнгера (1910) включен подробный обзор истории ветхозаветной И. на Западе.

В 1909–1911 гг. было опубликовано краткое введение в ВЗ Л. И. Бриллиантова. Неполный курс ветхозавет-

ной И. проф. МДА А. А. *Жданова* издали после смерти автора в 1914 г. Несколько работ посвящено вопросам текста Свящ. Писания (*Хвольсон*. 1874; *Корсунский*. 1897 и др.) и отдельных библейских книг (напр.: *Фаддей (Успенский)*. 1901 и др.); историю формирования канона рассматривал Н. К. *Дагаев* (1898). В значительной степени эти работы ориентированы на зап. образцы.

К оригинальным работам зарождавшейся школы рус. правосл. библеистики можно отнести труды по изучению наследия слав. Библии А. В. Михайлова, Г. А. *Воскресенского*, И. Е. *Евсеева*, Н. Л. Туницкого и др. Именно в славянских библейских исследованиях русская библеистика стояла на уровне мировой библейской науки. В 1915 г. была организована Комиссия по научному изданию славянской Библии при СПбДА (в 1918–1927 при РАН). (Подробнее см. соответствующий раздел ст. *Библеистика*.)

Из отечественных работ, написанных после 1917 г. и претендующих на целостное изложение предмета И., можно указать книгу прот. Александра *Меня* «Исагогика» (2000). Она написана с позиции тех выводов, к которым пришла библейская историко-критическая наука ко 2-й пол. XX в. и к-рым автор расценивает не как противоречащие правосл. традиции, но, напротив, как способствующие ее более глубокому пониманию. В одной из статей «Библиологического словаря» прот. А. Меня пишет о смене «старой исагогики», принятой в раввинистическом иудаизме и усвоенной нек-рыми отцами Церкви, «новой исагогикой», отражающей основные достижения классической библейской критики. Выводы новой И. ВЗ отражены в изложении прот. А. Меня в следующих пунктах: 1. Пятикнижие происходит от Моисея, но не было им целиком написано; в том виде, в к-ром оно существует, текст сложился постепенно на основе неск. вариантов Моисеева предания; 2. Исторические книги ВЗ 1-го цикла (девтеронимическая история — см. в ст. *Исторические книги*) были написаны в период плена на основе более древних источников, исторические книги 2-го цикла (Паралипоменон) — ок. 300 г. до Р. Х.; 3. Не все псалмы с надписанием «Давидов» принадлежат ему; 4. Книги Иова, Екклесиаста и Книга Притчей Соломона в ее окончательной редак-

ции были написаны в период Второго храма; 5. Не вся Книга прор. Исаии написана самим пророком: часть принадлежит его последователям, жившим в период плена (Второисаия) и после плена (Тритоисаия); 6. Книга прор. Захарии, написанная самим пророком в VI в. до Р. Х., была дополнена др. пророком ок. IV в. до Р. Х.; 7. Книга прор. Даниила написана ок. 165 г. до Р. Х. частично на основе более ранних преданий (*Мень*. Новая исагогика. 2002).

Среди работ о ВЗ, появившихся в советское и постсоветское время, исагогические вопросы рассматриваются в обзорном очерке С. С. *Аверинцева*, вошедшем в коллективный труд «История всемирной литературы» (1983). Первоначальный вариант этого текста, лишенный цензурных исправлений, позднее был опубликован в ж. «Альфа и Омега» (2004–2005). Также важна работа Аверинцева «Греческая «литература» и ближневосточная «словесность»» (1971), в к-рой рассмотрены основополагающие черты лит-р древнего Ближ. Востока, в частности древнеевр. лит-ры, в сопоставлении с античной лит-рой. В небольшой книге востоковеда-гебраиста из С.-Петербурга И. Ш. Шифмана «Ветхий Завет и его мир» (1987) освещены основные вопросы, традиционно относимые к И. ВЗ. Общим проблемам ВЗ и его ключевым темам посвящена статья М. Г. Селезнёва «Мир Ветхого Завета» (1995).

Лит.: *Афанасий Великий, свт.* Краткое обозрение Св. Писания Ветхого и Нового Завета: [ВЗ] // ХЧ. 1841. Ч. 4. С. 217–245, 324–402; *Сольский С. М.* Из чтений по ВЗ // ТКДА. 1870. № 9. С. 589–640; 1871. № 7. С. 71–117; *он же.* Каков может быть состав науч. введения в кн. Свящ. Писания в наст. время? // Там же. 1887. № 3. С. 358–376; *Филарет (Дроздов), митр.* Пророческие книги ВЗ. М., 1874; *он же.* Учительные книги ВЗ // ЧОЛДП. 1874. № 1. С. 3–12; № 2. С. 177–185; *он же.* О книгах так называемых апокрифических // Там же. 1876. № 5. С. 265–277; *он же.* О Пятикнижии Моисеевом // Там же. 1879. № 6. С. 603–630; *Кейль К. Ф.* История ветхозаветной евр. лит-ры, языка и канона // Воронежские Ев. 1875. № 3. С. 55–62; *он же.* Историко-крит. введение в канонич. и неканонич. писания ВЗ // ЧОЛДП. 1875. № 7. С. 687–720; № 8. С. 3–21; *Хвольсон Д. А.* История ветхозаветного текста и очерк древнейших его переводов по отношению к подлиннику и между собою // ХЧ. 1874. Ч. 1. № 4. С. 519–574; Ч. 2. № 5. С. 3–74; *Корсунский И. Н.* Перевод LXX: Его значение в истории греч. языка и словесности. Серг. П., 1897; *Дагаев Н. К.* История ветхозаветного канона. СПб., 1898; *Михаил (Лузин), еп.* Библейская наука. Тула, 1898–1903. 8 кн.; *Рыбницкий В. П.* Первый опыт «Введе-

ния в Священное Писание» // ТКДА. 1900. № 11. С. 466–480; *он же.* Юнилий Африканский и его рук-во к изуч. Библии // Там же. 1904. № 10. С. 238–257; *Фаддей (Успенский), иером.* Единство кн. прор. Исаии. Серг. П., 1901; *Елеонский Ф. Г.* Труды по изучению книг ВЗ: Труды по исагогике // ХЧ. 1902. № 1. С. 39–64; *Бриллиантов Л. И.* Краткое рук-во к изучению Свящ. Писания ВЗ. Могилев, 1909–1911. 2 вып.; *Жданов А. А.* Из чтений по Свящ. Писанию ВЗ. Вып. 1: Пятикнижие // Ред., примеч.: свящ. Д. В. Рождественский // БВ. Прил. 1913. № 1, 2, 4, 5, 7/8, 9; № 1–4, 7/8 (отд. изд.: Серг. П., 1914); То же. Вып. 2: Пророки / Ред., примеч.: свящ. Д. В. Рождественский и иером. Варфоломей (Ремов) // Там же. 1916. № 2, 3/4, 6–9; 1917. № 6/7, 8/9; 1918. № 6–9; *Вилуру Ф.* Руководство к чтению и изучению Библии: Ветхий Завет / Пер. с франц.: В. В. Воронцов. М., 1916<sup>2</sup>. Т. 1; *Ветте В. М. Л., де.* Очерки к введению в ВЗ // Происхождение Библии / Ред.: И. А. Крывелев. М., 1964. С. 342–393; *Рейсс Э.* История Священных книг ВЗ // Там же. С. 254–310; *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и близость «словесность» // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 206–266; *он же.* Древнееврейская лит-ра // ИВЛ. 1983. Т. 1. С. 271–302; *он же.* Литература ВЗ // АнО. 2004. № 3(41). С. 30–58; 2005. № 1(42). С. 25–48; 2005. № 2(43). С. 29–60; *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир. М., 1987; *Селезнёв М. Г.* Мир Ветхого Завета // Религия в культурах Др. Востока. М., 1995. С. 104–134; Введение в ВЗ: [Вступ. ст. к библ. книгам из «Иерусалимской Библии»] / Пер. с нем.: М. А. Журинская // АнО. 1995. № 1(4). С. 52–66; № 2(5). 49–62; № 3(6). С. 60–66; № 4(7). С. 43–60; 1996. № 1(8). С. 35–56; № 2/3(9/10). С. 30–68; *Вейнберг И. П.* Введение в Танах. М.; Иерусалим, 2000–2005. Ч. 1–4; *Мень А., прот.* Исагогика: Курс по изучению Свящ. Писания: Ветхий Завет. М., 2000; *он же.* Исагогика // Библиологический словарь. М., 2002. Т. 1. С. 561–563; *он же.* Новая исагогика // Там же. Т. 2. С. 286–287; *он же.* Старая исагогика // Там же. Т. 3. С. 174–175; *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000; *Юнгеров П. А.* Введение в ВЗ. М., 2003. 2 кн.; *Ценгер Э.* Введение в ВЗ: Канон и христ. воображение / Пер.: С. Бабкина. М., 2009.

**А. К. Ляданский, Б. А. Тихомиров**  
**Новозаветная И. Гуманизм и Реформация.** Поскольку для протестантов Библия стала единственным источником вероучения, весьма важными представлялись вопросы библейского канона и проблема надежности и сохранности текста. Популярным становится и термин «исагогика». Так, итал. ученый экзегет Сантес Паггино издал книгу, озаглавленную «Isagoges seu introductionis ad sacras litteras liber» (Lugdini, 1528). Франц. реформат, гугенот Андре Риве озаглавил свой труд «Isagoges, seu introductio generalis ad Scripturam Sacram Veteris et Novi Testamenti» (Lugd. Batav., 1627). Самым значительным исследованием XVI в. о Свящ. Писании, включившим исагогические вопросы, была изданная 1566 г. в Венеции

«Священная библиотека» (*Bibliotheca Sancta*), состоявшая из 8 книг. Ее автором был крещеный иудей, францисканец, а потом доминиканец Сикст Сиенский. Его колоссальный труд долгое время оставался непревзойденным в католич. и протестант. среде. Он получил широкое признание и неоднократно переиздавался (полностью и частями).

Гуманисты Лоренцо Валла (ок. 1407–1457), Эразм Роттердамский (1466–1536), Ж. Лесфевр д'Этабль (латиниз. Якоб Фабер Стапуленсис; ок. 1450–1536) и кард. Каэттан (итал. Томазо де Вио; 1469–1534) занимались вопросами И., обсуждая, в частности, вопрос о подлинности текстов Библии. Их выводы не были восприняты учеными ведущих ун-тов того времени и современниками. Подлинным основоположником научной И. может считаться франц. католич. ораторианец Р. Симон, к-рый написал «Критическую историю текста Нового Завета» (*Simon*. 1689), «Критическую историю версий Нового Завета» (*Idem*. 1690), «Критическую историю основных комментариев Нового Завета» (*Idem*. *Histoire critique des principaux commentaires du NT*. Rotterdam, 1693) и «Новые наблюдения над текстом и версиями Нового Завета» (*Idem*. *Nouvelles observations sur le texte et les versions du NT*. P., 1695). Его работы содействовали появлению научной критики текста, прежде всего лит. и историко-филологической критики НЗ. При этом, считая себя верным сыном Церкви, он стремился согласовать гипотезы научной критики с Преданием Церкви. Его взгляды, однако, осудили не только отрицавшие Предание протестанты, но и католики. Особенно резко выступил проповедник еп. Ж. Б. Боссюэ (1627–1704). Симон был изгнан из об-ва ораторианцев, часть его книг была сожжена, 10 включено в Индекс запрещенных книг. Только после смерти Симона его труды были высоко оценены нем. протестант. библеистами. Более чем через 2 века католич. Церковь также положительно оценила его труды.

**Вопрос о каноне и об аутентичности новозаветных писаний как предмет И. в протестантизме XVIII–XIX вв.** Область вопросов, к-рыми занимается И., была определена в XVIII в., в процессе интенсивных исследований, проведенных протестантами. К общей И. стали

относить вопросы *богодуховности*, канона, в XIX в. — разных аспектов библейской критики. Частная И. те же вопросы (авторство, время и место написания, повод и цель написания, жанровые особенности, источники) исследовала применительно к отдельным книгам Писания, а не к Писанию в целом.

Филолог-ориенталист И. Д. Михаэлис, известный многочисленными трудами, среди к-рых — 15-томный комментированный перевод Библии на нем. язык (1769–1786), написал традиц. «Введение в Божественные Писания Нового Завета» (*Michaelis*. 1750). Рассматривая различные вопросы текстологии НЗ, Михаэлис пришел к выводу о необходимости дать обоснование неизбежности канона НЗ (особенно в 4-м издании — 1788 г.), т. е. доказать аутентичность книг НЗ с помощью метода исторической критики; только на этом основании возможен вывод о «божественности», т. е. каноничности, отдельных писаний НЗ.

Основоположником рационалистического изучения НЗ считается историк Церкви И. З. Землер. В «Трактате о свободном исследовании канона» (*Semler*. 1771–1775) он показал, что единый новозаветный канон не существовал изначально и во мн. общинах был ограничен меньшим числом книг, что каноническими в разные времена и в разных местах были различные книги и в некоторых общинах авторитетными признавались апокрифы и второканонические книги, тогда как в других они отвергались. Поэтому, по его убеждению, апостольское происхождение вошедших в канон НЗ книг необходимо проверить историческим исследованием. Землер сомневался в прямой принадлежности Послания к Евреям ап. Павлу, поставил под вопрос авторство 1-го Послания Петра, а 2-е Послание Петра отнес к кон. II в. и предложил удалить из канона Апокалипсис.

Против подхода к тексту Свящ. Писания Землера выступили мн. консервативные авторы. Так, Г. К. Генлейн в «Историко-критическом введении» (*Hänlein*. 1794–1800) считал задачей И. доказать аутентичность и достоверность новозаветных писаний, прежде всего тех, в подлинности к-рых уже давно существовали сомнения: Послания к Евреям, малых соборных Посланий, Апокалипсиса. Цитатами из этих текстов часто обосновывали догматические и нравствен-

ные положения христ. вероучения. Догматический вопрос о каноничности писаний НЗ Генлейн решал не с помощью аргумента об их богодуховности, а используя историческое доказательство их подлинности.

Рационалистическое направление в новозаветной библеистике нач. XIX в. во многом получило развитие благодаря работам И. Ф. Таблера (1753–1826), основателя особого направления библеистики — библейского богословия. Во «Введении в Свящ. Писание» (не сохр., написано, видимо, в 1789) Таблер рассматривал И. как «светскую науку» (*Merk*. 1972. S. 47–48), к-рая может быть полезна богословию, только если в ней последовательно придерживаться методов «высокой критики». В нач. XIX в. такие исследования были написаны И. Г. Эйхгорном и В. М. Л. Де Ветте.

И. Г. Эйхгорн издал 5 томов «Введения в Новый Завет», в к-ром подверг критическому анализу историю текста и канона НЗ (*Eichhorn*. 1804–1827). Отмечая особенности пастырских Посланий ап. Павла, он признал их псевдонимными (мнение, ставшее практической господствующим в последующей истории новозаветной библеистики). Важный для развития И. вывод Эйхгорна заключался в следующем: решение Церкви о том, что канон содержит чистое апостольское учение, предполагает включение в канон не только текстов самих апостолов, но и текстов, к-рые, по убеждению ранних христиан, не противоречили апостольским. Поэтому канон открыт для свободного исторического исследования, и решающим становится именно вопрос об апостольском учении, содержащемся в тексте, а не вопрос о его авторстве.

В. М. Л. Де Ветте, ученик исследователя новозаветной текстологии И. Я. Грисбахса, внес вклад в И. «Введением в Новый Завет» (*De Wette*. 1826) и «Кратким экзегетическим руководством к Новому Завету» (*Idem*. 1841–1848). Он рассматривал И. как дисциплину, к-рая должна предоставить экзегету необходимые для толкования исторические материалы.

Против господствующего критического направления выступил католик И. Л. Гуг, автор кл. «Введение в Писания Нового Завета» (*Hug*. 1847). В протестант. консервативной среде широкое признание получило

«Историко-догматическое введение» И. К. В. Августи (*Augusti*. 1832).

В дискуссиях о предмете и методе новозаветной И. с 30-х гг. XIX в. получает распространение тезис, что И. станет научной богословской дисциплиной, только если ее предметом будет историческое исследование канона Писания на основании рационалистической критики вопроса о принадлежности новозаветных писаний апостолам (*Credner*. 1836).

Глубокое и в то же время разрушительное влияние на научную И. оказало гиперкритическое умозрительное направление протестант. (новой) тюбингенской школы богословия, основателем которой был Ф. К. Баур. В статье об И. как о богословской дисциплине (*Baur*. 1850–1851) Баур подчеркивал ее исторический характер; он должен был выражаться в том, что при исследовании НЗ используются те же методы, что и при изучении др. лит. произведений. Предмет этой критики — канонические писания НЗ, а также все те предпосылки, к-рые, собственно, и сообщают им статус канонических. И. должна исследовать, действительно ли новозаветные тексты таковы, как их представляет догматика, т. е. написаны ли они теми авторами, к-рым приписываются традиции.

Прилагая к истории раннего христианства историко-философскую триаду Гегеля, Баур рассматривал ее как борьбу противоположностей, завершающуюся их кафолическим синтезом. Противоборствующими началами в I в. якобы были узко национальное иудеохристианство ап. Петра и свободное от закона Моисея универсалистское христианство ап. Павла. Их примирение, т. е. кафолический синтез, завершился в направлении, представленном писаниями Иоанна. Такой «диалектический» взгляд на формирование новозаветного текста как результата борьбы неких церковно-идеологических тенденций стал именоваться *Tendenzkritik*. Исходя из этой искусственной схемы, определялись авторство и время написания различных новозаветных книг. Так, «подлинными» признавались только 4 Послания ап. Павла (Рим, 1 и 2 Кор и Гал). Только они и сильно «иудаизированный» Апокалипсис, по мнению Баура, были написаны в апостольский век. Все прочие писания НЗ несут «в себе следы компромисса», а потому относятся ко II в. По тем же

соображениям Баур считал Евангелие от Марка последним по времени написания в ряду синоптических Евангелий. В конце предполагаемого идеологического развития стоят Евангелие от Иоанна и 2-е Послание Петра. Ошибочность конструкции Баура общепризнана, однако долгое время она продолжала существование в различных, зачастую еще более радикальных модификациях.

Мн. консервативные авторы начиная с сер. XIX в. отвергали Баурову абсолютизацию критического метода в И. Так, Г. Тирш (*Thiersch*. 1845) подчеркивал, что только вера в искупление и опыт церковной жизни суть высшие критерии оценки достоверности и подлинности Свящ. Писания, свидетельствующего о событии искупления. Поэтому к.-л. подделки в ситуации, когда возникли эти тексты, невозможны. Такой же позиции придерживался Г. Э. Ф. Гёрике, стремившийся доказать подлинность всех писаний раннего христианства (*Guericke*. 1854. S. 95). Сходные предпосылки и задачи И. видели авторы и мн. др. исагогических работ (*Grau*. 1871; *Zahn*. 1897–1899).

Более умеренную позицию занимали исследователи, при самых разных оценках результатов самой критики признававшие строго историческую и в то же время богословскую задачу И. как научной дисциплины. Э. Рейсс в «Истории Священного Писания Нового Завета» (*Reuss*. 1842) расширил границы дисциплины, предложив описание создания отдельных новозаветных текстов, процесса их собирания в канон, развития, включив в книгу историю переводов и отметив влияние канонических текстов на апокрифы и дальнейшую рецепцию в богословии вплоть до сер. XIX в. Г. Гупфельд, исследователь ВЗ, предлагал (как когда-то Р. Симон) отказаться от названия «Введение...» в пользу «Истории священных писаний Ветхого и Нового Заветов» или «Истории библейской литературы» и не использовать в аргументации понятие «богодуховенность» (*Hupfeld*. 1844. S. 12, 25). Задачей И., по Гупфельду, должен был стать анализ библейских писаний в их историческом развитии, ограничение канона обосновывается практическими целями, а не характером дисциплины (*Idem*. 1861. S. 16. 11). Франц Делич, как и Гупфельд, предлагал вместо «Введения...» принять название «История ветхозаветных

писаний» и не считал вопрос об авторстве библейских текстов принципиально важным. Исключительно исторический характер И. как богословской дисциплины подчеркивал также Ф. Блек, настаивая на том, что происхождение текстов НЗ нужно подвергать научной проверке, критерием к-рой должна быть только верность научным принципам. Он рассматривал И. только как «часть истории литературы» (*Bleek*. 1862).

К кон. XIX в. радикализм тюбингенской школы уступил место более умеренным формам рационалистической критики, представленной такими экзегетами, как К. Г. фон Вайцзеккер, Г. Ю. Гольцман, А. Юлихер и Б. Вейс. Согласно Гольцману, цель И. заключается в том, чтобы «установить правильное соотношение догматических представлений и надежных результатов исторической критики» (*Holzmann*. 1860. S. 412). В предисловии к своей книге о синоптических Евангелиях он уточнял, что И. сохраняет статус богословской дисциплины только благодаря понятию канона (*Idem*. 1863. S. IX), т. е. причина того, что из обширной раннехрист. лит-ры выбрано только 27 канонических текстов НЗ в качестве предмета исследования — в догматическом учении об этих книгах (*Ibid*. S. 11–12). «Введения...» Юлихера и Вейса написаны с более консервативных позиций, чем книга Гольцмана. Юлихер отвергал возможность последовательного историко-лит. исследования НЗ как такового (*Jülicher*. 1894. S. 4). Вейс подчеркивал, что описание истории лит-ры первых веков христианства возможно только с привлечением помимо НЗ и др. текстов (*Weiss*. 1886. S. 19).

Споры о предмете исагогической науки привели к тому, что в сер. XIX в. некие авторы призвали отказаться от его ограничения только новозаветными текстами. А. Шwegler в книге о послеапостольском периоде предложил рассматривать новозаветные писания лишь как «моменты исторического процесса», а И. — как науку об истории апостольского и послеапостольского времени (*Schwegler*. 1846. S. 11). Г. Крюгер предлагал заменить название «Введение...» названием «История литературы первохристианства» (*Krüger*. 1896. S. 37). Сходной позиции придерживался В. Вреде (*Wrede*. 1897. S. 11–12).

Архим. Ианнуарий (Ивлиев),  
К. В. Неклюдов

**Критические подходы и методы в новозаветной библеистике кон. XIX–XX в.** Историко-религ. школа (см. *Истории религии школа*), активно развивавшаяся на рубеже XIX и XX вв., рассматривала библейскую историю в контексте общей истории религии, находя параллели между новозаветными текстами и текстами др. религий Др. Востока. Непосредственные или косвенные источники НЗ эта школа видела в учении древних религий. Наиболее известные представители школы — И. Вейс, И. Ф. В. Буссе, Г. Гункель, Р. Райценштайн, О. Пфлайдерер, В. Хайтмюллер, Г. Виндиш. Влияние школы истории религий наблюдается в посл. у Р. Бультмана.

При всех крайностях позиций школы истории религий была более про-



Р. Бультман.  
Фотография. Нач. XX в.

грессивным явлением в исследовании Свящ. Писания, чем надуманная теория Tendenzkritik тюбингенского направления. Больше внимания здесь уделялось историческому исследованию становления новозаветных текстов, т. е. критике источников. В новозаветных авторах стали видеть не представителей церковно-политических тенденций, но собирателей, хранителей и носителей преданий, почерпнутых из источников более раннего времени. Школа истории религий использовала результаты сравнительно-лит. анализа текстов (Literarkritik) и ставила целью исторически познать раннее христианство, исследуя его конкретное содержание и мотивы. Для этого необходимо было проследить влияние античных религий и особенно эллинистического синкретизма на христианство. Просуществовав относительно недолго, эта школа испытывала противодействие протестант. богословия не только консервативного, но и либерального направления. Однако положительной

стороной религиозно-исторического метода следует считать то, что в результате его изысканий на фоне иных религий ярко проявилась особенность христианства по сравнению с окружающей его средой (позже это подчеркнул Бультман). Результаты исследований текстов этим методом нашли отражение, напр., в «Комментарии к Новому Завету из Талмуда и мидрашей» П. Биллербека и Г. Л. Штрака (*Billerbeck P., Strack H. L. Kommentar zum NT aus Talmud u. Midrasch. Münch., 1922–1956, 1969–1979*<sup>5</sup>. Bd. 1–5/6), а также в многотомном коллективном труде «Богословский словарь к Новому Завету» (*Theologisches Wörterbuch zum NT. Stuttg., 1933–1976. Bd. 1–19*), к-рый был задуман и начат Г. Киттелем. В этом словаре подробно излагается семантическая история богословских терминов НЗ и тем самым выделяется их своеобразный смысл в богатом богословском мире раннего христианства. В целом для протестант. новозаветных исследований (не считая консервативных) был характерен отказ от догмата о богодухновенности Свящ. Писания; библейские тексты стали рассматривать и изучать только как писания человеческие; «Наука о Новом Завете» становилась составной частью истории раннего христианства, ее рассматривали как чисто историческую дисциплину. Против такого взгляда на Писание и христианство в целом выступали последовательно консервативные библеисты: редактор 24-томного комментария к НЗ Т. Цан, М. Келер и А. Шламмер.

В XX в. принципиально важные достижения протестант. И. были связаны с исследованием возникновения новозаветных текстов. Основные результаты были достигнуты благодаря появлению новых методов исследования: лит. критики (Literarkritik), методов анализа истории форм (Formgeschichte) и истории редакций (Redaktionsgeschichte). Лит. критика рассматривает художественные особенности текста и цель его создания, пытается выяснить условия его возникновения и исследует вопрос авторства. Т. о., этот метод имеет прямое отношение к И., в основном обращаясь к источникам, и поэтому его можно назвать критикой лит. источников. Используя данный метод, ученые добились определенных успехов в исследовании т. н. синоптической проблемы, уста-

новили причины сходства и различий между синоптическими Евангелиями. Сама проблема не только была замечена, но и получила многочисленные объяснения уже в древней Церкви. Наиболее признанной на протяжении мн. столетий была гипотеза лит. взаимозависимости Евангелий, предложенная блж. Августином в соч. «О согласии евангелистов» (*Aug. De cons. evang.*). Особенно интенсивно синоптической проблемой стали заниматься с кон. XVIII в. Был выдвинут ряд гипотез: Протоевангелия (Г. Э. Лессинг, И. К. Л. Гизелер, Ж. Э. Ренан, И. Г. Эйхгорн, К. И. Ф. Шпитта); фрагментов (Ф. Э. Д. Шлейермахер, Г. Э. Г. Паулус и др.); предания (И. Г. Гердер, представители тюбингенской школы); также предполагали существование неск. лит. источников, которые использовали 3 евангелиста (подробнее об этом см. в ст. *Евангелие*). Наибольшим признанием пользуется теория 2 источников, разработанная в 1863 г. Г. Ю. Гольцманом. Согласно этой теории, первым было написано Евангелие от Марка и именно это Евангелие послужило одним из лит. источников создания 2 др. синоптиков. Вторым источником для написания Евангелий от Матфея и от Луки был гипотетически реконструируемый древний сборник изречений (логий) Иисуса Христа, т. н. источник логий, к-рый принято обозначать буквой Q (от нем. Quelle — источник). Помимо этих 2 общих лит. источников евангелисты Матфей и Лука использовали особые предания. Теория 2 источников позволила рационально и логично объяснить сходство и различия синоптических Евангелий, а также наличие в них т. н. дублетов, т. е. повторов в одном и том же Евангелии к.-н. отрывка текста. Эта теория сохранила свою актуальность до XXI в. Немногочисленные попытки критиковать ее (М. Э. Буамар) не получили широкого признания. Теория 2 источников является основным достигнутым методом лит. критики (о гипотезе Буамара и др. см. в ст. *Евангелие*).

В нач. XX в. появился новый метод исследования истории происхождения новозаветных текстов — метод анализа истории форм. Термином «форма» обозначается устная или письменно фиксированная замкнутая лит. единица того или иного жанра. Метод исходит из признания того факта, что новозаветные писания

принадлежат к различным лит. жанрам и в большей или меньшей степени содержат материал, почерпнутый в предании. Появление нового метода было связано с тем, что метод лит. критики (поиска лит. источников) не давал удовлетворительного ответа на вопросы истории происхождения лит. источников. Возник вопрос об истории отдельных письменных и дописанных форм предания, ставших, в частности, основой не только Евангелий, но и др. писаний. Значение предания для формирования НЗ еще в XVIII в. подчеркивал Гердер. Но только в 1908 г. И. Вайсс обратился к изучению раннехрист. лит-ры в формах ее дописанного предания как к основной задаче современных ему новозаветных исследований (*Weiss J. Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart. Gött., 1908*). Незадолго до первой мировой войны к этим исследованиям приступили филологи-классики П. Вендланд, который доказал, что даже евангелист Марк (не говоря уже о евангелистах Матфея и Луке) был «не столько писателем, сколько собирателем и редактором» предшествовавших ему преданий (*Wendland. 1912*), и Э. Норден (1868–1941), в сочинении которого впервые появляется название метода «история форм» (*Norden E. Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede. Lpz., 1913*). Однако родоначальниками собственно метода истории форм являются К. Л. Шмидт, М. Дибелиус и Р. Бульман. Шмидт высказал основные идеи нового метода в исследовании «Рамки истории Иисуса» (*Schmidt K. L. Der Rahmen der Geschichte Jesu. B., 1919*). Евангелисты-синоптики, согласно его концепции, не столько биографы Иисуса Христа, сколько собиратели и редакторы преданий, содержащих самую раннюю христ. апостольскую проповедь (керигму). Каждый из евангелистов соединяет и редактирует пришедшие к нему из предания «формы». Эти отдельные «формы» несут на себе следы того церковно-исторического контекста (*Sitz im Leben*), в котором они возникали и видоизменялись. Почти одновременно с книгой Шмидта появилось исследование Дибелиуса «История форм Евангелия» (*Dibelius M. Die Formgeschichte des Evangeliums. Tüb., 1919*). Классифицируя жанровые формы в Евангелиях и рассматривая их связь с жизненным контек-

стом, Дибелиус ставит перед новозаветной наукой задачу исторического характера — «пробиться» сквозь собранные в Евангелиях предания о жизни и речениях Иисуса Христа к источнику преданий, т. е. к реальным событиям жизни и аутентичным речениям Иисуса. В отношении Евангелия от Иоанна как исторического источника Дибелиус проявлял скептицизм, считая это Евангелие чисто богословским, а не историческим сочинением. Наконец, была издана книга Бульмана «История синоптической традиции» (*Bultmann R. Die Geschichte der synoptischen Tradition. Gött., 1921*). Признавая, как и Дибелиус, необходимость исследовать историю возникновения и изменения отдельных отрывков предания об Иисусе Христе, Бульман пришел к выводу, что почти ничего достоверного ни о деяниях (чудесах), ни о речах Христа исследователь знать не может, ибо Евангелия принципиально представляют собой слово Церкви, обращенное к миру и отражающее жизнь и проблемы языкохристианских церковных общин 2-го поколения. Радикальная позиция Бульмана относительно исторической ценности Евангелий в посл. подвергалась острой и справедливой критике. Метод истории форм, возникший на волне интереса к истории, не позволил решить ряд исторических вопросов, но позволил классифицировать жанровые «формы» и определить характеристики различных жанров НЗ. Самые ранние «формы» через апостолов восходят непосредственно к Иисусу Христу, хотя, конечно, и подверглись нек-рой трансформации в ходе последующего предания. К ним относятся: 1) притчи, в которых лучше всего «слышен» живой голос Иисуса; 2) толкования закона; 3) изречения премудрости; 4) наставления апостолам; 5) повествования об исцелениях; 6) апофтегмы, т. е. короткие рассказы как рамки для изречений Иисуса Христа. Второй по возникновению слой преданий формируется после Крестной смерти и Воскресения Христа: 1) история Страстей Господних; 2) ранние литургические формулы; 3) «мессианские» истории (напр., предание о Крещении Иисуса Христа, сцена Преображения, хождение по водам и т. п.). Третий слой новозаветных «форм» связан с распространением Церкви, ее укреплением и богословским развитием: 1) формулы

миссии и катехизации; 2) различные формы богослужебного прославления (*аккламации, доксологии, гимны*).

Интерес ученых, руководствовавшихся в исследованиях методом анализа истории форм, был направлен на изучение источников, к-рые хронологически предшествовали Евангелиям, евангелистов при этом рассматривали преимущественно как собирателей преданий; в 50-х гг. XX в. внимание ученых сосредоточилось на евангелистах как на редакторах преданий и богословах. Предшественником нового метода можно считать В. Вреде, к-рый в работе «Мессианская тайна в Евангелиях» (*Wrede W. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Gött., 1901*) показал, что уже самое раннее, согласно теории 2 источников, Евангелие от Марка написано в свете христологии ранней Церкви, т. е. является не просто «воспоминаниями» о Христе, но богословским сочинением. Следует назвать также Э. Ломайера, который в соч. «Галилея и Иерусалим» (*Lohmeyer E. Galiläa und Jerusalem. Gött., 1936*) продемонстрировал богословский смысл новозаветной географии, и А. Шлаттера, исследовавшего богословские мотивы Евангелия от Матфея (*Schlatter A., von. Der Evangelist Matthäus: Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbstständigkeit. Stuttg., 1929*). Однако собственно метод истории редакций был развит после второй мировой войны. Само название метода (*Redaktionsgeschichte*) ввел в употребление один из его основоположников — В. Марксен. В исследовании истории редакций («Евангелист Марк: Изучение истории редакций» (*Marxsen W. Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums. Gött., 1956*)) он рассматривал не формы предания, к-рые предшествовали Евангелию, но само Евангелие от Марка, а евангелиста Марка — как создателя нового лит. жанра, самостоятельного автора и самобытного богослова. Др. исследователь НЗ, развивавший метод истории редакций, Х. Концельманн, в соч. «Середина времени» (*Conzelmann H. Die Mitte der Zeit. Gött., 1954*) применил этот метод к анализу текста Евангелия от Луки и Деяний св. апостолов, представив евангелиста Луку как создателя «богословия истории». Подобную аналитическую работу проделали Г. Борнкамм в кн. «Предание и толкование в Евангелии от Матфея» (*Bornkamm G. Überlieferung und*

Auslegung im Matthäusevangelium. Neukirchen, 1960), католик В. Триллинг в 2-томном комментарии на Евангелие от Матфея (*Trilling W. Das Evangelium nach Matthäus. Lpz., 1962–1965. 2 Bde*) и Г. Штрекер в исследовании «Путь праведности: Исследования богословия Матфея» (*Strecker G. Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus. Gött., 1962*).

*Архим. Иоаннуарий (Ивлиев)*

**Работы по И. в XX в.** Результаты исследования новозаветных текстов в рамках историко-филологических методов, получивших развитие в XX в., были рассмотрены во мн. работах по И. этого периода. По мнению Г. В. Кюммеля, все множество выпшедших в XX в. «Введений в Новый Завет» (в т. ч. и под др. названиями) можно разделить на неск. групп. Во-первых, это строго консервативные работы, отвергающие всякие критические выводы (*Barth. 1908; Belser. 1905; Gregory. 1909; Guthrie. 1961–1965; Harrison. 1964; Mariani. 1962; Meinertz. 1950; Michaelis W. 1946; Thiessen. 1943* и др.). Во-вторых, сочинения, основанные на достижениях научной критики НЗ (*Conzelmann, Lindemann. 1975; Dibelius. 1926; Emslin. 1938; Goguel. 1922–1926; Goodspeed. 1937; Harrington. 1968; Jülicher, Fascher. 1931; Knopf, Lietzmann, Weinel. 1923; Kümmel. 1983; Lohse. 1991; Marxsen. 1968; Peake. 1921; Perrin. 1974; Schenke, Fischer. 1978–1979; Vielhauer. 1975; Wendland. 1912*). К последней группе можно отнести в целом консервативные работы, не отвергающие и нек-рые критические выводы (*Albertz. 1947–1957; Appel. 1922; Bacon. 1900; Corsani. 1972–1975; Fuller. 1966; Grant. 1950; Heard. 1950; Klijn. 1967; McNeile. 1953; Schelkle. 1966; Scott. 1932; Sparks. 1952; Wikenhauser. 1957* и др.). Ряд исагогических работ, названных не «Введение», а «История раннехристианской литературы», не ограничиваются только новозаветным канонам (*Wendland. 1912; Dibelius. 1926*; в них дается краткий обзор истории раннехрист. лит-ры с учетом результатов метода анализа форм). Ф. Фильхауэр в учебнике «История первохристианской литературы» (*Vielhauer. 1975*) рассматривает в т. ч. и неканонические христ. писания I в., а также долит. формы предания различных богословских традиций первоначального христианства.

Г. В. Кюммель во «Введении...» ограничивается канонам, в нек-рых

случаях указывает на предпосылки полемики повозаветных авторов с иудаизмом того времени и эллинистическими религиями (опубл. в 1965 и представляла собой переработку учебника П. Файне и И. Бема; 2-ю редакцию автор изд. в 1972).

История канона полностью отсутствует в 2-томном «Введении...» Х. М. Шенке и К. М. Фишера (*Schenke, Fischer. 1978–1979*) и только в самом кратком виде приводится в работе У. Шнелле (*Schnelle. 1994*; как стандартный учебник выдержало неск. изданий, 2007<sup>6</sup>). Авторы последних исследований отказываются и от анализа истории текста НЗ. В рамках классического представления об И. как о науке о канонических писаниях НЗ выдержана работа И. Брэра (*Broer. 1998–2001*).

Вопрос о каноне как о предмете исагогического исследования рассматривает американский ученый Б. С. Чайлд. Во «Введении в Новый Завет» (1984) он использует понятие «канон» в качестве герменевтического ключа к исторической интерпретации НЗ. Канон служит обозначением процесса передачи предания, к-рый начинается в НЗ, но не ограничивается им (*Childs. 1984. P. 21*). Чайлд видит в этом процессе не только исторические моменты, но и действие Самого Господа (*Ibid. P. 29*). Это понимание Чайлд переносит и на методологический уровень, говоря о «методологии канонической экзегезы» (*methodology of canonical exegesis*), в рамках которой исследователь должен исходить из канонически фиксированной последней формы текста и очень осторожно относиться к реконструируемым долитературным формам (*Ibid. P. 48–53*).

*К. В. Неклюдов*

**И. в католической библеистике.** Католич. богословие в целом и библеистика в частности начиная с Реформации считали важнейшей задачей вести дискуссию с протестант. богословами. Историко-критический метод, без которого невозможно, по убеждению представителей совр. науки, настоящее понимание НЗ, для католич. экзегезы с нач. XVI в. был чужд. Экзегеза выполняла преимущественно апологетические задачи, что определило и ее метод. Существовало убеждение, что библеистика прежде всего должна извлекать из НЗ обоснования (*dicta probantia*) для догматики. Чем больше в протестант.

библеистике преобладал рационализм, тем с большей энергией проявлялся апологетический и традиционалистский характер католич. библеистики.

В кон. XIX в. началась новая эпоха в католич. библеистике; были опубликованы труды М. Ж. Лагранжа, основавшего Иерусалимскую библейскую школу (*École Biblique*), и сер. «Библейские исследования» (*Etudes Bibliques*). Лагранж был 1-м католич. ученым, осознавшим, что историко-критический метод, давно господствовавший в протестант. экзегезе, необходим в т. ч. и для дискуссии с протестант. исследователями. Но он столкнулся с сопротивлением влиятельного консервативного направления. Борьба с богословским *модернизмом* во время понтификата папы *Пия X* нанесла большой урон развитию историко-критического направления в католической библеистике, т. к. его обвиняли в использовании методов и получении результатов, чуждых Церкви и неприслельных для церковного сознания.

Энциклика папы *Льва XIII* «*Providentissimus Deus*» (18 нояб. 1893) содержала формальное разрешение на использование историко-критического метода в католич. библеистике. Полемизируя с теми, кто рационалистически подходил к тексту Писания, что было характерно для протестант. школы XIX в., и отвергая этот подход, папа вместе с тем отмечал необходимость включения в библейские исследования элементов историко-критического метода: И., критику текста, исследование языков оригинала, филологическую и лит. критику (*Prior. 1999. P. 90–99, 293*). Кроме того, в предложенном плане изучения Свящ. Писания в католич. семинариях вводный курс должен был стать исагогическим (с акцентом на методологии толкования) и представить материал для защиты целостности и аутентичности библейских текстов. Помимо вопросов, касавшихся И. и изучения древних языков, энциклика подчеркивала важность таких элементов историко-критического метода, как критика текста и лит. критика (*Ibid. P. 99–101*). В 1902 г. Лев XIII апостольским письмом «*Vigilantiae*» создал Папскую библейскую комиссию (*Commissio Pontificia de re Biblica*), призванную содействовать исследованиям Свящ. Писания и в то же время их контролировать, чтобы

оградить Библию от ошибочных толкований. Эта комиссия рассматривалась как орган, контролирующей католич. науку. При папе Пие X задачу комиссии определили по-новому: она должна была формулировать т. зр. католич. Церкви на различные вопросы, касающиеся Библии. В 1905–1915 гг. комиссия выпустила 14 декретов (Responso). Ответы давались преимущественно на вопросы И. (об авторе, о времени написания, достоверности и каноничности той или иной книги), критические методы поддерживались, когда их результаты подтверждали традиц. т. зр. Так, подтверждалось традиц. авторство Книги прор. Исаии и канонических Евангелий, Деяний св. апостолов, пастырских Посланий и Послания к Евреям; разрешалось проводить дискуссии о синоптической проблеме, но получившая в это время распространение теория 2 источников не принималась (Ibid. P. 107).

В 1909 г. Пий X учредил Папский библейский ин-т, в к-ром, согласно инструкции папы, изучались библейские И., археология, история, география и филология.

Новые условия для развития католич. библеистики были созданы с выходом 30 сент. 1943 г. обширного окружного послания папы Пия XII «*Divino afflante Spiritu*», в котором говорилось о содействии библейским исследованиям, соответствующим требованиям времени. Пий XII отмечал, что при изучении Свящ. Писания необходимо учитывать новые открытия на Св. земле, особенно находки письменных документов, а также использовать элементы историко-критического метода: филологическую и текстовую критику, изучение оригинального текста, литературную критику и вспомогательные исторические дисциплины (Ibid. P. 113–121). Католическая библеистика тем самым освобождалась от давления антиреформаторских тенденций. Новая ситуация, вызванная окружным посланием Пия XII, была подтверждена инструкцией Папской библейской комиссии «*De historica Evangeliorum veritate*» (21 апр. 1964), где официально объявлялись принципиально разрешенными совр. критические методы библейских исследований Евангелий (метод сравнительного анализа, метод истории форм и истории редакций).

Открытая для Римско-католической Церкви возможность исторической критики для И. НЗ была впервые использована А. Викенхаузером, автором вышедшего в 1953 г. «Введения в Новый Завет» (переиздания после 1973 переработаны Й. Шмидом), в к-ром относительно подробно рассматривается история текста НЗ.

Новая ситуация, вызванная «освободительной» энцикликой Пия XII, привела также к необходимости дать офиц. оценку декретам Библейской комиссии, появившимся с 1905 г., в связи со 2-м изданием «*Enchiridion Biblicum*» в 1955 г. Было отмечено, что более ранние декреты следует понимать, исходя из обстоятельств того времени, когда они издавались; они требовали оградить Свящ. Писание от крайностей рационалистической критики. Поэтому старые декреты надо понимать на фоне библейских исследований того времени; они могут иметь историческое и апологетическое значение в той степени, в какой показывают, что Римско-католическая Церковь постоянно озабочена защитой вверенного ей Свящ. Писания. В тех вопросах, к-рые не затрагивают вероучительные проблемы, в частности при выяснении авторства и времени написания тех или иных библейских писаний, историческому исследованию предоставлена свобода. Иначе говоря, признавалось, что не следует смешивать богодухновенность библейских писаний и их человеческое авторство.

В принятой *Ватиканским II Собором* догматической конституции *Dei Verbum* было отмечено значение ряда получивших распространение критических методов толкования НЗ: анализа жанров и лит. форм (поскольку Богооткровенная истина «излагается и выражается по-разному и различными способами в текстах исторических, пророческих, поэтических или в других «речевых жанрах»); исторической критики, т. е. анализа «определенных обстоятельств», в к-рых священнописатель «соответственно условиям своего времени и своей культуры» составлял священный текст, и «прирожденных способов восприятия, изъяснения и повествования, бытовавших во времена агиографа» (CVatII. DV. 12b).

Несмотря на то что в конституции *Dei Verbum* католич. Церковь признала основные направления экзе-

гетического исследования, не была дана оценка отдельным направлениям историко-критического метода, в частности критике текста и лит. анализу источников (нем. *Quellenkritik*), а также анализу метода традиций и редакций.

Важное место историко-критического метода (и его неотъемлемого элемента — исагогического исследования) в католич. экзегезе признано в дискуссиях 80–90-х гг. XX в. о методах толкования Писания и его смысле, в рамках к-рых ставились вопросы о нейтральности метода и несводимости толкования только к установлению букв. смысла (работы кард. Йозефа Ратцингера (ныне папа Бенедикт XVI) (*Ratzinger*. 1989), Р. Брауна (*Brown*. 1989), Дж. Фицмейра (*Fitzmyer*. 1989. P. 249) и др. (см.: *Prior*. 1999. P. 161–228)).

Офиц. позиция католич. Церкви по вопросам методов толкования Писания изложена в принятом в 1993 г. документе «Интерпретация Библии в Церкви» (*Interpretation of the Bible in the Church*), подготовленном Папской библейской комиссией и представленном кард. Йозефом Ратцингером папе *Иоанну Павлу II* по случаю 100-летия энциклики «*Providentissimus Deus*» и 50-летия энциклики «*Divino afflante Spiritu*». В документе, в частности, отмечены необходимость и границы применения историко-критического метода, а также дана оценка новым семиотическим, социологическим, контекстуальным и каноническим подходам в экзегезе (IBC. I A) (см. раздел о католич. герменевтике в ст. *Герменевтика библейская*).

Архим. Ианнуарий (Ивлиев),  
К. В. Неклюдов

**Новозаветная И. в России.** Основоположниками русской православной библеистики считаются свт. *Филарет (Дроздов)* и прот. Г. П. *Павский*. В 60-х гг. XIX в. русское образованное общество познакомилось с зап. протестант. библейской критикой, возникла задача ее открытого обсуждения и осмысления. Еп. *Михаил (Лузин)* составил общедоступные толкования НЗ и рассмотрел критические работы зап. библеистов. Констатируя факт отставания рус. библеистики, он вступил в полемику с отрицательной зап. критикой, изучив мн. работы европ. ученых, посвященные Свящ. Писанию. Еп. *Михаил* фактически положил начало новому историко-критическому

направлению в русской библеистике, которое стремилось учитывать как достижения, так и ошибки зап. библеистики. Он воспитал плеяду талантливых учеников, обогативших науку о Свящ. Писании ценными комментариями и монографиями по библейской истории, богословию, археологии, текстологии и И.

Расцвет рус. правосл. библеистики приходится на 2-ю пол. XIX — нач. XX в. Ориентация на полемику с зап. критикой и цензурные ограничения обусловили апологетический характер исагогических трудов рус. библеистов, как правило отстаивавших традиц. взгляды на происхождение библейских книг. Так, библейской *апологетике* посвящена монография прот. Т. И. *Буткевича* (1854–1925) «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа» (М., 1883), в к-рой содержится обзор рационалистических толкований Евангелия, начиная с Ф. Гердера и И. Г. Шлейермахера. Там же собраны возражения на отрицательную критику по всем частным вопросам евангельской истории.

Среди консервативно настроенных исследователей и толкователей НЗ выделяется неск. имен. Критически разбирал гипотезы зап. библеистов архиеп. *Василий (Богдашевский)*. В исследованиях, посвященных НЗ, он последовательно придерживался святоотеческих традиций и церковного Предания (Послание св. ап. Павла к Ефесянам: Исагогико-экзегетич. исслед. К., 1904; Евангелие от Матфея: Критико-экзегетич. исслед. К., 1915). В отличие от большинства современных ему библеистов он полностью отвергал выводы теории 2 источников. В работе о Евангелии от Матфея архиеп. Василий отстаивал историческое существование древнеевр. оригинала этого Евангелия.

Еще раньше против решений синоптической проблемы, предложенных Г. Г. А. Эвальдом и Г. Ю. Гольцманом, выступил Н. И. *Троицкий*. В кн. «О происхождении первых трех канонических Евангелий» (Кострома, 1878) он поместил очерк истории синоптической проблемы до 2-й пол. XIX в. Признавая сходство синоптиков, он отвергал существование их письменных источников. Сходство Евангелий он объяснял только общностью предания.

Большое внимание критике гипотез нем. протестант. науки уделял Н. А. *Елеонский*. Он был исследователем ВЗ, и его критика была на-



Прот. Д. Богдашевский  
(епосл. архиеп. Василий).  
Фотография до 1914 г.

правлена против новейших исагогических гипотез о происхождении Пятикнижия. В одной из работ он критиковал теорию Баура о послепостольском происхождении Евангелия от Марка (О Евангелии от Марка: Разбор мнения Ф. Х. Баура... // ЧОЛДП. 1873. Т. 1. № 3. С. 270–313; № 6. С. 672–711; Т. 2. № 12. С. 609–691).

Комментарии еп. свт. Феофана Затворника к Посланиям ап. Павла, изданные в 70–80-х гг. XIX в., несмотря на консерватизм и традиц. исагогические представления епископа, по полноте и духовной значимости остаются непревзойденными в рус. правосл. библеистике.

Возникновение рус. школы научной библейской критики относится ко 2-й пол. XIX в. Обзорные работы по И. и истории экзегетики С. М. *Сольского* близки к работам еп. Михаила (Лузина). Сольский писал: «Опасение, что критическое изучение книг Священного Писания может быть совершено только в ущерб знакомству с их положительной стороной, едва ли обоснованно; сознательное усвоение их положительных сторон может быть достигнуто только при основательной научной разборке существующих отрицательных взглядов» (см.: *Сольский С. М.* Каков может быть состав научных введений в книги Священного Писания в настоящее время? // ТКДА. 1887. № 3. С. 376).

А. А. *Жданов* писал работы в русле исторической критики. Будучи сторонником библейско-исторической школы, он исследовал Апокалипсис (Откровение Господа Иису-

са Христа о семи азийских церквах. М., 1891) с т. зр. отражения в этой священной книге исторических обстоятельств эпохи ее написания, т. е. кон. I в. Он резко критиковал фантастическое соч. «Откровение в грозе и буре» (СПб., 1907) Н. А. Морозова, в к-ром автор «астрономический» вычислил дату Апокалипсиса — 30 сент. 395 г., а Иоанна Богослова отождествлял со свт. Иоанном Златоустом.

Одним из первых рус. библеистов можно назвать А. М. *Бухарева* (архим. Феодора). Его многочисленные толкования книг ВЗ и НЗ, однако, настолько субъективны, что их трудно считать научными исследованиями. В отношении исагогических вопросов он придерживался вполне традиц. взглядов.

Распространение знаний о Свящ. Писании обусловило написание и издание мн. учебных пособий для духовных школ. Так, признание получил учебник А. Н. *Хергозерского* «Исагогика, или Введение в книги Священного Писания Нового Завета» (СПб., 1860). Большую помощь в изучении Свящ. Писания оказали «Толковая Библия», к-рая начала выходить под ред. А. П. *Лопухина* в 1904 г., «Толкование Евангелия» (СПб., 1905) Б. И. *Гладкова*, написанное простым языком для широкой публики, содержит исагогические данные традиционно-церковного характера.

Много исагогических статей появилось в энциклопедических словарях (Новый энциклопедический словарь / Сост.: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб.; Пг., 1911–1916. Т. 1–29; Православная богословская энциклопедия / Ред.: А. П. Лопухин, Н. Н. Глубоковский. СПб., 1900–1911. Т. 1–12; Энциклопедический словарь / Ред.: И. Е. Андреевский. СПб., 1890–1907. Т. 1–82).

В нач. XX в., после ослабления цензурных ограничений, в России были написаны работы, отличающиеся подлинно научным подходом к изучаемому предмету. Так, патролог Н. И. *Сагарда* написал экзегетическое исследование «Первое соборное послание св. ап. и евангелиста Иоанна Богослова» (Полтава, 1903), в к-ром затрагивал в т. ч. и исагогические вопросы, касающиеся этого послания. Писания св. Иоанна Богослова исследовал прот. В. В. Платонов. В магист. дис. «Повествование Евангелия Иоанна о прощении Господом Иисусом Христом жены-греш-

ницы» (Серг. П., 1916) он высказал гипотезу, что перикопа Ин 8. 1–11 была внесена в текст Евангелия самим евангелистом при окончательной редакции текста. Кн. Откровение Иоанна Богослова исследовал В. В. *Четыркин*. Его главная работа — «Апокалипсис св. Апостола Иоанна Богослова: Исагогическое исследование» (Пг., 1916). В этом сочинении он анализирует все гипотезы с древнейших времен до XX в. о происхождении Апокалипсиса. Четыркин считал, что нет веских оснований отрицать древнее церковное Предание об авторстве ап. Иоанна, к-рого он отождествляет с пресв. Иоанном.

Свящ. Александр *Ельчанинов* писал вслед за представителями рус. библейско-исторической школы, что правосл. подход к изучению Свящ. Писания не исключает его научного познания. В кн. «История религии» (М., 1909) А. Ельчанинов придерживался теории 2 источников синоптических Евангелий. Он считал доказанной неисторичность Евангелия от Иоанна, склоняясь к мысли, что оно было написано по «рассказам ап. Иоанна» (о дискуссиях по синоптической проблеме в правосл. науке и библиографию см. в соответствующих разделах ст. *Евангелие*).

Самым авторитетным библеистом, занимавшимся НЗ, в то время и в последующие годы в эмиграции был проф. Н. Н. *Глубоковский*. В энциклопедическом труде «Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу» (СПб., 1905–1912. Кн. 1–3) он тщательно исследовал богословие ап. Павла. Глубоковский не уделял большого внимания И., в целом его воззрения на этот предмет библеистики были консервативно-традиционными. Так, он считал вполне возможным признать автором Послания к Евреям ап. Павла (Послание к Евреям и историческое предание о нем // ГСУ, БФ. 1937. Т. 14. С. 1–62). В исследовании «Евангелия и их благовестие о Христе Спасителе» (София, 1932) Глубоковский сводит все сложности синоптической проблемы к простому апологетическому заключению: в основе всех Евангелий лежало «единое церковное предание», к-рое преломлялось у каждого из евангелистов в соответствии с нуждами той или иной местной Церкви. В эмиграции были созданы и немногочисленные труды по Свящ. Писанию митр. *Антония*

(*Храповицкого*), в основном касавшиеся изучения книг ВЗ. Из сочинений по НЗ можно упомянуть его кн. «Творения св. ап. и евангелиста Иоанна Богослова» (Варшава, 1928).

Принципиальные взгляды на библейскую науку были высказаны А. В. *Карташёвым* в актовой речи в Свято-Сергиевском богословском ин-те в Париже 13 февр. 1944 г. Позже эта речь, вызвавшая полемику, была издана (Ветхозаветная библейская критика. П., 1947). Хотя Карташёв говорил преимущественно о ВЗ, принципы, в ней изложенные, определяют подход к правосл. библеистике в целом.

Еп. *Кассиан (Безобразов)* известен как переводчик и толкователь НЗ. Он касался И. в лекциях, прочитанных в Свято-Сергиевском богословском ин-те в Париже (записаны в 1939, изд. после второй мировой войны: «Христос и первое христианское поколение» (П., 1950)). В исагогических вопросах он старался придерживаться традиц. мнений об авторстве и о времени написания новозаветных книг и лишь с осторожностью делал исключения для пастьерских Посланий и Послания к Евреям.

Немало внимания уделял Свящ. Писанию богослов и философ прот. Сергей *Булгаков*. Он писал, что вопрос об авторстве или о времени создания Евангелий «не исчерпывает вопроса о религиозном авторитете священных книг, который зависит отнюдь не от исторической точности надписания их автора, но от церковной оценки содержания этой книги, выражающейся в признании ее каноничности» (*Булгаков С. Н., прот.* Апокалиптика, социология, философия истории, социализм // РМ. 1910. № 6. С. 66–90; № 7. С. 1–28). Богодуховность книг, полагал он, не может зависеть от их датировки, установленной научными исследованиями. Поэтому прот. Сергей не придавал большого значения исагогическим проблемам, изучая внутренний смысл библейских текстов.

Проф. Б. И. *Сове*, занимаясь проблемами ВЗ, сформулировал общезначимые принципы научной И. Он считал, что правосл. библеистика еще не освоила и не разработала те проблемы, которые поставила совр. зап. наука. С его т. зр., традиция святоотеческой экзегетики не пришла к единому для Церкви решению исагогических проблем. Позиция ученых

должна не только базироваться на консервативном подходе к проблеме, но и учитывать все достижения библейской критики (Тезисы по Свящ. Писанию ВЗ // Путь. 1936/1937. № 52. С. 67–69).

С 60-х гг. XX в. после долгого забвения библеистику в СССР вновь начинают изучать. Отчасти это было связано с широкой известностью, к-рую приобрели открытия археологов в Кумране (см. *Мёртвого моря рукописи*). Многократно издавались книги польск. исследователя Библии З. Косидовского (Библейские сказания. М., 1966; Сказания евангелистов. М., 1977). Крайне осторожное послесловие к последней написала И. С. Свенцицкая, известный советский историк античности. Исагогические проблемы НЗ затронуты в ее работе «Раннее христианство: Страницы истории» (М., 1987). М. Кубланов опубликовал нек. работ по НЗ (Новый Завет: Поиски и находки. М., 1968; Возникновение христианства: Эпоха, идеи, искания. М., 1974; Христианство: Старые проблемы и новые открытия: Четыре «интерполяции» // Наука и жизнь. 1980. № 1. С. 125–129). В годы перестройки появилась работа историка и филолога-классика, проф. МГУ А. Ч. *Козаржевского* «Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы» (М., 1985), которая является популярным очерком новозаветной И. В вопросе о происхождении христианства Козаржевский разделял воззрение ученых исторической школы. Научное рассмотрение исагогических проблем Евангелий предложено в работах С. В. Лёзова (Введение // Канонические евангелия. М., 1992. С. 5–78; Основные мотивы интерпретации Евангелия от Марка // Там же. С. 116–134; История и герменевтика в изучении НЗ. М., 1996). Учебный курс по новозаветной И. составлен прот. Александром Сорокиным (*Сорокин*. 2006). Проблемам языка и истории создания первых 2 канонических Евангелий посвящена работа прот. Л. Грилихеса «Археология текста» (М., 1999). Исагогическая проблематика затрагивается в исследованиях в рамках проекта по критическому изданию слав. текста НЗ под рук. проф. А. А. *Алексеева* (Евангелие от Иоанна в слав. традиции. СПб., 1998; Евангелие от Матфея в слав. традиции. СПб., 2005).

*Архим. Ианнуарий (Ивлиев)*

Лит.: **Новозаветная исагогика.** *Simon R.* Histoire critique du texte du NT. Où l'on établit la Vérité des Actes sur lesquels la Religion Chrétienne est fondée. Rotterdam, 1689; *idem.* Histoire critique des versions du NT: Où l'on fait connaître quel a été l'usage de la lecture des Livres Sacrés dans les principales Églises du monde. Rotterdam, 1690; *Michaelis J. D.* Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes. Gött., 1750, 1788<sup>4</sup>; *Semler J. S.* Abhandlungen von freier Untersuchung des Canons. Halle, 1771–1775. 4 Bde; *Hänlein H. K. A.* Handbuch der Einleitung in die Schriften des NT. Erlangen, 1794–1800. 2 Bde; 1801–1809<sup>2</sup>. 3 Bde; *Rosenmüller E. F. K.* Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese. Gött., 1797. Bd. 1. S. 157–186; *Eichhorn J. G.* Einleitung in das NT. Lpz., 1804–1827. 5 Bde; *Meyer G. W.* Geschichte der Schriftenklärung: Seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. Gött., 1809. Bd. 5. S. 441–463, 652–672; *Schmidt J. E. Chr.* Historisch-krit. Einleitung in das NT. Giessen, 1809. 2 Bde; *Gesenius W.* Biblische Einleitung // Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften u. Künste. Sec. 1. Lpz., 1823. Bd. 10. S. 81–84; *De Wette W. M. L.* Lehrbuch der historisch-krit. Einleitung in die kanonischen Bücher des NT. B., 1826, 1860<sup>6</sup>; *idem.* Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum NT. Lpz., 1841–1848. 3 Bde in 11 Tl.; *Gabler J. Ph.* Wann ist eine vollendete Einleitung in das NT zu erwarten? // *Idem.* Kleinere theologischen Schriften. Ulm, 1831. Bd. 1. S. 315–316; *Augusti J. Chr. W.* Versuch einer historisch-dogmatischen Einleitung in die heilige Schrift. Lpz., 1832; *Credner K. A.* Einleitung in das NT. Halle, 1836; *Reuss E.* Die Geschichte der Heiligen Schrift NT. Halle, 1842. Braunschweig, 1887<sup>6</sup>; *Hupfeld H.* Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung nebst einer Übersicht ihrer Geschichte und Literatur. Marburg, 1844; *idem.* Noch ein Wort über den Begriff der sogenannten biblischen Einleitung // Theologische Studien u. Kritiken. Lpz. etc., 1861. Bd. 34. S. 3–28; *Schleiermacher F.* Einleitung in das NT // Hrsg. G. Wolde. B., 1845; *Thiersch H. W. J.* Versuch zur Herstellung des historischen Standpoints für die Kritik der neutestamentlichen Schriften: Eine Streitschrift gegen die Kritiker unsere Tage. Erlangen, 1845; *Schwegler A.* Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. Tüb., 1846. Bd. 1. S. 9–13; *Hug J. L.* Einleitung in die Schriften des NT. Stuttg., 1847<sup>1</sup>. 2 Bde in 1; *Rudelbach A. G.* Über den Begriff der Theologie und den der Neutestamentlichen Isagogik // Zschr. f. d. gesammte Lutherische Theologie u. Kirche. Lpz., 1848. Bd. 9. S. 1–58; *Baur F. Chr.* Die Einleitung in das NT als theologische Wissenschaft: Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang und ihr innerer Organismus // Theologische Jahrbücher. Tüb., 1850. Bd. 9. H. 4. S. 463–556; 1851. Bd. 10. H. 1. S. 70–94; H. 2. S. 222–253; H. 3. S. 292–329; [*Delitzsch F.*] Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen und insbesondere alttestamentlichen Einleitung // Zschr. f. Protestantismus u. Kirche. N. F. Erlangen, 1854. Bd. 28. S. 133–190; *Guericke H. E. F.* Gesamtgeschichte des NT: Oder neutestamentliche Isagogik: Die historisch-krit. Einleitung in das NT. Lpz., 1854<sup>2</sup>; *Holtzmann H. J.* Lieber Begriff und Inhalt der biblischen Einleitungswissenschaft // Theologische Studien u. Kritiken. 1860. Bd. 33. S. 410–416; *idem.* Die Synoptischen Evangelien. Lpz., 1863. S. VII–IX; *idem.* Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das NT. Freiburg i. Br., 1885, 1892<sup>3</sup>; *Bleek F.* Einleitung in

die Heilige Schrift. B., 1862. Bd. 2: Einleitung in das NT; *Hofmann J. Chr. K., von.* Die heilige Schrift NT: Zusammenhängend untersucht. Nördlingen, 1862–1886. 11 Bde; *Hilgenfeld A.* Der Kanon und die Kritik des NT in ihrer geschichtlichen Ausbildung u. Gestaltung. Halle, 1863; *idem.* Historisch-krit. Einleitung in das NT. Lpz., 1875; *Grau R. F.* Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schrifttums. Gütersloh, 1871. 2 Bde; *Hagenbach K. R.* Encyclopädie u. Methodologie der theologischen Wissenschaft. Lpz., 1874<sup>9</sup>. S. 149–155; *Weiss B.* Lehrbuch der Einleitung in das NT. B., 1886, 1897<sup>3</sup>; *Jülicher A.* Einleitung in das NT. Freiburg i. Br.; Lpz., 1894; *Krüger H. G.* Das Dogma vom NT. Giessen, 1896; *Wrede W.* Über Aufgabe u. Methode der sogenannten NT Theologie. Gött., 1897; *Zahn Th.* Einleitung in das NT. Lpz., 1897–1899, 1924<sup>3</sup>. 2 Bde; *Bacon B. W.* An Introduction to the NT. N. Y., 1900; *Belsler J. E.* Einleitung in das NT. Freiburg i. Br., 1905<sup>2</sup>; *Soden H., von.* Urchristliche Literaturgeschichte: (Die Schriften des NT). B., 1905; *Conradi J.* Schleiermachers Arbeit auf dem Gebiete der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft: Diss. Dresden, 1907; *Barth F.* Einleitung in das NT. Gütersloh, 1908; *Gregory C. R.* Einleitung in das NT. Lpz., 1909; *Jordan H.* Geschichte der altchristlichen Literatur. Lpz., 1911; *Moffatt J.* An Introduction to the Literature of the NT. Edinb., 1911, 1918<sup>3</sup>; *Meinertz M.* Einleitung in das NT. Paderborn, 1912<sup>2</sup>, 1950<sup>7</sup>; *Wendland P.* Die urchristliche Literaturformen. Tüb., 1912; *Peake A. S.* A Critical Introduction to the NT. N. Y., 1921; *Appel H.* Einleitung in das NT. Lpz.; Erlangen, 1922; *Goguel M.* Introduction au NT. P., 1922–1926. 4 t.; *Knopf R., Lietzmann H., Weinel H.* Einführung in das NT. Giessen, 1923<sup>2</sup>. B., 1949<sup>7</sup>; *Dibelius M.* Geschichte der urchristlichen Literatur. B.: Lpz., 1926. 2 Bde. Münch., 1975; *Bultmann R.* Literaturgeschichte: Biblische. 1 u. 3 // RGG. 1929<sup>2</sup>. Bd. 3. Sp. 1675–1677, 1680–1682; *Feine P.* Einleitung in das NT. Lpz., 1930<sup>5</sup>; *Idem.* / Neu bearb. v. W. G. Kümmel. Hdb., 1970<sup>16</sup>; *Jülicher A., Fascher F.* Einleitung in das NT. Tüb., 1931<sup>7</sup>; *Scott E. F.* The Literature of the NT. N. Y., 1932; *Goodspeed E. J.* An Introduction to the NT. Chicago, 1937; *Enslin M. S.* Christian Beginnings. N. Y., 1938. Pt. 3: The Literature of the Christian Movement; *Lake K., Lake S.* An Introduction to the NT. L., 1938; *Thiessen H. C.* Introduction to the NT. Grand Rapids, 1943; *Michaelis W.* Einleitung in das NT. Bern, 1946, 1961<sup>3</sup>; *idem.* Notwendigkeit u. Grenze der Erörterung v. Echtheitsfragen innerhalb des NT // ThLZ. 1952. Bd. 77. S. 397–400; *Riddle D. W., Hutson H. H.* NT Life and Literature. Chicago, 1946; *Albertz M.* Die Botschaft des NT. Zollikon; Zürich, 1947–1957. 2 Bde; *Grant F. C.* An Introduction to the NT Thought. N. Y.; Nashville, 1950; *Heard R.* An Introduction to the NT. L., 1950; *Meinertz M.* Einleitung in das NT. Paderborn, 1950<sup>5</sup>; *Henshaw T.* NT Literature in the Light of Modern Scholarship. L., 1952, 1963<sup>2</sup>; *Schäfer K. Th.* Grundriß der Einleitung in das NT. Bonn, 1952<sup>2</sup>; *Sparks H. F. D.* The Formation of the NT. L., 1952; *McNeile A. H.* An Introduction to the Study of NT / Ed. Ch. S. C. Williams. Oxf., 1953; *Wikenhauser A.* Einleitung in das NT. Freiburg, 1953, 1961<sup>4</sup>; *Hunter A. M.* Introducing the NT. L., 1957<sup>2</sup>; Introduction à la Bible / Ed. A. Robert. A. Feullet. Tournai, 1959<sup>2</sup>. Vol. 2: NT; *Kümmel W. G.* «Einleitung in das Neue Testament» als theologische Aufgabe // EvTh. 1959. Bd. 19. S. 4–16; *idem.* Heilsgeschehen und Geschichte. Marburg, 1965. Bd. 1. S. 340–350; *idem.* Das NT im 20. Jh.: Ein For-

schungsbericht. Stuttg., 1970. S. 19–20, 31–33; *idem.* Das NT: Geschichte der Erforschung seiner Probleme. Freiburg, 1970; *idem.* Einleitungswissenschaft II // TRE. Bd. 9. S. 469–482; *idem.* Einleitung in das NT. Hdb., 1983<sup>21</sup>; *Guthrie D.* NT Introduction. L., 1961–1965, 1970<sup>2</sup>. 3 vol.; *idem.* Questions of Introduction // NT Interpretation: Essays on Principles and Methods / Ed. I. H. Marshall. Grand Rapids, 1977. P. 105–125; *Mariani B.* Introductio in libros sacros NT. R., 1962; *McQueen Grant R.* A Historical Introduction to the NT. N. Y., 1963; *Harrison E. F.* Introduction to the NT. Grand Rapids, 1964; *Metzger B. M.* The NT: Its Background, Growth, and Content. Nashville, 1965 (рус. пер.: *Метцгер Б. М.* Новый Завет: Контекст, формирование, содержание. М., 2006); *Vielhauer Ph.* Einleitung in das NT // ThRu. N. F. 1965/1966. Bd. 31. N. 2. S. 97–155; N. 3. S. 193–231; 1977. Bd. 42. N. 3. S. 175–210; *idem.* Geschichte der urchristlichen Literatur. B., 1975; *Fuller R. H.* A Critical Introduction to the NT. L., 1966; *Moule C. F. D.* The Birth of the NT. L., 1966<sup>2</sup>; *Schellke K. H.* Das NT: Seine literarische und theologische Geschichte. Kevelaer, 1966<sup>2</sup>; *Vögle A.* Das NT und die neuere katholische Exegese. Freiburg i. Br., 1966. Bd. 1: Grundlegende Fragen zur Entstehung und Eigenart des NT; *Klijn A. F. J.* An Introduction to the NT. Leiden, 1967; *Rese M.* Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft // Verkündigung und Forschung. Münch., 1967. Bd. 12. S. 29–38; *Harrington W.* Record of the Fulfillment: The NT. L., 1968; *Marxsen W.* Die Bedeutung der Einleitungswissenschaft für die Predigtarbeit // *Idem.* Der Exeget als Theologe. Gütersloh, 1968. S. 115–128; *idem.* Einleitung in das NT. Gütersloh, 1978<sup>4</sup>; *Corsani B.* Introduzione al NT. Torino, 1972–1975. 2 vol.; *Merk O.* Biblische Theologie des NT in ihrer Anfangszeit. Marburg, 1972. S. 47–52; *idem.* Bibelwissenschaft II // TRE. Bd. 6. S. 375–409; *Wikenhauser A., Schmid J.* Einleitung in das NT. Freiburg etc., 1973<sup>6</sup>; *Furnish V. P.* The Historical Criticism of the NT: A Survey of Origins // BJRL. 1974. Vol. 56. N. 2. P. 336–370; *Perrin N.* The NT: An Introduct. N. Y., 1974; *Conzelmann H., Lindemann A.* Arbeitsbuch zum NT. Tüb., 1975; *Hahn F.* Vorwort // *Dibelius M.* Geschichte der urchristlichen Literatur. Münch., 1975. S. 9–14; *Köster H.* NT Introduction: A Critique of a Discipline // Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for M. Smith. Leiden, 1975. Pt. 1. P. 1–20; *idem.* Einführung in das NT im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen u. römischen Zeit. B.; N. Y., 1980; *idem.* Introduction to the NT. Phil.; B.; N. Y., 1982, 2000<sup>3</sup>. 2 vol. (рус.: *Маллер А. Я., Лüdemann G.* // Religious Studies Review. Hanover(Pa.), 1984. Vol. 10. N. 2. P. 112–120); *Schenke H. M., Fischer K. M.* Einleitung in die Schriften des NT. B.; Gütersloh, 1978–1979. 2 Bde; *Fischer K. M.* Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft // Verkündigung und Forschung. 1979. Bd. 24. N. 1. S. 3–35; *Collins R. F.* Introduction to the NT. Garden City (N. Y.), 1983; *Grundmann W.* Die frühe Christenheit und ihre Schriften. Stuttg., 1983; *Childs B. S.* The NT as Canon: An Introduct. Phil., 1984; *Schmithals W.* Einleitung in die drei ersten Evangelien. B.; N. Y., 1985; *Curtin T. R.* Historical Criticism and Theological Interpretation of the Scripture. R., 1987; *Brown R. E.* The Contribution of Historical Biblical Criticism to Ecumenical Church Discussion // Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conf. on Bible and Church / Ed. R. J. Neuhaus. Grand Rapids, 1989. P. 24–49;

*idem.* An Introduction to the NT. N. Y.; L., 1997 (рус. пер.: *Браун П.* Введение в Новый Завет. М., 2007. 2 т.); *Fitzmyer J.* Historical Criticism: Its Role in Biblical Interpretation and Church Life // Theological Studies. Baltimore, 1989. Vol. 50. N 2. P. 244–259; The NT and its Modern Interpreters / Hrsg. E. J. Epp, G. W. MacRae. Phil.: Atlanta, 1989; *Ratzinger J.* [Benedict XVI, pp.] Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today // Biblical Interpretation in Crisis. 1989. P. 1–24; *Schaefer E.* Theologische Einleitung in das NT. Gött., 1989; *Roloff J.* Neutestamentliche Einleitungswissenschaft // ThRu. N. F. 1990. Bd. 55. S. 385–423; *idem.* Einführung in das NT. Stuttg., 1995, 2005<sup>3</sup>; *Lohse E.* Die Entstehung des NT. Stuttg., 1991<sup>5</sup>; *Carson D. A., Moo D. J.* An Introduction to the NT. Grand Rapids, 1992; *Kirchschläger W.* Einführung in das NT. Stuttg., 1994; *Schnelle U.* Einleitung in das NT. Gött., 1994, 2007<sup>6</sup>; *Mannich V.* Библия – Слово Божие / Пер.: Д. Л. Каналет. М., 1996; *Darr J. A.* Is There an Extratext in This Class?: Or, An Intro. to Some Recent Introductions to the NT // Religious Studies Review. 1997. Vol. 23. N 3. P. 239–243; *Ehrman B. D.* The NT: A Historical Introduction to the Early Christian Writings. N. Y., 1997. 2000<sup>2</sup>; *idem.* A Brief Intro. to the NT. N. Y., 2004; *Broer I.* Einleitung in das NT. Würzburg, 1998–2001. 2010<sup>3</sup>. 2 Bde; *Hoppe R.* Aufgabenstellung und Konzeption einer «Einleitung in das NT»: Eine Standortbestimmung // BiblZschr. N. F. 1999. Bd. 43. N 2. S. 204–211; *idem.* Das NT in literaturgeschichtlicher Hinsicht // Zum Aufbruch ermutigt. Freiburg, 2000. S. 38–53; *Parsons M. C.* Introducing the NT: A Review Essay // Perspectives in Religious Studies. Murfreesboro, 1999. Vol. 26. N 4. P. 417–421; *Prior J. G.* The Historical Critical Method in Catholic Exegesis: Diss. R., 1999; Grundinformation NT / Hrsg. K.-W. Niebuhr. Gött., 2000, 2003<sup>2</sup>; *Achtemeier P. J., Green J. B., Thompson M. M.* Introducing the NT: Its Literature and Theology. Grand Rapids, 2001; *Marguerat D.* Introduction au NT: Son histoire, son Ecriture, sa théologie. Gen., 2001<sup>2</sup>; *Burkett D. R.* An Introduction to the NT and the Origins of Christianity. Camb., N. Y., 2002; *Horn F. W.* Einleitung in das NT: Tendenzen und Entwicklungen // ThRu. 2003. Bd. 68. N 1. S. 45–79; N 2. S. 129–150; *De Silva D. A.* An Introduction to the NT: Contexts, Methods, and Ministry Formation. Downers Grove (Ill.), 2004; *Fuchs A.* Zum Stand der Synoptischen Frage // StNTU. 2004. Bd. 29. S. 193–245; *idem.* Idem: I. Broer, L. Lybaek, J. D. G. Dunn // Ibid. 2007. Bd. 32. S. 169–203; *idem.* Idem: P. Pokorny // Ibid. 2008. Bd. 33. S. 243–251; *Mauerhofer E.* Einleitung in die Schriften des NT. Nürnberg, 2004<sup>3</sup>; *Holladay C. R.* A Critical Intro. to the NT: Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ. Nashville, 2005; *Kee H. C.* The Beginnings of Christianity: An Intro. to the NT. N. Y., 2005; *Schreiber S.* Begleiter durch das NT. Düsseldorf, 2006; *Thissen G.* Das NT. Münch., 2006<sup>3</sup>; *Pokorny P., Heckel U.* Einleitung in das NT: Seine Literatur und Theologie im Überblick. Tüb., 2007; Einleitung in das NT / Hrsg. M. Ebner. Stuttg., 2008; *Poirier J. C.* The Synoptic Problem and the Field of NT Intro. // JSNT. 2009. Vol. 32. N 2. P. 179–190; *Pilhofer P.* Das NT und seine Welt: Eine Einführung. Tüb., 2010. **В России.** *Никольский М. В.* Успехи нашей библейской науки // ПО. 1877. Т. 1. № 3. С. 574–582; *Троицкий П. И.* Рус. библейская наука и ее совр. задача // ЧОДДП. 1878. № 10. С. 391–412; *Герике Г.* Введение

в повозаветные книги Свящ. Писания: Пер. с нем. М., 1888<sup>2</sup>; *Кузнец А.* Критический метод в исследовании библейской истории // Восход. СПб., 1895. № 11/12. Отд. 1. С. 36–80; *Рыбинский В. П.* Первый опыт «Введения в Свящ. Писание» // ТКДА. 1900. № 11. С. 466–480; *Глубовский Н. Н.* Греч. язык Библии, особенно в Новом Завете, по совр. состоянию науки // ХЧ. 1902. Ч. 2. № 7. С. 3–36; *Преображенский Н. А., свящ.* Из очерков совр. англиканства: Популярный рационализм и науч. критика Библии // БВ. 1905. Т. 2. № 6. С. 335–358; *Пасманик Д. С.* Науч. основы библейской критики // ВЕ. 1912. № 5. С. 159–180; *Соловейчик М. А.* Основные проблемы библейской науки. СПб., 1913; *Мишкевич В. А.* Введение в Новый Завет // Братский вестн. М., 1983. № 5. С. 22–26; *Мень А. В., прот.* Библиологический словарь. М., 2002. 3 т.; *Сорокин А. В., прот.* Христос и Церковь в Новом Завете: Введение в Свящ. Писание Нового Завета: Курс лекций. М., 2006. Библиографию по исагогическим вопросам отдельных библейских книг и т. п. см. в соответствующих статьях, а также в библиографиях к статьям: *Библеистика* (разделы «Славянские библейские исследования», «Библейская проблематика, возникшая в связи с русским переводом», «Библейские исследования»); *Герменевтика библейская, Евангелие.*

**ИСАЕВ Савва (Савелий) Исаевич** (13.01.1725, Котельский погост (ныне дер. Котлы Кингисеппского р-на Ленинградской обл.) – 31.12.1799), протопр., духовник имп. *Екатерины II*. Род. в семье пономаря котельского Николаевского храма И. Иванова. Окончил 4-летний курс Славяно-греко-латинской семинарии в С.-Петербурге. В 1755 г. рукоположен во иерея к Благовещенской ц. Александровского мон-ря, к-рая была приходской для монастырских работников. По 1761 г. состоял экзаменатором ставленников. 5 дек. 1760 г. в С.-Петербурге был освящен нижний храм новопостроенной каменной Никольской ц. на Морском полковом дворе (с 1762 Николо-Богоявленский Морской собор). В 1761 г. при храме была открыта вакансия 2-го священника, на к-рую определили И. Он служил здесь при настоятеле прот. Иоанне Панфилове, вполн. духовнике имп. *Екатерины II*. Талантливый проповедник, «священник из ученых», И. стал известным императрице, 23 дек. 1762 г. назначившей его «к увещанию тех колодников, которые дойдут до пыток, во всех судных местах». Имеются сведения, что И. был увещателем при допросах пытавшегося освободить имп. *Иоанна VI Антоновича* поручика В. Я. Мировича (казнен 15 сент. 1764). 29 авг. 1768 г. по повелению *Екатерины II* И. был перемещен к придворной соборной

ц. Спаса Нерукотворного в Зимнем дворце в С.-Петербурге. К 1794 г. – старший придворный священник.

После кончины протопр. И. Панфилова императрица 11 февр. 1795 г. назначила И. своим духовником с возведением в сан протоиерея и протопресвитера и определила присутствовать в Святейшем Синоде. Одновременно по должности царского духовника он стал настоятелем собора Спаса Нерукотворного в Зимнем дворце и Благовещенского собора Московского Кремля. В последние месяцы царствования *Екатерины II* И. также являлся духовником вел. кн. Павла Петровича (вполн. имп. *Павел I*) и его жены вел. кнг. *Марии Феодоровны*. 14 янв. 1795 г. крестил вел. кнг. Анну Павловну, 6 июля 1796 г. – вел. кн. Николая Павловича (вполн. имп. *Николай I*). 5 нояб. 1796 г. исповедовал и причащал умирающую имп. *Екатерину II*; в тот же день принял участие в ее соборовании. Во время одной из исповедей царевича Павла Петровича И. спросил у него, «не имеет ли чего на душе против государыни-матери». При вступлении на престол имп. Павел I повелел допросить И., не поручала ли тому императрица узнать во время исповеди о к.-л. намерениях наследника. Во время разбирательства был избран новый царский духовник, протопр. Исидор Петров. После того как И. оправдали, он хотя и был оставлен на прежнем месте с сохранением «жалованья и прочего удовольствия, что получал», но духовником уже не был. По воспоминаниям обер-прокурора Синода кн. А. И. *Мусина-Пушкина*, Павел I просил его «уговорить... Савву проситься в отставку» (*Карабанов*. 1872. С. 88). Подал прошение в Синод, И. был уволен от служебных обязанностей «по преклонным летам и слабости здоровья», а затем от присутствия в Синоде (18 нояб. 1796) с сохранением получаемых окладов («шеститысячный пенсией по смерти»). 5 дек. 1796 г. И. принял участие в перенесении гроба с телом *Екатерины II* в Петропавловский собор С.-Петербурга, нес Феодоровскую икону Божией Матери, к-рая находилась в опочивальне императрицы.

И. был избран членом Российской академии на одном из первых ее заседаний в 1783 г. «по известному в российском языке знанию». Посещал заседания академии редко.

Участвовал в составлении академического словаря, для которого собрал слова на букву Н, а также готовил дополнения и замечания к др. vocabулам. Погребен на Лазаревском кладбище *Александро-Невской давры* близ церкви, к 2011 г. сохранилось надгробие в виде известнякового саркофага.

Лит.: *Топильский С., прот.* Морской Богоявленский Николаевский собор в С.-Петербурге. СПб., 1871. С. 91; *Карабанов П. Ф.* Листки из записной книжки «Русской старины»: Ист. рассказы и анекдоты, записанные со слов именитых людей // РС. 1872. Т. 6. Июль. С. 87–88; *Сухомлинов М. И.* История Российской академии. СПб., 1874. Вып. 1. С. 277–278, 423–424; Камер-фурьерский церемониальный журнал 1794 г. СПб., 1893; То же. 1795 г. СПб., 1894; То же. 1796 г. СПб., 1896; Исаев С. И., прот. // РБС. 1897. Т. Ибак — Ключарев. С. 140; Петербургский некрополь. СПб., 1912. Т. 2. С. 277; Художественное надгробие в собор. Гос. музея городской скульптуры: Науч. кат. СПб., 2006. Т. 3: Некрополь XVIII в. / Сост.: А. А. Алексеев, Ю. М. Пирютко, В. В. Рыткова. С. 110–111.

А. К. Галкин

**«ИСАИИ ПРОРОКА ВОЗНЕСЕНИЕ»** [греч. *Ἀναβατικὸν Ἰσαίου*; лат. *Ascensio Isaiae*], раннехрист. апокриф о мученичестве и пророческих видениях прор. Исаии.

**Текстология.** Апокриф, составленный, вероятно, на греч. языке, сохранился в переводах на эфиоп., слав., лат. и копт. языки.

**Греческий оригинал.** От греч. оригинала остался папирусный фрагмент P. Amherst. 1. 1, V–VI вв. (BHG, N 957; всего 7 листов; в наст. время хранятся в б-ке Пирпонта Моргана; 1-е изд.: *Grenfell, Hunt, eds.* 1900), включающий большую часть текста Asc. Is. 2. 4–5. 16 (с нек-рыми пропусками и перестановками по сравнению с эфиоп. версией).

Известна также основанная на «И. п. В.» греч. легенда (BHG, N 958; Paris. gr. 1534, XII в. Fol. 245–251; Vat. Palat. 27, XI в. Fol. 86–98<sup>v</sup>) (изд.: *Gebhardt, von.* 1878), в к-рой описываемые в апокрифе события выстроены более логично и последовательно в хронологическом отношении (см.: *Verheyden.* 2004).

Последнее критическое издание греч. текста и всех версий — *Norelli et al., eds.* 1995. Vol. 1.

**Эфиопская версия.** Полный текст памятника сохранился только в эфиопском переводе. Известны по крайней мере 10 рукописей XII–XIX вв. (Bodl. Aeth. d. 13. Fol. 95–115, XV в.; Lond. Brit. Lib. Orient. 501. Fol. 62–69<sup>v</sup>, XV в.; Ibid. 503. Fol. 57–62<sup>v</sup>,

XVIII в.; Vat. Aeth. 263. Fol. 85<sup>v</sup>–104<sup>v</sup>, XIV–XV вв.; EMMML (Hayq S. Stefano). 1768. Fol. 83–88, кон. XV в.; EMMML (Abba Garima). 2. Fol. 307, XII–XIII вв.; EMMML (Ankober). 3067. Fol. 99–117<sup>v</sup>, XV в.; Paris. Abbadie. 156. Fol. 46–52<sup>v</sup>, XVIII в.; Monac. Aeth. 63. Fol. 107<sup>v</sup>–115<sup>v</sup>, XVIII–XIX вв.; Paris. Abbadie. 195. Fol. 74–87, 1649 г.). Впервые текст был издан по одной рукописи Р. Лоренсом (*Laurence, ed.* 1819), затем — по 3 рукописям А. Дилльманом (*Dillmann, ed.* 1877) и Р. Г. Чарлзом (*Charles, ed.* 1900). Максимальное количество рукописей учтено в изд.: *Norelli et al., eds.* 1995. Vol. 1. Хотя «И. п. В.» встречается в составе библейских рукописей, в канон



Прор. Исаия.

Миниатюра из Нового Завета и Псалтири. XII в. (ГИМ. Син. греч. 407. Л. 489 об.)

Эфиопской Церкви это сочинение никогда не входило (*Brandt.* 2000).

**Славянская версия.** На Руси «И. п. В.» впервые упоминается в индексе, в *Изборнике 1073 г.* Текст «И. п. В.» представлен в *Успенском сборнике* (ГИМ. Син. №1063/4, XII в.; изд.: Сборник XII в. 1899; Успенский сборник XII–XIII вв. 1971) и включает главы 6–11. Известны еще по крайней мере 11 рукописей этого сочинения (см.: *Яцимирский А. И.* Библиогр. обзор апокрифов в южнослав. и рус. письменности. Пг., 1921. Вып. 1. С. 34, 247–250). Наиболее древний вариант текста представлен в рукописях серб. извода XIV в. (изд.: *Попов.* 1872). Опубликована также рукопись из Кириллова Белозерского монастыря РНБ. Соф. № 1488. Л. 1 об.— 10, XV в. (*Мильков.* 1999. С. 504–516). Все слав. рукопи-

си передают одну редакцию текста (у И. Я. Порфирьева (1872) — пересказ эфиоп. версии). Житие прор. Исаии в Прологе (под 9 мая), включенное и в ВМЧ, считается частично заимствованным из «И. п. В.».

**Латинская версия.** Известны 2 варианта лат. перевода апокрифа. Один сохранился в 2 фрагментах в составе палимпсеста Vat. lat. 5750. P. 191–192, 205–206 (часть 2-го тома хранится в др. б-ке — Ambros. E 147 sup.). Верхний слой VII в. происходит из б-ки мон-ря Боббио и содержит послание папы Келестина I Несторию и акты Халкидонского Собора; нижний слой V–VI вв. — это текст соч. «О государстве» Цицерона, произведения Персия и Ювенала, а также фрагменты арианских сочинений (1-е изд.: *Mai.* 1828. Vol. 3. [Pars 2]; о рукописи см.: *Gryson R.* Les palimpsestes ariens latins de Bobbio. Turnhout, 1983). От текста «И. п. В.» сохранились разделы Asc. Is. 2. 14–3. 13 и 7. 1–19.

Рукопись 2-го лат. перевода утеряна и известна только по венецианскому изданию Антонио де Фанти (*Fantis A., de.* Opera nuper in lucem prodeunt: Liber gratiae spiritualis visionum et revelationum beatae Mecthildis virginis devotissimae, ad fidelium instructionem. Venetiis, 1522. P. 155–160). Текст этого издания был перепечатан И. К. Л. Гизелером в 1832 г., затем вошел в состав критических изданий Дилльмана, Чарлза и кард. Эжена Тиссерана. Поскольку 2-й вариант перевода весьма близок к слав. версии, выдвигались гипотезы о том, что лат. перевод сделан не с греч. оригинала, а со слав. версии (*Lüdtke.* 1911. S. 222–226), которую взяли за основу богомилы (*Иванов.* 1925), а переводили катары (*Turdeanu.* 1981). Однако, по мнению А. Вайана, лат. и слав. версии независимы друг от друга, но использовали похожую греч. редакцию текста (*Vaillant.* 1963).

**Коптская версия** сохранилась частично на саидском диалекте в 2 листах папируса Lefort. 12, III–IV вв. (1-е изд.: *Lefort.* 1938. P. 24–32). На ахмимском диалекте известны 4 фрагмента папирусного свитка Scherling. 127, IV в. (палимпсест, нижний слой — греческий III в.; изд.: *Lefort.* 1939), и 13 фрагментов папирусного свитка, скопированного с более ранней рукописи (на протоликополитанском диалекте) в нач. XX в. (*Lacau.* 1946).

**Композиция и содержание.** Текст памятника четко делится на 2 части. В главах 1–5 повествуется о мученичестве прор. Исаии (поскольку мн. исследователи рассматривают его как независимый памятник, он часто публикуется отдельно под заглавием «Мученичество Исаии»). В главах 6–11 говорится о вознесении пророка и его видениях (в рукописях эта часть озаглавлена как «Видение Исаии»). При этом внутри 1-й части выделяют т. н. Завещание Езекии (Asc. Is. 3. 13 – 4. 22) и историю Михея, сына Иемвляя (Asc. Is. 2. 12b – 16; ср.: 3 Цар 22. 5 – 28).

Повествование начинается с рассказа о том, как в 26-й год своего правления царь Езекия вызвал к себе сына Манассию, чтобы дать ему наставление. Пророк же Исаия предсказал, что Манассия нарушит завет отца и по наущению Велиара казнит пророка (гл. 1). Далее повествуется о том, как это пророчество исполнилось. Исаия, как и др. пророки, был вынужден бежать из Иерусалима (Asc. Is. 2. 1–6) сначала в Вифлеем, а затем на гору в пустыне (2. 7–11). Однако укрытие Исаии обнаружил некий самаритянин, который обвинил его в предательстве и богохульстве (2. 12а; 3. 1–10). Манассия приказал арестовать Исаию (3. 11–12) и казнил его (5. 1–16).

В «Завещании Езекии» говорится о том видении, к-рое было пророку перед его арестом: о жизни и смерти Возлюбленного (3. 13–20), о пороках членов Церкви (3. 21–31), о царствовании Велиара (4. 1–13) и о Втором пришествии Господа (4. 14–22).

В «Видении Исаии» рассказывает о том, как пророк, находясь при дворе царя Езекии в 20-й год его правления, умом вознесся на небеса и получил откровение (гл. 6). Когда он пришел в себя, то рассказал, как ангел взял его за руку и повел сначала на нижнюю ступень неба – «твердь», где господствует сатана со своими силами и где царит такая же вражда, как и на земле. Затем Исаия прошел 6 небес, видел ангелов разных степеней и, дойдя до 7-го неба, предстал перед Господом и Ангелом (Св. Духом) (7. 1 – 9. 26). Он присоединился к ангельскому богослужению (9. 27 – 10. 6), а затем получил откровение о том, что Господь сойдет на землю (10. 7–16), пройдет 7 небес (10. 17–31), родится от Девы Марии (11. 1–16), пострадает, примет Крестную смерть и воскреснет



Царь Езекия и прор. Исаия.  
Миниатюра из Христианской  
топографии Космы Индикоплова. XVI в.  
(РГБ. Ф. 173. № 2. Л. 141)

(11. 17–21) (стихи 11. 2–22 присутствуют только в эфиоп. традиции), а затем вознесется на небо (11. 22–33). В финале книги Исаия рассказывает царю Езекии о кончине мира и берет с него клятву не сообщать об этом народу. Однако Езекия не сдержал клятвы и рассказал все сыну Манассии в 26-й год своего правления. Тот же не сохранил эти слова в сердце, став служителем сатаны (11. 34–43).

**Древние свидетельства.** Хотя в книгах Библии сведений о мученической кончине Исаии не содержится (см.: 4 Цар 18. 13 – 21. 18; Ис 36–39; 52. 13–53. 13; Сир 48. 17–35), о том, что пророк был перепилен пилой, было известно мч. Иустину Философу (*Iust. Martyr. Dial.* 120. 5), Тертуллиану (*Tertull. De patient.* 14; *idem. Adv. gnost.* 8. 3) и автору «Житий пророков» (*Vitae prophetarum.* 1. 1). Вероятно, эта же история подразумевается в Евр 11. 37.

История о кончине Исаии встречается в 2 вариантах в Вавилонском Талмуде (Йевамот. 49b; Санхедрин. 103b; ср.: Иерусалимский Талмуд. Санхедрин. X 2 28c). В кратком варианте рассказа сообщается лишь то, что царь Манассия убил пророка. В другом же варианте Исаия, спасаясь бегством, забирается на дерево, а царь, обнаружив его, повелевает распилить его вместе с деревом (Симеон бен Аззай, к-рый передает эту историю, сообщает, что нашел ее

в некоем «генеалогическом свитке» в Иерусалиме; см.: *Ginzberg L. The Legends of the Jews. Phil., 1947. Vol. 4. P. 279; 1946. Vol. 6. P. 374–375).*

Хотя повествование Asc. Is. 11. 2–16 весьма близко к Протоевангелию Иакова, первая очевидная аллюзия на «И. п. В.» встречается в «Деяниях ап. Петра» (ср.: Asc. Is. 11. 14 и Acta Petri. 24).

Некий «Апокриф Исаии», в котором рассказывалось о его мученичестве, был известен Оригену (*Orig. Comm. in Matth.* 10. 18 (на Мф 13. 57); *idem. Ep. ad African.* 9). Апокриф под именем Исаии также упоминается в «Апостольских постановлениях» (*Const. Ap. VI* 16. 3).

Название соч. «Вознесение Исаии» прямо упоминают свт. Епифаний Кипрский (*Epiph. Adv. haer.* [Panarion]. 40. 2. 2; 67. 3. 4; ср.: Asc. Is. 9. 35–36) и блж. Иероним Стридонский (*Hieron. In Is.* 64. 4; ср.: Asc. Is. 11. 34). Вероятно, блж. Иероним знал текст целиком, а не только 2-ю половину, поскольку в др. месте он ссылается на Asc. Is. 3. 6–10 (*Hieron. In Is.* 1. 10). Свт. Амвросий цитирует Asc. Is. 5. 4, 8 (*Ambros. Mediol. In Ps.* 118. Sermon. 10. 32). «И. п. В.» было известно Дидиму Слепцу (*Did. Alex. In Ps.* 34. 15 (Tura-Papyrus 218. 3–16); ср.: Asc. Is. 3. 8–9; 5. 1–14; *Did. Alex. In Eccl.* 11. 5 (Tura-Papyrus 329. 21–25); ср.: Asc. Is. 6–11). С опорой на апокриф составлен «Трактат о мученичестве прор. Исаии» Потамия Лиссабонского (*Potamii episcopi Olisponensis (Ulixbonensis) De martyrio Esaiiae prophetae // PL.* 8. Col. 1415–1416; *Idem. // CCSL.* 69. P. 197–203).

Вероятно, предание о мученичестве прор. Исаии повлияло на установление в V в. дня его памяти 6 июля (*Depositio Isaiae*) в иерусалимской литургической традиции (*Renoux.* 1981).

В греческом списке 60 канонических книг (VII в.) «Видение Исаии» (Ἰσαίου ὄρασις) упоминается среди апокрифов между «Апокалипсисом Илии» и «Апокалипсисом Софонии» (*Zahn Th. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Lpz., 1892. Bd. 2. S. 289–292).*

Последним, кто был знаком с греч. оригиналом «И. п. В.», был Евфимий Зигабен, считавший, что этот памятник связан с учением богомилов (*Euth. Zigab. Contra massal.* 4 // PG. 131. Col. 44).

На Западе с кон. XII в. «И. п. В.» имело хождение в среде катаров, что

зафиксировано в их сочинениях и в актах инквизиции (*Delcor. 1974; Acerbi A. La Visione di Isaia nelle vicende dottrinali del catarismo lombardo e provenzale // Cristianesimo nella*



Мученичество прор. Исаии.  
Миниатюра из Библии. Нач. XV в.  
(Paris. fr. 10. Fol. 387)

storia. Bologna, 1980. Vol. 1. Fasc. 1. P. 75–122). Возможно, существовала окситанская версия памятника.

**Происхождение и датировка.** Если «И. п. В.» является компиляцией, то самые ранние ее части восходят к кон. I в. (*Knibb. 1985*), а вся композиция была завершена к IV в. (поскольку блж. Иерониму были известны уже обе части). По мнению Чарльза, время окончательной редакции определить крайне трудно, вероятнее всего кон. II – нач. III в. (*Charles, ed. 1900; по мнению Тиссерана, ок. 150 г. – Tisserant. 1909*). Чарльз также предположил, что раздел Asc. Is. 3. 13 – 4. 22 имел независимое хождение под названием «Завещание Езекии», поскольку под таким заглавием стих 4. 12 цитировал Георгий Кедрин (*Cedrenus G. Comp. hist. 1838. Vol. 1. P. 120*). Однако цитата приводится от имени прор.



Видение пророков Исаии  
(справа) и Илии.  
Роспись апсиды  
ц. Санта-Мария д'Анеу,  
Каталония.  
Кон. XI – нач. XII в. (НМИК)

Исаии, а не Езекии (как и в «И. п. В.»), поэтому более вероятным является то, что Кедрин относил заглавие «Завещание Езекии» ко всей 1-й части «И. п. В.» (*Hammershaimb. 1973*). Поскольку под царем в Asc. Is. 4. 2–4 скорее всего подразумевается имп. Нерон (говорится о «царе, убийце своей матери», который преследовал апостолов и после смерти снова явится как антихрист), то по крайней мере этот раздел не мог появиться до 68 г. Некоторые исследователи видели в Asc. Is. 4. 3 указание на мученичество ап. Петра (*Clemen. 1896*).

Место происхождения компиляции установить крайне трудно (равно вероятны Антиохия, Александрия, М. Азия), однако упоминание негативной роли самаритянина может указывать на палестинское происхождение памятника. Были даже попытки проследить персидские корни (практика казни через перебивание была известна в Персии – *Herod. Hist. VII 38. 1 – 40. 4*), но в наст. время эти гипотезы отвергнуты (см.: *Knibb. 1985. P. 151*).

После открытия кумранских свитков памятник вновь привлек внимание исследователей. В 1953 г. Д. Флуссер выдвинул гипотезу, согласно которой «И. п. В.» отражает не только дуалистическое богословие, характерное для кумранитов, но и основные моменты истории этой секты: прор. Исаия олицетворяет Учителя праведности из кумранских текстов, царь Манассия – Нечестивого (перво)священника, а самаритянин – Учителя лжи, в целом же история бегства Исаии в пустыню и последующие события не что иное, как изложение истории кумран. общины (*Flusser. 1988*). М. Филоненко, развивая эту гипотезу, сопоставил повествование «И. п. В.» с гипотезой происхождения кумранской общины А. Дюпон-Соммера: если Исаия является образом Учителя праведности, то Манассия – это Аристо-

с историей и богословием кумран. общины писали и др. ученые, в т. ч. отечественные (см.: *Мещерский Н. А. К истории текста слав. кн. Еноха: Следы памятников Кумрана в визант. и старослав. лит-ре // ВВ. 1964. Т. 24. С. 91*). Тем не менее эта теория весьма уязвима прежде всего потому, что «И. п. В.» имеет отчетливо христ. характер и его основные богословские идеи отличаются от тех, к-рые были основополагающими для кумранитов. Среди кумран. находок нет ни одной, указывающей на то, что какая-то часть «И. п. В.» уже существовала в дохрист. эпоху.

М. И. Соколов предполагал знание автором «И. п. В.» 2-й кн. Еноха (*[Соколов М. И.] Славянская кн. Еноха праведного: Текст, лат. пер. и иссл. М., 1910*). Однако сходство 2 памятников связано скорее с общей структурой и особенностями повествований о вознесении на небеса (см. ст. *Вознесение*). Из др. апокрифических апокалипсисов к «И. п. В.» близки Завет Левия и 3-я кн. Варуха.

Ряд ученых пытались доказать гностическое происхождение «И. п. В.» (*Helmbold. 1972*). И хотя, по свидетельству свт. Епифания, сочинение использовалось гностиками (архонтиками и иеракитами), его богословие в целом выглядит ортодоксальным (*Knight. 1996*). Поскольку в апокрифе большое внимание уделяется теме пророчеств и видений по внушению Св. Духа, П. Бори предположил, что в тексте памятника присутствуют протомонтанистские мотивы и последующая антимонтанистская редакция (*Bori. 1980*).

На протяжении XX в. теория компиляционного характера «И. п. В.» доминировала, впрочем, еще Ф. К. Бёркитт отстаивал целостный характер апокрифа (*Burkitt. 1914; ср.: Burch. 1918/1919*). Он указывал на то, что невозможно устранить из повествования христ. элементы, не разрушив его основу (обе части тесно связаны между собой: напр., стих Asc. Is. 3. 13 связан с главами 6–11, а Asc. Is. 11. 41–43 отсылает к самому началу апокрифа). По мнению Бёркитта, памятник был полностью создан во II в.

Пересмотр сложившихся представлений был инициирован итал. учеными в 80-х гг. XX в. (*Isaia, il Diletto et la Chiesa. 1983; Pesce. 1984; Acerbi. 1989<sup>2</sup>*). Одним из ключевых пунктов нового подхода стал отказ от диахронного анализа в пользу целост-

вул II, а Белкира – Гиркап II (Нечестивый (перво)священник) (*Philonenko. 1967*). О связи «И. п. В.»

ного восприятия текста памятника. Эту гипотезу активно развивали Дж. Найт (*Knight*. 1996) и Р. Бокем (*Bauckham*. 1998).

Сторонники целостной интерпретации обычно относят составление «И. п. В.» к нач. II в. (на основании христологии — *Simonetti*. 1993; однако Л. Уртадо по тому же критерию — к сер. или 2-й пол. II в. — *Hurtado*. 2003). По мнению Найта, текст появился во время гонений при имп. Траяне (*Knight*. 1996). Бокем датировал его и более ранним периодом (кон. I в. по Р. Х.), т. к. евангельская тематика в «И. п. В.», хотя и близка к повествованию Евангелия от Матфея (ср. Asc. Is. 3. 13 и Мф 27. 25; Asc. Is. 3. 14 и Мф 27. 62–66; 28. 11–15; Asc. Is. 3. 15 и Мф 28. 2; Asc. Is. 3. 18 и Мф 28. 19; Asc. Is. 11. 2–7 и Мф 1. 18–25), но все же независима от него (*Bauckham*. 1998). Т. зр. Бокема поддержал Э. Норелли. По его мнению, в основе «И. п. В.» лежат 2 сочинения, созданные в одной общине в кон. I и в нач. II в. соответственно (*Norelli*. 1995).

Однако др. ученые либо считают зависимость «И. п. В.» от текста Евангелия от Матфея доказанной (*Massaux E*. Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée. Leuven, 1986. P. 196; *Köhler W.-D*. Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus. Tüb., 1987. S. 303, 307; *Verheyden J*. L'Ascension d'Isaïe et l'Évangile de Matthieu // The New Testament in Early Christianity: La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif / Ed. J.-M. Sevrin. Leuven, 1989. P. 247–274), либо предполагают существование не только общей устной, но и письменной традиции (*Johnson B. A*. The Gospel of Peter: Between Apocalypse and Romance // Studia Patristica. B., 1985. Vol. 16. Pt. 2. P. 170–174. (TU; 129); *Denker J*. Die theologisch-geschichtliche Stellung des Petrus-evangeliums: Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus. Bern; Fr./M., 1975. S. 151).

Некоторые ученые видели в «И. п. В.» черты антииудейской полемики (*Carrey*. 1998). Другие предполагали, что его текст возник в среде странствующих пророков (*Pesce*. 1984). По мнению Р. Холла, Asc. 3. 13–31 и 6. 1–17 являются редакторскими вставками и указывают на то, что контекстом возникновения памятника были споры о пророчестве в ранней Церкви

(*Hall*. 1990). Поскольку, по его мнению, наиболее близкими к «И. п. В.» с т. зр. богословия являются послания сплмч. Игнатия Богоносца, Оды Соломона и в целом Иоаннова традиция с ее богословием нисхождения и восхождения Логоса — Сына Божия, то вероятнее всего апокриф появился в Сирии или М. Азии в нач. II в. (*Ibid.*; *Idem*. 1994). На такую же локализацию и датировку указывают скрытые намеки на полемику с культом императора в Asc. Is. 4. 1–13 (*Knight*. 1996). Мариологическая тематика (Рождение Христа от Девы), хотя и сближает «И. п. В.»



Прор. Исаия.  
Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы  
мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.

с Протоевангелием Иакова, тем не менее еще полностью подчинена христологии (*Idem*. 2002). Описание пророков членов Церкви в Asc. Is. 3. 21–31 весьма схоже с 1–2 Тим, 2 Петр, *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 3. Церковная иерархия предстает в памятнике очень архаичной (в Asc. Is. 3. 29 упом. «пастыри и старцы»; ср. 1 Петр 5. 1–4).

Т. о. по целому ряду критериев наиболее вероятным является составление «И. п. В.» в нач. или ок. сер. II в. на Востоке (в Сирии или М. Азии).

**Язык.** Хотя полная версия апокрифа несомненно была написана на греч. языке и все переводы на др. языки также делались с греч. оригинала, по мнению некоторых ученых, ряд признаков указывает на то, что одним из источников «И. п. В.» мог быть евр. апокриф о мученичестве Исаии. В частности, об этом

говорит обыгрывание значения имени Манассия (дающий забыть) в Asc. Is. 2. 1 («Манассия не вспомнил заповеди Езекии, отца своего, но забыл их»). В Asc. Is. 5. 1, 11 говорится о том, что Исаия был перепилен деревянной пилой. Если предположить, что в основе греч. текста лежит евр. прототип, то здесь можно усмотреть ошибку перевода, поскольку евр. фраза могла означать обычную, железную пилу по дереву, а не деревянную пилу (*Knibb*. 1985). Тем не менее большинство семитизмов объясняется влиянием Септуагинты (объяснение имени Манассии приводится в Быт 41. 51) (*Dochhorn*. 2005).

**Богословские идеи. Учение о Троице.** Тринитарное учение заметно уже в Asc. Is. 1. 7, где Исаия призывает Господа, «Возлюбленного моего Господа» и «Дух, Который говорит во мне». Когда пророку является «Великая слава» и ослепляет его светом (9. 37), Исаия видит духом, как «Господь» и «ангел Духа» вместе со всеми праведниками и ангелами поклоняются третьей фигуре (9. 40–42). Проходя небеса и видя восседающих на тронах, Исаия хочет поклониться им, но ангел-проводник останавливает его и предупреждает, чтобы он не поклонялся никому, пока не дойдет до 7-го неба (7. 18–23). Сами же ангелы поклоняются не этим фигурам, а только Богу и Возлюбленному (7. 17), а на 6-м небе — «Отцу, и Его Возлюбленному Христу, и Святому Духу» (8. 17–18).

Поскольку автор «И. п. В.» четко отличает Ипостаси Сына и Духа от ангелов, но подчиняет Их Отцу, чтобы избежать обвинений в троебожии, его учение иногда характеризуют как вариант «монархианства» (*Simonetti*. 1993). Тем не менее подчинение Сына и Духа Отцу не позволяет признать триадологию всецело православной.

Вероятно, в основе учения автора «И. п. В.» находится толкование Ис 6. 1–5 как образа Троицы (херувимы — это Сын и Св. Дух) (ср.: слова «еврейского учителя»: *Orig. De princip. I* 3. 4), тогда как другие авторы этого периода, основываясь на Ин 12. 41, видели образ Логоса в окружении херувимов (*Iust. Martyr. Dial.* 37. 3; 64. 4; *Iren. Adv. haer.* 3. 11. 8; см.: *Hannah. Isaiah's Vision*. 1999. P. 80–101).

**Иисус Христос.** В «И. п. В.» Иисус прямо именуется «Господом» (5. 6–7; 8. 9–10; 9. 4–5, 40; 10. 18), «Сыном»

(8. 25), «Избранным» (8. 7). Именован Христу «Возлюбленным», встречающееся уже в Еф 1. 6, а также в Вавраба. Ер. 3. 6; 4. 3, 8 (ср.: Мф 12. 18), вероятно, основано на мессианском истолковании Ис 5. 1 (ср. Пс 44. 1; Зах 12. 10). В «И. п. В.» этот титул прилагается к Иисусу как до, так и после Его Воплощения, но именно к Его пребыванию на небесах, а не к земному служению. Ангел открывает пророку, что, придя в мир, Возлюб-



Видение пророков Исаии и Иезекииля.  
Икона. Нач. XVIII в. (ЧерМО)

ленный будет именоваться «Иисусом» и «Христом» (Asc. Is. 9. 5, 13; 10. 7–8).

Сходя в мир, Он преображается, принимая начиная с 5-го неба образы ангелов каждого из небес (10. 9–10, 18, 20–30), а затем «подобие человека» (3. 13). При этом на 2-м и 3-м небесах Он называет пароль стражам врат (10. 27, 29). Цель этих мер секретности заключается в том, чтобы до завершения дела Искупления Он оставался неузнанным (ср.: 1 Кор 2. 7–8; 1 Тим 3. 16; Ер. Apost. 13). После же Сам Бог объявит, кто Он и поставит Его судьей над всем миром (Asc. Is. 10. 12).

Таинственность сохраняется не только во время прохождения небес, но и после Рождения от Девы (согласно «И. п. В.», Дева Мария принадлежит к роду Давидову, ср.: Protev. Jac. 10. 1; Ign. Ер. ad Eph. 18. 2; Iust. Martyr. Dial. 44. 4). Непорочно зачатый Иисус рождается не как обычный ребенок. Он неожиданно является Пресв. Деве в человеческом облике через 2 месяца после Благовещения (Asc. Is. 11. 8–10, 14; ср. 6 месяцев в Protev. Jac. 13. 1). Возможно, мотивом пассажа является

не только стремление подчеркнуть божественную природу Христа, которая сокрыта до времени и через которую творятся чудеса, но и желание включить в повествование исполнение пророчества Ис 66. 7 (ср. мотив рождения без боли: Protev. Jac. 19. 2; Odae Solomon. 19. 6–11). Кроме того, такое чудесное Рождение объясняет читателю, как Дева Мария сохранила Приснодевство. При этом, чтобы остаться не узнанным небесными силами, Иисус Христос разрешает Деве кормить Его грудью, как дитя (Asc. Is. 11. 17; мотив сокрытия Иисуса от небесных сил присутствует и в Ign. Ер. ad Eph. 19; ср.: Hall. 1999). После Распятия Иисус нисходит к ангелу ада, но на 3-й день воскресает, является ученикам и посылает их на проповедь (Asc. Is. 11. 20–22). Возносясь обратно через 7 небес, Он устаивается прославления и поклонения от ангелов (11. 24; ср.: 1 Петр 3. 22; Еф 1. 21; Кол 2. 15; Флп 2. 9–10).

Некоторые исследователи рассматривали «И. п. В.» как типичный пример «триумфалистской» сотериологии (Christus Victor — Христос Победитель), в к-рой центральное место занимает не антропологический, а космологический аспект искупления: Христос побеждает силы зла, овладевшие миром (Aulén G. Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement. [S. l.], 1931). Многие полагают, что «И. п. В.» отражает идеи «наивного докетизма» (Charles, ed. 1900). Однако совр. тенденция — рассматривать богословие «И. п. В.» как вполне ортодоксальное для своего времени (Knight. 1996). Автор не противопоставляет, подобно докентам, человека Иисуса и божественного Христа. Хотя он и делает акцент на доказательстве божественной природы Спасителя, но не отрицает реальности Страстей. Он скорее «наивный католик» (Hannah. The Ascension of Isaiah. 1999. P. 165–196), а его сочинение можно считать примером характерной для этого периода «ангеломорфной христологии» (Simonetti. 1993).

**Святой Дух.** Несмотря на запрет поклоняться ангелам, на 7-м небе ангел-проводник наставляет пророка поклониться ангелу, к-рый «стоял слева от Господа», поскольку, по словам проводника, это «ангел Святого Духа, который говорит в тебе и в других праведниках» (Asc. Is. 9. 36).



Видение прор. Исаии.  
Миниатюра из Гомилий Иакова  
Коккиновафского.  
2-я четв. XII в. (Vat. gr. 1162. Fol. 119r)

Частое использование в «И. п. В.» выражения «ангел Святого Духа» (Asc. Is. 7. 23; 8. 12; 9. 36, 39, 40; 11. 4), по мнению исследователей, указывает на то, что Св. Дух воспринимается автором как подобный ангелам, но превосходящий их, поскольку только Ему поклоняются так же, как Богу (Stuckenbruck. 2004). «Ангел Святого Духа» — это Сам Св. Дух, как следует из Asc. Is. 7. 23, где отмечается, что именно по действию «ангела Святого Духа» праведники достигают возвышенного положения на небесах. В Asc. Is. 4. 21–22 говорится, что псалмы и пророчества ВЗ написаны по вдохновению «ангела Святого Духа».

Однако в Asc. Is. 3. 16–17 под определением «ангел Святого Духа» явно имеется в виду арх. Гавриил, поскольку говорится, что он вместе с «предводителем святых ангелов» Михаилом на 3-й день является в гробнице, откуда они выносят воскресшего Возлюбленного на своих плечах (ср.: Evang. Petr. 36. 39–40). Выражения в Asc. Is. 9. 36 и 11. 4 (о явлении «ангела Духа» в мире в момент Благовещения) по сути являются синонимами выражения «Ангел Господень» в Мф 1. 20, 24. Нахождение «ангела Святого Духа» слева от Господа (Asc. Is. 9. 36; 11. 33), несмотря на поклонение ему пророка, говорит о его подчиненном положении по отношению ко Христу (ср.: в 2 Енох 24. 1 Енох занимает место слева от Бога вместе с арх. Гавриилом). На это же указывает отсутствие имени Св. Духа в ряде вероисповедных формул, в к-рых упоминаются только Бог и Христос (Asc. Is. 7. 7–8, 17; 8. 7, 25).

**Космология, англология, демонология.** «И. п. В.» представляет один из самых ранних примеров учения о 7 небесах в христ. лит-ре (*Collins*. 1996). Небеса устроены иерархически: каждый уровень имеет свой статус и достоинство. При этом на каждом из 5 низших небес в центре находится трон (престол), к-рый служит образом Божиим, поскольку восседающий на нем ангел являет славу Божию. Справа и слева от трона располагаются ангелы. Те, что справа, имеют большую славу. Все ангелы прославляют Бога и Возлюбленного, но их поклонение обращено в сторону трона. Поклонение Богу — основная задача ангелов (см.: Asc. Is. 7. 17; 10. 1–6; 9. 40–42; о почитании ангелов см. подробнее: *Stuckenbruck*. 1999). На 6-м небе славу Божию являют ангелам Возлюбленный и «ангел Святого Духа», поэтому там нет трона, но все ангелы обращены к 7-му небу. Непосредственно Богу поклоняются только Возлюбленный, «ангел Святого Духа» и праведники 7-го неба (Авель, Енох и др.— Asc. Is. 9. 6–9), которые получили после Вознесения Возлюбленного одежды, венцы и престолы (9. 10–26).

В самом низу располагается «твердь», к-рая отделяет небеса от земли. Находящиеся там духи не видят славы Божией. На этом уровне происходят постоянные вражда и борьба.

Глава сил зла в «И. п. В.» именуется по-разному: Саммаэль (Asc. Is. 1. 8, 11; 2. 1; 5. 15–16), Веллар (1. 8–9; 2. 4; 3. 11; 5. 1, 15), сатана (2. 2, 7; 5. 16), Малкира (от евр. «царь зла») (1. 8), Матанбук(ус) (от евр. «дар опустошения») (2. 4; в 5. 3 — Мекембек). У него в подчинении находится множество агелов (2. 2; 5. 9). Веллар (Саммаэль) входит в сердце Манассии и подталкивает его ко злу (1. 9; 2. 1; 3. 11; 5. 1). Слугой Веллара оказывается и самаритянин, к-рый в греч. легенде называется лжепророком. Вероятно, его имя (оно передается в рукописях по-разному — Белихейра, Бехейра, Мелхейра, Белхира, Бехира, Белкира, Балкира, Мелкира, Малкира, Мелхий) происходит от араб. «избранник зла» (ср.: в 4Q280 Fr. 2. 2 и 4Q544 Fr. 2. 3 упом. похожее имя демона — Мелкиреша).

В отличие от др. апокалипсисов в «И. п. В.» нет описания наказания для грешников (хотя четко ука-

зывается местоположение шеола под землей — Asc. Is. 4. 21), а рай отождествляется с 7-м небом.

Изд. и пер.: *Laurence R.*, ed. *Ascensio Isaiae vatic. Oxoniae*, 1819; *Mai A.* *Scriptorum veterum nova collectio*. R., 1828. Vol. 3. [Pars 2]. P. 238–239 (Var. pag.); *Gieseler J. K. L.* *Vetus translatio latina Visionis Jesaiae*. Gött., 1832; *Понов А. Н.* Описание рукописей и каталог книг церк. печати 6-ки А. И. Хлудова. М., 1872. С. 414–419; *Dillmann A.*, ed. *Ascensio Isaiae aethiopice et latine*. Lipsiae, 1877; *Gebhardt O.*, von. *Die Ascensio Isaiae als Heiligenlegende*: Aus Cod. Gr. 1534 der Nationalbibliothek zu Paris // *ZWTh*. 1878. Bd. 21. S. 330–353; *Тихоураов Н. С.* Апокрифические сказания. СПб., 1894. С. 32–47; Сборник XII в. Московского Успенского собора / Ред. А. А. Шахматов. П. А. Лавров // *ЧОИДР*. 1899. Кн. 2. Отд. 2. С. 1–168; *Charles R. H.*, ed. *The Ascension of Isaiah*: Transl. from the Ethiopic Version, which, together with the New Greek Fragment, the Latin Versions and the Latin Transl. from the Slavonic, is here Published in Full. L., 1900; *Grenfell B. P.*, *Hunt A. S.*, eds. *The Amherst Papyri*. L., 1900. Vol. 1. P. 1–22; *Франко І.* Апокрифи і легенди з українських рукописів. Львов, 1906. Т. 4. С. 109–116; *Tisserant E.* *Ascension d'Isaie*: Trad. de la version éthiopienne, avec les principales variantes des versions grecque, latines et slave. P., 1909; *Burkitt F. C.* *Jewish and Christian Apocalypses*. L., 1914. P. 45–48, 72–74; *Box G. H.*, *Charles R. H.*, eds. *The Ascension of Isaiah*. L., 1919; *Lefort L. T.* *Coptica Lovaniensia: Ascension d'Isaie* // *Le Muséon*. Louvain, 1938. Vol. 51. P. 1–32; *idem.* *Fragments d'apocryphes en copte-akhmîmique*. 2. *Ascension d'Isaie* // *Ibid.* 1939. Vol. 52. P. 7–10; *Lacau P.* *Fragments de l'Ascension d'Isaie* en copte // *Ibid.* 1946. Vol. 59. P. 453–467; *Flemming J.*, *Duensing H.* *Die Himmelfahrt des Jesaja* // *NTApO*. 1964<sup>3</sup>. Bd. 2. S. 454–468; *Vaillant A.* *Textes vieux-slaves*. P., 1968. Pt. 1: *Textes et glossaire*. P. 87–98; Pt. 2: *Traductions et notes*. P. 72–82; *Erbetta M.* *L'Ascensione d'Isaia* // *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*. Torino, 1969. Vol. 3. P. 175–208; Успенский сборник XII–XIII вв. / Под ред. С. И. Коткова. М., 1971. С. 169–177; *Hammer-shaib E.* *Das Martyrium Jesajas* // *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*. Bd. 2: *Unterweisung in erzählender Form*. Gütersloh, 1973. S. 15–34; *Knibb M. A.* *Martyrdom and Ascension of Isaiah* // *The Old Testament Pseudepigrapha* / Hrsg. J. H. Charlesworth. Garden City (N. Y.), 1985. Vol. 2. P. 143–176; *Caquot A.* *Martyre d'Isaie* // *La Bible: Écrits intertestamentaires* / Ed. A. Dupont-Sommer, M. Philonenko. P., 1987. P. 1017–1033; *Norelli E. et al.*, eds. *Ascensio Isaiae*. Turnhout, 1995. Vol. 1: *Textus* / Ed. P. Bettolo et al.; Vol. 2: *Commentarius* / Ed. E. Norelli. (CCSA; 7, 8); *Écrits apocryphes chrétiens* / Ed. F. Bovon. P. Geoltrain. P., 1997. Vol. 1. P. 499–545; *Мицьков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999; Вознесение Исаяи / Пер. с лат.: П. Светлов // *Ветхозаветные апокрифы* / Сост.: П. Бернсов. СПб., 2001. С. 392–404.

Лит.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Каз., 1872. С. 294–305; *Clemen C.* *Die Himmelfahrt des Jesaja*, ein ältestes Zeugnis für das römische Martyrium des Petrus // *ZWTh*. 1896. Bd. 39. N.F. 3. S. 388–415; *Lüdke W.* *Beiträge zu slavischen Apokryphen* // *ZAW*. 1911. Bd. 31. N. 3. S. 218–235; *Рыстенко А. В.* К литературной истории апокрифа о «Восхождении Исаяи». Од., 1912. С. 1–20; *Burch V.* *The Literary Unity*

of the «Ascensio Isaiae» // *JThSt*. 1918/1919. Vol. 20. P. 17–23; *idem.* *Material for the Interpretation of the «Ascensio Isaiae»* // *Ibid.* 1919/1920. Vol. 21. P. 249–265; *Иванов И.* Богомилски книги и легенди. София, 1925. С. 131–164; *Vaillant A.* *Un apocryphe pseudobogomile: La vision d'Isaie* // *RES*. 1963. Vol. 42. Fasc. 1/4. P. 109–122; *Philonenko M.* Le «Martyre d'Isaie» et l'histoire de la secte de Qoumrân // *Pseudépigraphes de l'Ancient Testament et manuscrits de la Mer Morte*. P., 1967. Vol. 1. P. 1–10; *Helmbold A. K.* *Gnostic Elements in the «Ascension of Isaiah»* // *NTS*. 1972. Vol. 18. N. 2. P. 222–227; *Caquot A.* *Bref commentaire du «Martyre d'Isaie»* // *Semitaica*. P., 1973. Vol. 23. P. 65–93; *Delcor M.* «L'Ascension d'Isaie» à travers la prédication d'un évêque cathare en Catalogne au XIV<sup>e</sup> siècle // *RHR*. 1974. Vol. 185. P. 157–178; *Bori P. C.* *L'estasi del profeta: «Ascensio Isaiae» e l'antico profetismo cristiano* // *Cristianesimo nella storia*. Bologna, 1980. Vol. 1. Fasc. 2. P. 367–389; *Renoux A.* *Note sur «L'Ascension d'Isaie» dans la tradition liturgique hiérosolymitaine* // *Ibid.* 1981. Vol. 2. Fasc. 2. P. 367–370; *Turdeanu E.* *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*. Leiden, 1981. P. 1–74, 145–172; *Джамбелука-Коссова А.* Наблюдения върху старобългарската традиция на Видение Исаяево: Съответствия и различия с текстовата традиция на Възнесение Исаяево // *Palaeobulgarica*. 1983. Т. 7. № 2. С. 66–79; *Isaia, il Diletto e la chiesa: Visione e esegesi profetica cristianoprimitiva nell'Ascensione di Isaia*: *Atti del Convegno di Roma*, 9–10 Aprile 1981, Brescia / Ed. M. Pesce. Brescia, 1983; *Acerbi A.* *Serra lignea: Studi sulla fortuna della Ascensione di Isaia*. R., 1984; *idem.* *L'Ascensione di Isaia: Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo*. Mil., 1989<sup>2</sup>; *Pesce M.* *Il «Martirio di Isaia» non esiste: L'Ascensione di Isaia e le tradizioni guidaiche sull'uccisione del profeta*. Bologna, 1984; *Мултенова А.* Неофициалната книжнина през XIII в. в контекста на идейните литературните тенденции на епохата // *Търновска книжовна школа*. София, 1985. Кн. 4: *Културно развитие на българската държава краят на XII–XIV в. С. 102–114*; *Flusser D.* *The Apocryphal Book of Ascensio Isaiae and the Dead Sea Sect [1953]* // *Idem.* *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem, 1988. P. 3–20; *Hall R. G.* *The «Ascension of Isaiah»: Community Situation, Date, and Place in Early Christianity* // *JBL*. 1990. Vol. 109. N. 2. P. 289–306; *idem.* *Isaiah's Ascent to See the Beloved: An Ancient Jewish Source for the «Ascension of Isaiah»* // *JBL*. 1994. Vol. 113. P. 463–484; *idem.* *Atomishment in the Firmament: The Worship of Jesus and Soteriology in Ignatius and the «Ascension of Isaiah»* // *The Jewish Roots of Christological Monotheism* / Ed. C. C. Newman et al. Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 148–155; *Simonetti M.* *Sulla cristologia dell'Ascensione di Isaia [1981]* // *Idem.* *Studi sulla cristologia del II e III secolo*. R., 1993. P. 53–69; *Norelli E.* *L'Ascensione di Isaia: Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*. Bologna, 1994; *idem.* *Commentarius* // *Norelli E. et al.*, eds. *Ascensio Isaiae*. Turnhout, 1995. Vol. 2. (CCSA; 8); *Collins A. Y.* *The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses* // *Eadem.* *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Leiden; N. Y.; Köln, 1996. P. 21–54; *Knight J.* *Disciples of the Beloved One: The Christology, Social Setting and Theological Context of the Ascension of Isaiah*. Sheffield, 1996; *idem.* *The Portrait of Mary in the Ascension of Isaiah* // *Which Mary?: The Marys of Early Christian Tradition* / Ed. F. Stanley

Jones. Atlanta, 2002. P. 91–105; *Bauckham R.* The Ascension of Isaiah: Genre, Unity and Date // *Idem.* The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses. Leiden, 1998. P. 363–390; *Carey G.* The Ascension of Isaiah: An Example of Early Christian Narrative Polemic // *JSP.* 1998. Vol. 9. N 17. P. 65–78; *Hannah D. D.* Isaiah's Vision in the Ascension of Isaiah and the Early Church // *JThSt.* N.S. 1999. Vol. 50. P. 80–101; *idem.* The Ascension of Isaiah and Docetic Christology // *VChr.* 1999. Vol. 53. P. 165–196; *Stuckenbruck L. T.* Worship and Monotheism in the «Ascension of Isaiah» // *The Jewish Roots of Christological Monotheism* / Ed. C. C. Newman et al. Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 70–89; *idem.* The Holy Spirit in the Ascension of Isaiah // *The Holy Spirit and Christian Origins: Essays in Honor of J. D. G. Dunn* / Ed. G. N. Stanton et al. Grand Rapids (Mich.); Camb., 2004. P. 308–320; *Brandt P.* Geflecht aus 81 Büchern: Zur variantenreichen Gestalt des äthiopischen Bibelkanons // *Aethiopia.* Wiesbaden, 2000. Vol. 3. P. 79–115; *Hurtado L. W.* Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity. Grand Rapids (Mich.), 2003; *Verheyden J.* The Greek Legend of the Ascension of Isaiah // *Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday* / Ed. B. Janssens et al. Leuven; Dudley (MA), 2004. P. 671–700; *Dochhorn J.* Die Ascensio Isaiae // *JSHRZ.* 2005. Bd. 6: Supplementa. Lfg. 1: Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit; Fasc. 2: Unterweisung in erzählender Form / Hrsg. G. S. Oegema. Gütersloh, 2005. S. 1–48.

А. А. Ткаченко

**ИСАИИ ПРОРОКА КНИГА**, 1-я по порядку каноническая книга, относящаяся к книгам великих пророков ВЗ (см. также ст. *Исаия*, прор.). Включает 66 глав, тематически и сти-

В эпизоде, связанном с сиро-эфраимитской войной (734–732 гг. до Р. Х.; главы 6–8), Исаия уже выступает как пророк, сообщающий царю Ахазу Божию волю. Одно из пророчеств об участи др. народов (14. 29–30) произнесено Исаией в год смерти Ахаза (715, нек-рые датируют 727). После взятия ассир. царем Саргоном г. Ашдода (711) Исаия по слову Господа совершает символическое действие: ходит нагим и босым, предвещая поражение Египту (20. 2). Пророчество о Севне (22. 16–25) не датировано, но известно, что Севна, а также упоминающийся в пророчестве Елиаким служили при дворе царя Езекии (ок. 715–687). В главах 37–39 рассказывается о роли Исаии в момент осады ассир. царем Синаххерибом Иерусалима (701), о событиях, разворачивавшихся незадолго до осады Иерусалима: о болезни Езекии, о пророчестве, предвещавшем, по-видимому, нашествие Синаххериба, о визите послов Меродах-Валадана (Мардук-апла-иддина II), правившего Вавилоном в 721–710 гг. и в 704/3 г. Эти события, рассмотренные как целое, составляют биографию Исаии. Она имеет специфический характер «пророческой биографии» (см.: *Рофэ.* 1997) без нек-рых привычных моментов: нет сведений о рождении и воспитании Исаии.

В отличие от Книги прор. Иеремии (Иер 36) в И. п. к. не содержится данных о записи пророчеств самим Исаией или кем-то при его жизни. Косвенным свидетельством того, что Исаия записывал

*Выходная миниатюра и начало Книги прор. Исаии в Книге 16 пророков (РГБ. Ф. 173. № 20. Л. 86 об. – 87). 1489 г.*

пророчества сам, может служить повеление, данное ему Богом: «Теперь пойдя, начертай это на доске у них, и впиши это в книгу, чтобы осталось на будущее время, навсегда, навеки» (Ис 30. 8).

Особый интерес с т. зр. авторства И. п. к. представляют те эпизоды, где повествование ведется от 1-го лица, т. е. от лица прор. Исаии, — в главах 6–8. Эти главы, а также иногда гл. 9 рассматривались в библейской критике как особый источник, озаглавленный «Воспоминания

Исаии» (нем. Denkschrift), восходящий предположительно к самому Исаии и составивший первоначальное ядро книги, вокруг к-рого формировались остальные тексты И. п. к. В целом вопрос об авторстве И. п. к. в библейской критике имел различные решения, к-рые, как правило, ограничивали авторство Исаии главами 1–39. Согласно широко распространенному мнению, главы 40–66 написаны позднее, чем проповедовал Исаия. Мн. исследователи считают, что слова самого пророка (лат. *ipsissima verba*) следует искать в главах 2–32. То, какие именно тексты в этих главах могут быть отнесены к Исаии как к автору, остается предметом споров (*Barth.* 1977).

**Текст книги.** *Древнееврейский текст* И. п. к. в целом хорошо сохранился; кумран. рукописи, греч. перевод Септуагинты и др. древние версии свидетельствуют о том, что евр. текст этой книги незначительно отличался от того текста, к-рый известен по средневек. рукописям.

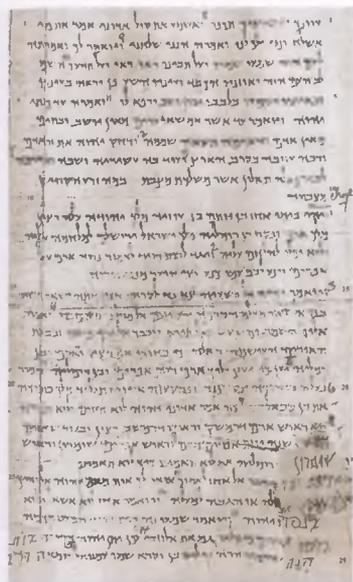
Среди рукописей, найденных в Кумране, имеется 21 копия И. п. к. Из них 2 наиболее известные кумран. рукописи И. п. к. обнаружены в 1-й пещере: 1QIsa<sup>a</sup> — практически полный текст книги и 1QIsa<sup>b</sup> — неполный, но хорошо сохранившийся экземпляр книги. В 4-й пещере обнаружено 18 копий книги — 4QIsa<sup>a-g</sup> (включая папирусный фрагмент 4QpapIsa<sup>a</sup>), а также одна копия — в 5-й пещере — 5QIsa. Кроме того, в Вади-Мураббаат (район Мёртвого м.) найден небольшой фрагмент книги — Mur3 (*Тов.* 1997). Т. н. кумран. рукописи И. п. к. создавались со II в. до Р. Х. до I в. по Р. Х., но, вероятно, не все в самом Кумране. Относительно большое количество копий книги в Кумране, а также большое число цитат из И. п. к. в небиблейских кумранских свитках говорят о том, что эта книга была одной из самых почитаемых в кумранской общине (в кумран. рукописях чаще копировались только Псалтирь (36 копий) и Второзаконие (26 копий)).

Наиболее исследованы свитки И. п. к. из 1-й пещеры, к-рые были обнаружены и опубликованы первыми, в особенности 1QIsa<sup>a</sup>. Э. Тов отмечает, что остальным кумранским рукописям этой книги уделялось меньше внимания, между тем среди них есть не менее важные для науки тексты и хорошо сохра-



листически обычно делится на 3 части (Ис 1–39, 40–55, 56–66).

**Исаия** как пророк и как автор книги изображается гл. обр. в главах 1–39. Повествование в этой части книги развивается хронологически и охватывает ок. 40 лет жизни прор. Исаии. В год смерти царя Озии (ок. 740 г. до Р. Х.) Исаия удостоивается видения в храме (Ис 6. 1–8).



Книга прор. Исаии из Кумрана  
(Ис 6. 7 – 7. 15). Фотокония свитка  
150–125 гг. до Р. Х. (1QIsa<sup>a</sup>)

нившиеся экземпляры, напр. 4QIsa<sup>b</sup> и 4QIsa<sup>c</sup> (Ibid. P. 492–493).

Текст свитка 1QIsa<sup>a</sup> почти полностью соответствует по составу тексту И. п. к. в наиболее авторитетных средневек. евр. рукописях Библии. Этот свиток датируется 150–125 гг. до Р. Х. и иногда называется «Исаия (монастыря) св. Марка», поскольку до 1954 г. он хранился в сир. мон-ре св. Марка в Иерусалиме (Ibidem). Текст свитка опубликован в неск. изданиях: Burrows, Trever, Brownlee. 1950–1951; Cross e. a. 1972 (только факсимильное, без транскрипции); Qimron, Parry. 1999; Flint, Ulrich. 2009. Исследованию языка и орфографии свитка 1QIsa<sup>a</sup> посвящена монография израильского ученого И. Кучера (Kutscher E. Y. The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa<sup>a</sup>). Leiden, 1979). Изучение языка свитка имеет большое значение для истории древнеевр. языка: его орфографические и морфологические особенности выделяют этот текст среди др. кумран. свитков, он отличен и от МТ. По общепринятому мнению, его орфографические особенности связаны с принципами некой писцовой школы, к-рой также принадлежит свиток 4QIsa<sup>c</sup>. Кучер приводит список более чем из 100 примеров, в к-рых текст свитка содержит элементы, отсутствующие в МТ, а также ок. 100 случаев, когда МТ содержит элементы, не зафиксированные в свитке. В этой рукописи отмечены неск. добавлений, сделанных 2-й рукой.

Специфическим чтениям 1QIsa<sup>a</sup>, отличающим эту рукопись от МТ, и их интерпретации посвящено много исследований (см.: Tov. 1997); в частности, отмечался мессианский характер некоторых чтений (Chamberlain. 1955). Особую проблему представляет разделение свитка на 2 части (главы 1–34 и 35–66), между к-рыми оставлен пробел в конце 27-й колонки. Обычно делается вывод, что над свитком работали 2 писца (Noth. 1951 и др.); этот вывод подтверждается анализом орфографии 2 частей свитка. Тов подчеркивает, что разделение свитка на 2 части – чисто технический момент переписывания, не имеющий никакого отношения к дискуссии о композиционном разделении И. п. к. на 2 книги, границу между ними нек-рые исследователи проводят перед 34-й или 35-й главой.

В целом разночтения текстов кумран. свитков И. п. к. с текстами наиболее авторитетных средневек. рукописей не свидетельствуют о какой-то принципиально иной версии текста книги, распространенной в Кумране или в Палестине. Большинство разночтений в 2 свитках (1QIsa<sup>a</sup> и 4QIsa<sup>c</sup>), наиболее отличающихся от МТ, известного по средневек. рукописям, считаются незначительными и вторичными. Все без исключения разночтения текстов кумран. свитков И. п. к. представлены в фундаментальном критическом издании книги, подготовленном в рамках Hebrew University Bible Project: Goshen-Gottstein M. H., ed. The Book of Isaiah. Jerusalem, 1995.

**Текст Септуагинты** И. п. к. в отличие, напр., от текста Книги прор. Иеремии не отличается в порядке следования глав от МТ и почти совпадает с ним по объему. В греч. переводе, к-рый для И. п. к. датируется приблизительно сер. II в. до Р. Х., имеется много разночтений. В последнее время в научной лит-ре возобладало мнение, что большинство этих разночтений не свидетельствуют о том, что древнеевр. текст И. п. к., с которого делался перевод Септуагинты, значительно отличался от МТ. В наст. время эти разночтения принято связывать с творчеством переводчиков, к-рые в ряде случаев руководствовались определенными богословскими принципами и создавали экзегетический перевод (Tov. 1997) или актуализировали текст перевода, включая в него отсылки к со-

временным им событиям (Blenkinsopp. 2000. P. 77). Более оптимистичную позицию в отношении текстологической ценности греч. текста И. п. к. занимает Р. Троксел, который посвятил монографию экзегетическим стратегиям греч. перевода И. п. к.: по его мнению, мн. элементы греч. текста книги, к-рые принято считать экзегетическим переводом, являются свидетельством разночтений в древнеевр. тексте, выбранном для перевода (Troxel. 2008. P. 75).

**Арамейский перевод И. п. к.**, составляющий часть Таргума Псевдо-Ионатана на Книги пророков, как и большинство таргумов, свидетельствует о древнеевр. тексте, очень близком к МТ. При этом в нем мн. экзегетического материала, благодаря чему содержание текста таргума сильно отличается от оригинала. Совр. исследователи выделяют в нем 2 экзегетических слоя: более древний, связанный с деятельностью *таппаев* и созданный до восстания Бар-Кохбы (132–135 гг. по Р. Х.), к-рый характеризуется особым вниманием к мессианским темам, и более поздний, относящийся к эпохе *амораев* (III–IV вв. по Р. Х.), в к-ром мессианское содержание менее значимо (Blenkinsopp. 2000).

**Сирийский перевод И. п. к.** в целом достаточно точно передает МТ. Исследователи, однако, отмечают ряд экзегетических переводов и дополнений. Нек-рые переводы в Пешитте имеют, подобно таргуму, мессианский характер. Вопрос о том, насколько они отражают прочтение древнеевр. текста И. п. к. именно с христ. т. зр., остается нерешенным. М. Вайцман (Weitzman. 1999. P. 240–241) приводит неск. примеров (Ис 7. 14; 15. 9 – 16. 1; 25. 6–7; 53. 8), в к-рых заметна определенная тенденция интерпретации текста, связанная с возможными мессианскими или христ. коннотациями сир. текста. Так, выражение *קִיָּא חַיִּים* («наш Небесный Спаситель»), не являющееся дословным переводом древнеевр. текста Ис 25. 6, трактуется А. ван дер Койем как христ. текст (Kooij. 1981. S. 274). По мнению А. Гелстона, в сир. переводе И. п. к. нет ни одного чтения, к-рое могло бы быть интерпретировано исключительно как христианское, т. е. всегда есть возможность альтернативного понимания (Gelston. 1997. P. 587). Кроме того, следует учитывать и то, что в процессе передачи текста Пешитты в христ.

среде он мог претерпеть определенные изменения. Этим, напр., может объясняться появление вставок, таких как «и отец будущего мира» (אבא רבא קרא) в Ис 9. 5, не имеющих эквивалента ни в древнеевр. тексте, ни в др. древних переводах (Ibid. P. 566; Brock. 1993. P. 16).

А. К. Лявданский

**В славянской традиции.** И. п. к. была переведена в X в. в Преславе в кругу болг. царя Симеона (913–927). Древнейший список находится в Книге пророков с толкованиями XII в. (РГБ. М.640.2). В X в. И. п. к. частично вошла в древнеслав. Хронограф (Истрин В. М. Александрия рус. хронографов. М., 1893. С. 317–361; Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 23, 237–304). В XI–XII вв. И. п. к. вместе с Книгой прор. Даниила и др. апокалиптическими сочинениями часто переписывалась болг. книжниками, т. к. содержание этих текстов отвечало мессианским ожиданиям населения (Тьпкова-Заимова В., Милтенова А. Историко-апокалиптичната книжница във Византия и в средновеков. България. Jerusalem; Sofia, 1996. С. 24–25; Иванова К. Мессианские мотивы в болг. книжности XI–XII в. // Jews and Slavs. Jerusalem; Sofia, 2006. Vol. 18: Messianic Ideas in Jewish and Slavic Cultures. P. 65–74). Текст И. п. к. с толкованиями сохранился преимущественно в рус. рукописях с XV в. (ГИМ. Чуд. № 182; РГБ. Троиц. № 89).

М. М. Розинская

**Язык и стиль.** Игра слов, основанная на созвучиях, характерна для языка И. п. к. Так, отмечаются аллитерации, ономотопея: *wayəqaw ləmišpaṭ wəhinnē mišpaḥ lišdāqā wəhinnē šə'āqā* (Ис 5. 7: «И ждал Он правосудия, но вот — кровопролитие; [ждал] правды, и вот — вопль»); *'im lō' ta'āmīnū kī lō' tē'āmēnū* (7. 9: «Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены»); *hōy hāmōn 'ammīm rabbīm kahāmōn yammīm yehēmāyūn ūš'ōn lə'ummīm kiš'ōn mayīm kabbīrīm yiššā'ūn* (17. 12: «Увы! шум народов многих! шумят они, как шумит море. Рев племен! они режут, как режут сильные воды»); *paḥad wāpahaṭ wāpahaṭ* (24. 17: «Ужас и яма и петля [для тебя, житель земли!]»). Такие примеры присутствуют в основном в Ис 1–35. Поскольку в И. п. к. значительная часть текстов может с некоторыми допущениями считаться поэзией, в языке этой книги много

черт, отличающих его от языка классической древнеевр. прозы, образцом к-рой считаются Книги Самуила (1–2-я Книги Царств). Однако «неклассические» элементы в языке книги объясняют также наличием текстов, написанных в период плена и после него, или предположительно тем, что некоторые тексты отражают «северный» диалект древнеевр. языка (Rendsburg. 2003). В частности, Г. Рендсбург, в течение мн. лет занимающийся «северными» чертами древнеевр. языка, отмечает более 40 таких примеров в И. п. к. Они сосредоточены в основном в пророчествах о др. народах (главы 13–23), в главах 38–35, 40–55, а также в «Апокалипсисе Исаии» (24–27); в др. разделах книги их значительно меньше. Вот нек-рые из них: 1) специфическая лексика — *māhīr* (16. 5: «умелый, быстрый»), *ləbōnā* (24. 23: «луна»), *hōṭer* (11. 1: «побег, отрасль»); 2) *'išīm* (53. 3) — мн. число от *'iš* («человек, мужчина») вместо обычного *'ānāšīm*; 3) окончание глагола 3-го лица жен. рода ед. числа в перфекте -t: *wəniškahat* — «она будет забыта» (23. 15); 4) сохранение у глаголов с 3-м слабым 3-го у: *yehēmāyūn* (17. 12), *tib'āyūn*, *bə'āyū*, *'ētāyū* (21. 12).

Одна из основных проблем в связи с изучением языка И. п. к. — это проблема единства и многообразия в языке этой книги. Не раз предпринимались попытки с помощью лингвистических данных решить проблему авторства книги, в частности вопрос о едином авторе. Так, израильский ученый Й. Раддай провел статистическое исследование книги, производя подсчеты по различным параметрам (длине предложений, частотности употребления частей речи и т. д.) для разных глав И. п. к. и пришел к следующим выводам: 1) книга пророчеств состоит из 2 частей (главы 1–35 и 40–66), написанных разными авторами; 2) больше всего различий между главами 1–12 и 40–48; 3) главы 13–23, вероятно всего, принадлежат автору глав 1–12; 4) главы 49–57 и 58–66 очень близки друг к другу и сильно отличаются от остальной части книги, поэтому они, вероятно, написаны одним автором; 5) в отношении глав 23–35 можно только сказать, что они принадлежат к 1-й части книги. Исследование Раддая вызвало множество критических откликов, касающихся его методологии. В 70-х гг.

XX в. и др. ученые проводили статистические исследования И. п. к. (см. обзор в статье: Forbes. 1992).

**Жанры.** И. п. к. отличается жанровым многообразием. Разделение на поэзию и прозу, как и во всякой пророческой книге, не во всех текстах легко осуществимо. Нек-рые разделы и главы 6–8, 20, 36–39 написаны прозаическим стилем. Текст др. разделов и глав, который обычно относят к «пророческой речи», может считаться поэтическим в различной степени, поскольку в нем, как правило, присутствует параллелизм — основной признак поэтического ряда в древнеевр. поэзии. Дж. Бленкинсоп предложил термин «рецитация» для наименования большей части пространственных речей в И. п. к. Нем. историко-критическая школа ввела множество жанровых понятий пророческой лит-ры, большинство которых применимо в анализе И. п. к. Важнейший вклад в изучение жанров книги внес К. Вестерманн в работах «Основные формы пророческой речи» (Westermann. 1960) и «Пророчества (оракулы) спасения» (Idem.



Прор. Исаия.  
Рельеф юж. портала церкви  
аббатства св. Марии  
в Суайяке (Франция).  
Ок. 1120–1135 гг.

1987); его наблюдения отражены и в комментарии к Ис 40–55 (Idem. 1966, 1981<sup>2</sup>). Некоторые итоги исследования жанров И. п. к. подведены в комментарии М. Суини; это исследование содержит теоретическое введение в жанры пророческой лит-ры в целом (Sweeney. 1996). Суини, как правило, определяет жан-



Прор. Исаия и царь Езекия.  
Клеймо имп. короны. 2-я пол. Х в.  
(Венская сокровищница  
Музея истории искусств в Хофбурге)

ровые особенности текста И. п. к., опираясь на термины представительней нем. историко-критической школы. В И. п. к. он выделил такие основные жанры (некоторые наименования не являются взаимоисключающими), как: 1) повествовательно-прозаические: а) автобиография (Ис 6); б) пророческая история (7; 20; 36–39); в) сообщение о символическом действии (7. 3; 8. 1–4; 20); г) сообщение о видении (6); д) пророческая историография (36–37); 2) пророческая речь, т. е. жанры, в целом характерные для пророческих книг: а) пророчество о др. народах (13–23); б) пророческое воззвешение о наказании (22. 17–24; 30. 12–14; 37. 29); в) пророческое воззвешение о знамении (7. 14–17; 37. 30–32; 38. 7–8); г) пророческая обвинительная речь (5. 8–24; 8. 5–8); д) пророчество о спасении (41. 8–16; 43. 1–7; 44. 1–5); е) тяжба (8. 16–9. 6; 40. 12–17, 18–24, 27–31; 44. 24–28; 45. 9–13, 18–25; 46. 5–11; 48. 1–15; 49. 14–25; 50. 1–3); ж) паренеза (1; 31); 3) проч. жанры, не являющиеся специфическими для пророчества: а) доксология (42. 10–13; 44. 23; 45. 8; 48. 20–21; 49. 13; 51. 3; 52. 9–11; 54. 1–3); б) гимн (Ис 12; 42. 10–13; 44. 23; 45. 8; 48. 20–21; 49. 13; 51. 3; 52. 9–10; 54. 1–3). Многие из этих жанровых определений неоднозначны и спорны. Примером текста, жанровая природа которого неясна, является «Песнь о винограднике» (5. 1–7), определению ее жанра посвящено немало работ (см. обзор в кн.: Willis. 1977).

А. К. Лявданский

Лит.: Евсеев И. Е. Книга прор. Исаии в древнеслав. переводе. СПб., 1897. 2 ч.; Штейнберг О. Н. Книга прор. Иешаи с дословным рус. переводом. Вильна, 1911; Burrows M., Trever J. C., Brownlee W. H. The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. New Haven, 1950–1951. 2 vol.; Noth M. Eine Bemerkung zur Jesajarolle vom Toten Meer // VT. 1951. Vol. 1. P. 224–226; Chamberlain J. V. The Functions of God as Messianic Titles in the Complete Qumran Isaiah Scroll // VT. 1955. Vol. 5. P. 366–372; Westermann C. Grundformen prophetischer Rede. Münch., 1960; idem. Das Buch Jesaja 40–66. Gött., 1966, 1981; idem. Sprache und Struktur der Prophetie Deuterjesajas. Stuttg., 1981; idem. Prophetische Heilsworte im Alten Testament. Gött., 1987; Cross F. M. e. a. Scrolls from Qumran Cave I: The Great Isaiah Scroll, The Order of the Community, The Pesher to Habakkuk. Jerusalem, 1972; Radday Y. The Unity of Isaiah in the Light of Statistical Linguistics. Hildesheim, 1973; Barth H. Die Jesaja-Worte in der Josiazzeit: Israel u. Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation d. Jesajaüberlieferung. Neukirchen-Vluyn, 1977; Willis J. T. The Genre of Isaiah 5. 1–7 // JBL. 1977. Vol. 96. N 3. P. 337–362; Kooij A., van der. Die alten Textzeugen des Jesajabuches. Freiburg; Gött., 1981; Forbes A. D. Statistical Research on the Bible // ABD. 1992. Vol. 6. P. 185–206; Brock S. P., ed. The OT in Syriac. Leiden, 1993. Pt. 3. Fasc. 1: Isaiah; Sweeney M. A. Isaiah 1–39: With an Introduct. to Prophetic Literature. Grand Rapids, 1996; Рофэ А. Повествования о пророках. М.; Иерусалим, 1997; Gelston A. Was the Peshitta of Isaiah of Christian Origin? // Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition / Ed. C. C. Broyles, C. A. Evans. Leiden; N. Y., 1997. Vol. 2. P. 563–582; Tov E. The Text of Isaiah at Qumran // Ibid. P. 491–511; Алексеев А. А. Текстология слав. Библии. СПб., 1999. С. 163–164; Qimron E., Parry D. W. The Great Isaiah Scroll (1QIsa<sup>a</sup>): A New Ed. Leiden, 1999; Weitzman M. P. The Syriac Version of the OT: An Introduct. Camb., 1999; Blenkinsopp J. Isaiah 1–39. N. Y., 2000; Rendsburg G. A Comprehensive Guide to Israelian Hebrew: Grammar and Lexicon // Orient. Tokyo, 2003. Vol. 38. P. 5–35; Иванова К. Bibliotheca Hagiographica Balkano-Slavica. София, 2008. С. 150, 157, 173, 531; История на бълг. средновеков. лит-ра / Съст.: А. Милтенова. София, 2008. С. 100, 102, 215, 293, 309, 325, 404, 420, 422, 478; Troxel R. L. LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. Leiden, 2008; Flint P. W., Ulrich E. Ch. Qumran Cave 1. II: The Isaiah Scrolls. Oxf., 2009. 2 Pt. (DJJD: 32).

**Композиция и богословие Ис 1–39. Композиция.** Вопрос о делении И. п. к. на главы имеет свою историю в научной экзегезе. Констатируя широкое распространение в научной лит-ре позиции, согласно которой И. п. к. состоит из 3 частей (Ис 1–39; 40–55; 56–66; 2-ю и 3-ю части иногда рассматривают как единую), написанных в разное время и принадлежащих разным авторам, необходимо отметить и т. зр. о единстве книги (напр.: Ла Сор, Хаббард, Буш. 1998. С. 344–351).

В главах 1–39 (т. н. Первоисаия) выделяют 2 большие части: преимущественно поэтические пророче-

ства о суде (главы 1–35) и повествовательную часть (36–39) — рассказ об ассир. нашествии и о спасении Иудей. Тематически эти главы можно разделить на неск. подразделов.

1. Главы 1–12 в основном содержат пророчества о суде над народом Иудей; первые 5 глав представляют собой вступительные речения, отличающие грехи Иудей, ее неблагодарность и отступление от Господа. Этому положению дел уже в начале книги противопоставляются буд. паломничество народов к Сиону и поклонение их Господу (2. 1–5). Отпадение Иудей иллюстрирует притча о винограду (5. 1–7). Главы 6–12 объединены общей темой пророчеств о мессиянском царе, к-рые открываются видением Господа в храме и призыванием пророка на служение (Ис 6). Первое пророчество (7–8) — о чудесном рождении Младенца Еммануила, Который спасет народ от врагов (7. 14), дано как знамение царю Ахазу; 2-е — о рождении мессиянского царя (9. 1–7 [МТ 8. 23 — 9. 6]) и об освобождении народа от ярма поработителей. После слов о суде над Северным царством и о грядущей каре Ассирии, разгромившей Израиль (9. 8 — 10. 19), звучит слово обетования Господа о спасении праведного остатка Израиля (10. 20–27). За ним следует 3-е мессиянское пророчество — о буд. Царстве Мессии (основателем которого будет «отрасль от корня Иессеева»), о Царстве мира и правды (11. 1–9). Первый тематический раздел (Ис 1–12) завершается благодарственным гимном за спасение Божие (гл. 12).

2. Главы 13–23 образуют единство благодаря общей теме пророчества о суде Бога над языческими народами, на помощь к-рых Иудейское царство не должно надеяться, но в то же время не должно и бояться их. Это пророчество о Вавилоне (главы 13, 14, 21), о Моаве (15–16), о Сирни (Араме) (17), об Эфиопии и о Египте (18–20), о Тире (23).

3. «Апокалипсис Исаии» (Ис 24–27) содержит обетования о восстановлении Израиля, пророчества о суде над народами дают ему надежду на спасение. Хвалебные гимны (25. 1–5; 26. 1–6; 27. 2–6) прославляют Господа за совершенные суды и спасение, когда Господь соберет народы на эсхатологическую трапезу. «И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей

и самых чистых вин» (25. 6). Народ Израиля, в бедствии искавший Господа и изливавший тихие моления (26. 16), будет восстановлен во всей полноте, включая умершие поколения, которые воскреснут. «Оживут мерт-



Царь Езекия и прор. Исаия.  
Исполнение пророчества.  
Миниатюра из Книги пророков  
с толкованием 1888 г.  
(РГБ. Ф. 242. № 187. Л. 8)

вещи Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя — роса растений, и земля извергнет мертвецов» (26. 19).

4. «Ассирийский цикл пророчеств» (Ис 28–32) содержит подающие надежду на спасение пророчества о Самарии и об Иерусалиме, перемежающиеся историко-биографическими эпизодами. Тексты, видимо, относятся к периоду кризиса 701 г. (осада Синаххерибом Иерусалима). Основные темы пророчеств: судьба Ефрема как предупреждение Иерусалиму в связи с надеждами на спасение своими силами (гл. 28); обличение лицемерия Сиона (гл. 29) и надежды на помощь Египта (главы 30–32).

Далее следуют тексты апокалиптического жанра: «Малый апокалипсис Исаии» (гл. 33) с предсказаниями спасения Сиона и «Апокалипсис Эдома» (главы 34–35). Главы 36–39 составляют повествования о служении Исаии при царе Езекии, о нашествии и поражении Синаххериба (36. 1–37. 20), о послых от вавилонского царя (гл. 39). Во многом они совпадают с 4 Цар 18–20 (ср. также с 2 Пар 32–33). Этот, послед-

ний, раздел 1-й ч. завершается хвалебной песнью царя Езекии о чудесном исцелении (Ис 38. 9). В зависимости от т. зр. о единстве или множественности И. п. к. этот текст рассматривают либо как эпилог, либо как «интерлюдия» (ср.: *Ла Сор, Хаббард, Буш*. 1998. С. 343).

Составитель книги, возможно, не ставил цели изобразить историческую последовательность событий. Так, в гл. 6 приводится рассказ о видении 740 г., а в 1-й гл. есть указание на разграбление Иудеи во время нашествия Синаххериба (Ис 1. 7–8) ок. 701 г. (и др. примеры). Поскольку главы 36–39 касаются последних лет жизни пророка, можно предположить, что сборник был завершён в конце его земного пути или после смерти его учениками. Но ещё раньше Исаия имел повеление от Бога запечатать записи в присутствии учеников (ок. 734; Ис 8. 16). Примерно к этому времени относится 3 важнейших мессианских пророчества (7; 9. 1–7; 11. 1–9).

**Богословие.** I. Учение о Боге. Исследователи отмечают особую теоцентричность богословия 1-й ч. И. п. к. (*Вейнберг*. 2003. С. 151). Главные ее темы обозначены в словах пророка: «...Господь — судия наш, Господь — законодатель наш, Господь — царь наш; Он спасет нас» (Ис 33. 22). В провозвестии прор. Исаии Бог открывает Себя как Святой, как Царь, как Судия и Спаситель.

1. О святости и всемогуществе Божиих пророк говорит чаще, чем о др. Его свойствах: «...а Господь Саваоф превознесется в суде, и Бог Святой явит святость Свою в правде» (5. 16). Слово «Святой» (*qādōš*) в проповеди пророка ключевое, встречается в книге 35 раз, а именованья Господа «Святой Израилев» (5. 19; 12. 6; 24) и «Господь Саваоф» — одни из часто употребляемых. Святость и величие Господа были явлены пророку в момент его призвания, когда Исаия в храме видел Бога, сидящего на престоле в окружении серафимов, воспевающих Его святость: «Свят, Свят, Свята Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!» (6. 3). Святость Божия требует, чтобы и человек был свят, что означает всецелую посвященность Богу и преданность Ему. Бог ждет от человека свободной готовности внимать Его призыву (6. 8–9).

Исаия учит также, что в основе благочестия лежит вера, доверие к Богу (7. 9; в этом он близок к прор. Амо-

су). Но вера не может проявляться только в обрядах. Она должна распространяться на всю жизнь, на поступки, на нравственное сознание человека. «Когда вы приходите являться пред лицо Мое, кто требует от вас, чтобы вы топтали двory Мои? Не носите больше даров тщетных: курение отвратительно для Меня; новомесячий и суббот, праздничных собраний не могу терпеть: беззаконие — и празднование!.. перестаньте делать зло; научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову» (1. 12–13, 16–17). Очевидно, что проповедь Исаии о нравственной чистоте как о необходимом условии святости восходит к словам Господа в законе Моисея: «Святые будьте, ибо свят Я, Господь, Бог ваш» (Лев 19. 2; Исх 19. 6).

2. Бог как Царь и Судия. В проповеди Исаии Господь предстает как Царь иудейского народа (Ис 6. 5; 24. 23). Бог — единственный истинный Царь; Он — Владыка всех народов. Он действует в событиях мировой истории. Даже нечестивые завоеватели служат Его промыслительными орудиями (5. 25–29). В Израиле Он осуществляет Свои замыслы. Он печется о нем, как заботливый виноградарь о своих насаждениях (гл. 5). Но Он не таков, как боги язычников, к-рые обещают блага в обмен на жертвы. «Святой Израилев» отдаст Свой виноградник на поспание, если тот не будет приносить добрых плодов. Человеческий грех не способен разрушить план божественного домостроительства. Господь всегда сбережет остаток, сохранивший Ему верность.

Одно из излюбленных именованний Бога у Исаии — «Господь Саваоф» — «Бог воинств» встречается в 1-й ч. книги ок. 50 раз. Исаия изображает Господа Саваофа грозным Судией как отдельного человека (Ис 38 — болезнь Езекии), так и народов (13–23-я главы). Только благодаря божественному правосудию «живущие в мире научаются правде. Если нечестивый будет помилован, то не научится он правде, будет злодействовать в земле правых и не будет взирать на величие Господа» (26. 9–10).

3. Исаия часто говорит о всеведении Божиим и присутствии Бога в сотворенном Им мире. «Горе тем, которые думают скрыться в глубину, чтобы замысел свой утаить от

Господа, которые делают дела свои во мраке и говорят: «кто увидит нас? и кто узнает нас?» Какое безрассудство! Разве можно считать горшечника, как глину? Скажет ли изделие о сделавшем его: «не он сделал меня?» и скажет ли произведение о художнике своем: «он не разумеет?»» (29. 15–16; ср.: 37. 28). Господь не только грозный Судия, Творец вселенной и человека (37. 15), но одновременно и личный, «близкий» Бог, слышащий и слова пророка,



Пророки Даниил, Иеремия, Исаия. Икона из ц. Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря. Ок. 1502 г. (КБМЗ)

и просьбу всякого скорбящего человека (Ис 38 — молитва царя Езекии) (ср.: *Вейнберг*. 2003. С. 152). Наиболее ясно мысль о соприсутствии Бога среди людей (ср.: Ис 33. 22) нашла выражение в знаменитом именовании Мессии: «С нами Бог» (*'immanū'ēl*) (ср.: 7. 14; 8. 8; Пс 45. 8, 12).

4. Идея о Промысле Божием в мировой истории ярко выражена в пророчествах Исаии о нашествии на Иудею иноплеменных народов (Ис 5. 26–30; 7. 18–20; 8. 7–8; 9. 11–15; 10. 5–6). Однако сами эти народы лишь инструмент в руке Божией для наказания иудеев: «О, Ассур, жезл гнева Моего! и бич в руке его — мое негодование!» — говорит Господь (10. 5). Никто не может противиться Божественной воле — одни народы возвысятся, другие падут. «Таково определение, постановленное о всей земле, и вот рука, простертая на все народы, ибо Господь Саваоф определил, и кто может отменить это? рука Его простерта, — и кто отвратит ее?» (14. 26–27). Предупреждая Израиль и иноплеменные народы о грядущих бедствиях, Исаия ясно называет цель Божественного наказания — «смирить гордость». Так, в пророчестве о Тире говорится: «Господь Саваоф определил это, чтобы посрамить надменность всякой славы, чтобы унижить все знаменитости земли» (23. 9; ср. пророчество о Вавилоне — 13. 11). В размышлениях о политическом положении соседних царств (13–23) прор. Исаия близок к пророкам Иезекиилю (Иез 25–32) и Даниилу с их откровением о Божественном плане

суда и спасения народов (ср.: *Рижский*. 1987. С. 131; *Брюггеман*. 2009. С. 205).

5. Истинное богопознание — одна из важных тем И. п. к. Уже в начале книги Господь обличает народ: «Вол знает владельца своего, и осел — ясли господина своего; а Израиль не знает Меня, народ Мой не разумеет» (Ис 1. 3). Призыв к богопознанию у Исаии имеет общие черты с пророчествами Осии и Амоса, ибо основан на обличении иудеев во внешнем богопочи-

тании. «К чему Мне множество жертв ваших? говорит Господь. Я пресыщен всесождениями онов и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу» (1. 11; ср.: Ос 5. 4; 6. 6). Или: «И сказал Господь: так как этот народ приближается ко Мне устами своими, и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня...» (Ис 29. 13; ср.: Ам 5. 21–24). Истинное богопознание невозможно без обращения к Богу, без нравственного изменения личности и стремления творить добро, жить по правде (Ис 1. 16–18). Если забвение Бога Исаия, как и др. пророки, сравнивает с блудом (1. 21; ср.: Ос 5. 4 «дух блуда внутри них»), то истинное боговедение — с «хождением во свете» (Ис 2. 5). Представлению о «духе блуда» как о забвении Господа Исаия противопоставляет образ Мессии, Который будет иметь «дух премудрости и разума... дух ведения...» (11. 2).

6. Нравственные условия спасения. Само имя пророка *yaša' yāhū* означает «Господь спасает» или «Господь есть спасение». Мысль о «спасении правдою» звучит лейтмотивом в проповеди Исаии. «Сион спасется правосудием, и обратившиеся сыны его — правдою» (1. 27; ср.: 1. 17, 26; 9. 7; 11. 3–4). Термины «правда» (*šadāqa*), «правосудие» (*mišpat*) (1. 21, 26, 27; 5. 7, 16, 23; 9. 7; 10. 22; 28. 17) — ключевые в богословии Исаии (*Rad*. 1975. Р. 149). Бог вершит Свой нелицеприятный суд по тому, как человек относится к правде и правосудию. «И поставлю суд мерилom и правду весами; и градом истребится убежи-

ще лжи...» — говорит Господь (Ис 28. 17). Из-за небрежения к правде и попрания правосудия народ лишится Божественной милости (5. 5–7). Реальному положению дел Исаия противопоставляет правду и справедливый Суд обетованного Мессии (11. 3–4; 16. 5). Но очевидно и то, что условием спасения человека является его отношение к ближнему. Так, совершенно по-евангельски звучат слова пророка: «Научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову. Тогда придите — и рассудим, говорит Господь. Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю; если будут красны, как пурпур, — как волну убелю» (1. 17–18; ср.: Мф 25. 31–46).

II. Эсхатология. Ряд аспектов библейской эсхатологии получил освещение в проповеди Исаии: наступление *дня Господня*; приход Мессии; собрание рассеянных изгнанников в Иерусалиме; Суд над народами; спасение остатка; *воскресение мертвых*; обновление природы. Для обозначения Судного дня пророк использует неск. терминов, напр. «тот день» («И будет в тот день: остаток Израиля и спасишися из дома Иакова не будут более полагаться на того, кто поразил их, но возложат упование на Господа, Святого Израилева, чистосердечно» (Ис 10. 20)). Кроме того, Исаия говорит о «последнем дне»: «...будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы» (2. 2). Чаще всего пророк использует выражение «день Господень» (ок. 40 раз), обозначающее день решающего действия Бога в истории. В представлении Исаии и его современника прор. Амоса (Ам 5. 18–20) день Господень — это день Божественного Суда, когда Господь «...будет... судить народы, и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала, и копыя свои — на серпы...» (Ис 2. 4; ср.: 11. 4). В день Господень справедливая божественная кара постигнет всех виновных: «Ибо грядет день Господа Саваофа на все гордое и высокомерное и на все превознесенное, — и оно будет унижено...» (2. 12; ср.: 13. 6, 9).

1. Пророчества о Мессии. Исаия первый из пророков со всей ясностью возвестил о Мессии-Спасителе как о Личности. Его приход предвосхищен в пророчестве о Младенце Еммануиле, чье имя означает

«с нами Бог» (7. 14). Рождение истинного Помазанника Господня связано с последним Богоявлением. Во 2-м мессианском пророчестве потомок Давида назван «Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира» (9. 6). В 3-м мессианском пророчестве, записанном, вероятно, в последние годы жизни пророка, исчезают почти все следы политического понимания Мессии (11. 1–9). Исаия в ряде мест показывает, что Царство Мессии восстановит гармонию не только между человеком и Богом, но и между человеком и природой. Наступит всеобщее примирение, «волк будет жить вместе с ягненок». Истинная вера, выйдя из Иерусалима, привлечет к себе «все народы», к-рые оставят вражду и перекуют мечи на орала (2. 1–4). Египет и Ассирия, к-рые тогда воплощали образ жестокого врага-идолопоклонника, будут не только поражены Богом, но и «исцелены». «...И Египтяне вместе с Ассириянами будут служить Господу» (19. 19–23).

В пророчествах Исаии с наибольшей по сравнению с др. ветхозаветными пророками полнотой дано откровение о Личности Избавителя. Мессия есть истинный Бог и действительный человек. По Божественной сущности Он Сын Божий, рожденный от Бога Отца (9. 6–8); по человеческой природе Он сын Человеческий, рожденный от Девы ('*almā*) (7. 14). По человечеству Мессия происходит от корня Иессеева, из потомства Давида (11. 1). На Нем почивает Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия (11. 2) (*Григорьев*. 1902. С. 302).

Первое мессианское пророчество (Ис 7. 14–15). Предсказание Исаии о рождении Еммануила (Ис 7. 14) обращено к иудейскому царю Ахазу и является знамением об избавлении Иерусалима от нашествия войск сирийско-израильской коалиции царей Рецина и Факея (7. 1). Хотя Ахаз отказался просить знамение от Бога, Господь дает иудейскому народу «знамение: се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (7. 14; ср.: Мф 1. 23). Мессианский смысл пророчества всегда отвергался иудейской экзегезой, поскольку иудеи относили его к царю Езекии, сыну Ахаза (*Iust. Martyr. Dial. 67*). В христ. традиции пророчество Ис 7. 14 — свидетельство безмужнего рождения Господа



Прор. Исаия.  
Покров Пресв. Богородицы.  
Икона. XVIII в. (КГОИАМЗ)

Иисуса Христа (Мф 1. 23) (*Iust. Martyr. I Apol. 33; Idem. Dial. 66; Ioan. Chrysost. In Matth. 5*).

Богочеловеческий образ Мессии раскрывается более полно в пророчестве Ис 9. 1–8. Пророк говорит о грядущем величии Галилеи. «Прежнее время умалило землю Завулонову и землю Неффалимову; но последующее возвеличит приморский путь, Заиорданскую страну, Галилею языческую» (Ис 9. 1). Виновником этих перемен станет таинственный Младенец (9. 6–7). Исаия предсказывает, что рожденный от Девы Младенец получит божественные именованья (Чудный (*pele'*), Советник (*yō'ēs*), Бог крепкий (*'ēl gibōr*), Отец вечности (*'ābī'ad*), Князь мира (*šar-šālôm*)) и «умножению владычества Его и мира» не будет «предела на престоле Давида и в царстве его...» (9. 7; ср.: 2 Цар 2. 12–16). Христологическое понимание этого пророчества — неотъемлемая черта христ. экзегезы (уже в Мф 4. 12–16; *Iust. Martyr. I Apol. 35* и мн. др.).

Ис 11. 1 — 3-е пророчество о происхождении Мессии из царского рода Давида: «И произойдет отрасль (*hōter*) от корня Иессеева, и ветвь (*nēšer*) произрастет от корня его» (ср.: Ис 4. 2; 2 Цар 7. 12–16). Месси-

анский смысл пророчества признает не только христ., но и иудейская традиция. Помазанник явится, когда ствол дома Давида будет срублен; Он вырастет, словно побег, идущий от корня; Он будет побеждать зло Духом Господним. Говоря о духовных дарах Мессии, Исаия уточняет: на Нем почивает «дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия» (Ис 11. 2), они указывают на особое избрание Помазанника и прекращение пророческого служения среди иудеев (*Iust. Martyr. Dial. 87*). Мессия будет вершить справедливый суд и духом уст Своих убьет нечестивого (Ис 11. 3–4; ср.: Пс 9. 6). Уже в НЗ эти слова понимаются как поражение Христом антихриста (2 Фес 2. 8).

2. Царство Мессии и спасение остатка. В 1-й ч. книги прор. Исаия не только предвозвещает обстоятельства происхождения обетованного Мессии (Ис 7. 14; 11. 1), основные черты Его служения (9. 1–8; 11. 3–5), но и подробно изображает Его Царство (2. 1–5; 11. 6–16). Оно будет установлено «до века» (9. 6–7), в него войдут все народы (2. 2; 11. 10), оно распространится до краев земли (2. 3; 11. 10). Кроме временных и пространственных отличий от Иудейского царства Царство Мессии другое по сути, ибо основано на правде (*sedeq*) и истине ('*ēmūnā*) (11. 5). Важнейшей особенностью Царства Мессии будет всеобщее примирение (2. 4), которое пророк изображает как окончательную победу над злом. «Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (11. 9). Примирение враждующих (*šālôm*) в Царстве Мессии станет результатом обращения к Богу не только иудеев, но и язычников (2. 3; 11. 10).

Спасение остатка — важная тема эсхатологии Исаии (ср. символическое имя одного из сыновей пророка: «Шеар-ясув» — «остаток спасется» (7. 3)). В «последние дни» Господь возвратит остаток Своего народа из рассеяния в Ассирии, Египте, Вавилоне, чтобы собрать сыновей Израиля на гору Сион (11. 11–12). Тема «возвращения остатка» характерна для мн. пророков, впервые, вероятно, встречается у Амоса (Ам 5. 5). Она обозначена и в начале И. п. к., когда Исаия, обличая иудеев в отступлении от Бога, говорит: «Если бы Господь Саваоф не оставил нам

небольшого остатка (*sārîd*), то мы были бы то же, что Содом, уподобились бы Гоморре» (Ис 1. 9). Эти слова не только предупреждение Израилю, что спасутся не все, но и надежда, что не весь Израиль погибнет. «И будет в тот день: остаток Израиля и спасшиеся из дома Иакова не будут более полагаться на того, кто поразил их, но возложат упование на Господа, Святого Израилева, чистосердечно. Остаток обратится, остаток Иакова — к Богу сильному» (10. 20–21).

3. Важным элементом эсхатологии прор. Исаии является представление о горе Сион, к-рую он называет «горой Господней» (2. 3). Это не только политическая столица Иудеи, но и место, где живет Господь, где находится Его храм, место, к которому обратятся мн. народы. «И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям, и будем ходить по стезям Его; ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима» (2. 3–4; ср.: 8. 18). Во время ассир. нашествия пророк сравнивает Сион с шатром в винограднике (1. 8), подчеркивая т. о. его незащищенность. Это обусловлено нашествием врагов, но в первую очередь отступлением народа от Бога, отсутствием среди иудеев «правды и правосудия». Прор. Исаия, однако, не только обличает жителей Иерусалима, но и выражает надежду, что Сион вновь обретет прежнюю славу, как при Давиде: «...тогда будут говорить о тебе: «город правды, столица верная»» (1. 26). В «последние дни» Сион станет местом служения Мессии, к к-рому обратятся язычники и куда вернется остаток Израиля (11. 10–12; ср.: Мф 25. 31). В тот день на Сионе будет приготовлена трапеза для всех народов (Ис 25. 6; в христ. традиции эти слова понимаются как пророчество о таинстве Евхаристии).

4. В завершение пророчества о дне Господнем (в т. н. Апокалипсисе Исаии — Ис 24–27) Исаия говорит о воскресении мертвых: «И уничтожит на горе сей покрывало, покрывающее все народы, покрывало, лежащее на всех племенах. Поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа Своего по всей земле...» (25. 7–8; ср.: 26. 19; 1 Кор 15. 54; Откр 7. 17; 21. 4). Более ясно эта надежда выражена в Ис 26. 19: «Ожи-

дут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя — роса растений, и земля извергнет мертвецов». Уверенность автора в телесном воскресении мертвых признают и представители библейской критики, отрицающие принадлежность глав 24–27 прор. Исаии (Брюггеман. 2009. С. 207; в традиц. экзегезе подлинность этих глав не ставится под сомнение, см.: Юнгеров. 2006. С. 104–112).

Эсхатологическое содержание имеет также пророчество о Вавилоне



*Воздвижение Креста,  
с апостолами Петром и Павлом,  
пророками Иеремией и Исаией.  
Миниатюра из Евангелия. XVI в.  
(РГБ. Ф. 98. № 1051. Л. 10 об.)*

в Ис 13–14, в к-ром есть прямые указания на время плена (Ис 14. 1–2). Оно рисует картину падения гордливового властелина, пытавшегося поставить свою волю выше воли Божией (14. 12–20).

**Композиция и богословие Ис 40–55.** *Композиция.* Вторая часть И. п. к. отличаетсястройной композицией. В ней нет историко-биографических вставок; она пронизана единой идеей, которая, раскрываясь последовательно, подчиняется определенной логике и, возможно, хронологическому ходу событий. Основная тема Ис 40–55 — Господь после неизбежного суда вавилонского пленения творит новое великое спасение Израиля, к к-рому приобщатся и чужие народы. Господь вновь выведет Израиль из рабства, и этот исход будет более чудесным, чем исход во времена Моисея.

События показаны в пророчествах обобщенно: 2-я ч. книги не имеет столь очевидной связи с историей VIII в. до Р. Х., какой отмечена 1-я ч. Ассирия, ее цари, персонажи иудейской истории дополненного периода не упомянуты. Из монархов названы лишь персид. царь Кир II (ок. 558–530) (Ис 45. 1–6).

Вопрос о структуре этой части И. п. к. остается дискуссионным. Часто в ней выделяют 2 раздела: Ис 40–48 и 49–55, т. к. только в главах 40–48 упоминается царь Кир и только здесь (в разделе Ис 40–55) говорится о полемике с идолопоклонниками, в то время как главы 49–55 тематически сближаются с 3-й ч. книги — с главами 56–66. Композиционно текст, т. о., обычно делят на 2 раздела, предваряемые вступительной проповедью (40. 1–11): 1-й разд. (40. 12–48. 22) — восхваление величия Бога Спасителя, выводящего изгнанников на свободу; Кир — помазанник Господень; ничтожность богов Вавилона; 2-й разд. (49–55) — пророчество о возрожденном народе Божиим, об искупительных страданиях раба Господня, о воде обновления, изливаемой от Слова Господня. Пророчества о рабе Господнем проходят сквозной темой в главах 40–55.

**Богословие.** I. Учение о Боге. Если в 1-й ч. книги (Ис 1–39) Бог представлен как грозный Судия, Который непременно покарает всех нарушителей закона (1. 28), то в главах 40–55, когда наказание уже совершилось («за неправды... сделано удовлетворение» — 40. 2), Господь Саваоф изображается единственным Искупителем (*gō'ēl*) (41. 14; 43. 14) и Утешителем (*mānāḥēm*) (51. 12; ср.: 40. 1) израильского народа.

Как и в 1-й ч. И. п. к., в Ис 40–55 пророк торжественно возвещает открытую ему истину: Бог свят; Он ни с чем не сравним, и человеческий разум не в состоянии охватить Его безмерную тайну (40. 12–17). Идолы, которым поклоняются язычники, не более чем кусок позолоченного дерева. Есть лишь единственный Творец Вселенной, перед Которым материки — пылинки, а народы — увядающая трава; Его велению подвластны созвездия; у Него нет двойника и соперника. Гимн 40. 22–31 прославляет величие и всемогущество Бога — Творца Вселенной (40. 22, 26, 28), неизмеримость и непознаваемость Его разума (40. 28, 13; ср.: Рим 11. 34; 1 Кор 2. 16).

В отличие от 1-й ч. книги во 2-й постоянно повторяется мысль о единственности Господа Саваофа: «Так говорит Господь, Царь Израиля, и Искупитель его, Господь Саваоф: Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога» (Ис 44. 6; ср.: 41. 4; 43. 10; 44. 8; 45. 5; 46. 9). Выражение «кроме Меня нет Бога» иногда получает более развернутую форму — «прежде Меня не было Бога и после Меня не будет» (43. 10). Часто встречается развернутое обличение идолопоклонства, к-рое есть глупость и обман (40. 18–21; 42. 17; 44. 9–20).

II. Господь — Творец мира и Искупитель. «Я создал землю и сотворил на ней человека; Я — Мои руки распростирали небеса, и всему воинству их дал закон Я» (45. 12; ср.: 40. 28). Говоря о Создателе, пророк указывает на положение человека перед Богом: «Горе тому, кто препирается с Создателем своим, черепок из черепков земных! Скажет ли глина горшечнику: «что ты делаешь?» и твое дело скажет ли о тебе: «у него нет рук?»» (45. 9). Бог не только Творец мира, с этим неразрывно связано то, что Он — Творец Израиля (43. 1, 7, 15; 44. 2, 21): Господь вызвал этот народ к существованию, «избрал» Израиля и «избавил» его. Глаголы «сотворить» (*'āšā, yāšar*) и «избавить» (*gā'al*) используются в Ис 40–55 как синонимы (ср.: 44. 1–2).

В главах 40–55 особый акцент сделан на том, что Сам Господь избрал (*bāhar*) израильтян Своим народом (44. 1–2). Богоизбранность Израиля есть исполнение обетований и благословений, к-рые были даны патриархам (Быт 12. 7; 17; 25. 20–23; Исх 19). Откровение о богоизбранности, данное израильтянам на Синае (Исх 19. 5–6), получило дальнейшее развитие в теократической идее, к-рая отразилась во мн. книгах Свящ. Писания (Суд 8. 22–23; 1 Цар 12; Пс 44). Эта идея богоизбранности народа характерна также для 2-й ч. И. п. к.: «Так как ты дорог в очах Моих, многоценен, и Я возлюбил тебя, то отдам других людей за тебя, и народы за душу твою» (Ис 43. 4). Господь называет Себя Творцом (*bōrē*) и Царем (*melek*) израильтян (43. 15). Сугубое попечение Бога об израильтянах, согласно И. п. к., проявится в избавлении иудеев царем Киром из плена и позволении восстановить разрушенный храм (44. 28; 45. 13).

III. Господь — Искупитель народа Израиля и человечества. Слова

с корнем *g'l-* (глагол *gā'al* — «избавлять, спасать», причастие *gō'ēl* — «искупитель, избавитель») встречаются в И. п. к. 26 раз (в главах 1–39 — 1 раз, в 40–55 — 18, а в 56–66 — 7 раз). К обычному для 1-й ч. книги именованию Господа «Святой Израилев» во 2-й ч. пророк добавляет «Искупитель ваш» (Ис 41. 14; 43. 14; 48. 17). Прор. Исаия часто использует это слово в первую очередь для указания на возвращение иудейского народа из вавилонского плена: «Ибо так говорит Господь: за ничто были вы проданы, и без серебра будете выкуплены» (52. 3).

Бог, открывшийся Израилю, есть Бог всего человечества, Бог Спаситель, ведущий мир к совершенству. Он Сам явится Своим верным, поведет их по пустыне в землю обетованную, и Его шествие будет предварять глашатай-благовестник (образ Иоанна Предтечи; ср.: Мк 1. 1–2). Время испытаний кончилось. Маловерные должны ободриться и возложить упование на спасительную руку Сущего. Бог провозглашает новый Исход (Ис 43. 14–21). Его милосердие даруется вопреки сомнениям и грехам; Он Сам «изглаживает» вину и преступления (43. 8–28). Слово Господне подобно живительному дождю, который орошает иссохшую землю. Слово — это спасающая десница Господа (55. 10–11).

Но человеку не дано проникнуть в последние замыслы Творца. «Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь. Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших» (55. 8–9). Поэтому люди должны довериться Промыслу.

После опустошения земли народы вновь соберутся на горе Сион (41. 27; 46. 13; 49. 22). Если в 1-й ч. прор. Исаия предсказывал суд над Сионом (Ис 1), то во 2-й печаль сменяется радостью. «Так, Господь утешит Сион, утешит все развалины его и сделает пустыни его, как рай, и степь его, как сад Господа; радость и веселие будет в нем, славолюбие и песнопение» (51. 3; ср.: 51. 11, 16; 52. 1, 7–8).

IV. Отрок Господень — Мессия. Образ Отрока является своего рода кульминацией всех мессианских чаяний ВЗ. Его личность описана в неск. речах Исаии (42. 1–7; 49. 1–6; 50. 4–9; 52. 13–53. 12). Слово *'ebed* встречается в 40–55-й главах

20 раз: 13 раз — в отношении к народу Израиля, остальные 7 — в 4 т. н. песнях Раба Господня (42. 1–7; 49. 1–6; 50. 4–9; 52. 13–53. 12) и в стихах, связанных с ними (45. 5–7; 50. 10–11). В Свящ. Писании словом *'ebed* обозначались: слуги или рабы (Быт 20. 14; 24. 35), храмовые служители (Езд 2. 55; Неем 7. 57), всякий благочестивый человек, как, напр., Моисей (Числ 12. 7–8; ср.: Пс 104(105). 26), Иов (Иов 1. 8; 42. 7), царь Давид (3 Цар 11. 34; Пс 88(89). 4), прор. Иеремия (Иер 26. 5; ср.: Пс 18. 2; 2 Цар 7. 18–29), израильский народ (Ис 41. 8–10; 42. 19; 44. 21–22). Библейское выражение «Раб Господень» коренится в представлении о теократических началах жизни евр. народа, согласно к-рым Господь есть Царь Израиля. Поэтому выражение может обозначать всякого, кто находится в завете с Господом (*Орфанитский*. 1881. С. 604). Очень часто оно также передает идею послушания и избранничества: Пс 33(34). 23; 68(69). 36; 78(79). 2; 104(105). 25 (*Zimmerli*. 1997. P. 763–769). В греч. переводе И. п. к. (LXX) с учетом многозначности евр. слова *'ebed* оно передается как ὁ παῖς — «отрок, юноша, сын» (41. 8–9; 42. 1; 44. 21; 52. 13) и как δοῦλος — «раб, слуга» (49. 3), что соответствует букв. значению евр. *'ebed* (*Zimmerli*. 1997. P. 763–769). Помимо слова *'ebed* наиболее значимые эпитеты, используемые прор. Исаией для характеристики образа Отрока Господня, — «избранник» (*bāhîr*; Ис 42. 1; 43. 20; 45. 4), «свет для язычников» (*'ōr gōyîm*; Ис 42. 6), «праведник» (*šaddîq*; Ис 53. 11).

Песни об Отроке образуют композиционное единство из 2 центральных песней (49. 1–6; 50. 4–9), составленных от 1-го лица, и из 2 обрамляющих песней (42. 1–7; 52. 13–53. 12), в которых об Отроке говорится в 3-м лице. Библейское повествование не указывает ни точного момента, ни повода к их произнесению.

1. Первая песнь (Ис 42. 1–7). Об Отроке, на Котором почиет дух Божий (42. 1), говорит Сам Господь. Отрок возвестит народам суд и будет проповедовать закон, чтобы утвердить Царство Божие на земле. Господь поставит Его «в завет для народа, во свет для язычников» (42. 6; ср.: Быт 49. 10). Следуя другим описаниям Отрока, где Он понимается как собирательный образ народа Израиля, LXX в стих Ис 42. 1 «Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избран-

ный Мой...» добавили: «Иаков, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, Израиль (Иσραηλ), избранный Мой» (ср.: 41. 8). В этих строчках иногда видели указание на некоего пророка (в частности, на Иеремию), но это более емкий и обобщающий образ, в к-ром присутствуют лишь отдельные черты гонимых вестников Слова Божия. Израиль, к-рый тоже назван «служителем» (42. 19), объявляется «слепым» и противопоставлен истинному Служителю. Отрок Господень — это и священный остаток народа Божия (ср.: *Weinberg*. 2003. С. 173–174; *Юнглинг*. 2008. С. 584), и одновременно великий Избранник, Которого Господь «держит за руку» (Ис 42. 1). Он «не возопиет и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать его на улицах; трости надломленной не переломит, и лына курящегося не угасит...» (42. 2–3).

Евангелист Матфей в НЗ понимает это пророчество как исполненное во Христе (Мф 12. 17–21). Ап. Петр называет Христа *καὶς* — Отрок (Деян 3. 13), свидетельствуя, что в Нем исполнились мессианские пророчества из Ис 42. 1–7; 49. 1–6 (LXX).

В христ. экзегезе уже очень рано пророчество о Рабе (*'ebed*) понимается как указание на тайну Боговоплощения (часто в *Athanas. Alex. De incarn. Verbi*). Так, блж. Иероним подчеркивает, что это именование указывает не на народ Израиля, но на Того, Кто родился от жены, Кто, «бывший под законом», «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Флп 2. 6–7) (*Hieron. In Is. 42*).

2. Во 2-й песни (Ис 49. 1–9) Сам Отрок Господень произносит торжественную речь и зовет все народы внимать ей (49. 1). Он призван Богом от чрева матери (49. 5). Господь повелел Ему восстановить колена Израилевы и возвратить остаток народа (49. 6). Бог сделает Его светом и заветом для народов, и спасение распространится до краев земли (49. 6–8). Данное пророчество возвещает о Мессии и об обращении к Нему всего человечества. Страдание — вот подлинный подвиг Раба Господня. Подобно жертве на алтаре, через к-рую совершалось единение с Богом, Его жертва принесет мир со Всевышним, Которого народ Из-

раиля оскорблял и от Которого удался. Пославший Отрока обращается к Нему: «Мало того, что Ты будешь рабом Моим для восстановления колен Иаковлевых и для возвращения остатков Израиля, но Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (49. 6).

3. В пророчестве Ис 50. 4–11 Отрок Господень возвещает о Своих страданиях, к-рые в деталях прообразуют Страсти Христа. «Я предал хребет Мой бияющим и ланиты Мои поражающим; лица Моего не закрывал от поруганий и оплевания» (50. 6; ср.: Мф 26. 67–68; 27. 30). Традиц. христ. экзегеза понимает данное пророчество как указание на добровольные страдания Мессии, на Его победу через страдания и унижения: «...Я держу лицо Мое, как кремень, и знаю, что не останусь в стыде» (Ис 50. 7). В завершение Отрок предсказывает гибель Своим врагам.

4. Пророчество Ис 52. 13–53. 12 начинается словами Самого Господа (52. 13). Так же как и пророчество 50. 4–11, 4-я песнь говорит о жертве Христовой и более подробно объясняет ее значение. Смысл мессианской жертвы раскрывается пророком в образах страдающего и униженного Раба Господня (52. 14; 53. 2–3), Который «взял на Себя наши немощи и... болезни» (53. 4). Прор. Исаия уподобляет его овце, ведущейся на заклание (53. 7), Его страданиями люди получают исцеление от грехов (53. 5). Но Исаия возвещает и о смерти Отрока, и о Его погребении (53. 9), подчеркивая Его невиновность и заместительный характер страдания (53. 9–12). В этой песни Господь именуется Своим Раба «Праведником» (*šaddiq*; Ис 53. 11; ср.: Деян 7. 52). Пророк описывает изумление царей и народов перед этим таинственным Посланцем. Агнец Божий погибнет, но, принеся Себя в жертву, непостижимым образом вернется к жизни и будет с радостью смотреть «на подвиг души Своей» (53. 11). Причтенный к злодеям и умерший, Он станет Ходатаем за мир (53. 12).

В этом пророчестве об униженном Мессии Церковь Христова с первых дней видела Откровение спасительной тайны. Через слова древнего пророка она осмысляла земной подвиг Иисуса Христа (Деян 8. 26–39).

М. А. Скобелев

**Композиция и богословие Ис 56–66. Композиция.** Ядро собрания, которое составляют последние 11 глав книги (Ис 56–66), образуют главы 60–62, близкие по содержанию к главам 40–55. Центральная тема этих глав — данное Сиону обетование о спасении. Восстановление храмового богослужения не приводит к активизации религ. жизни, и вновь встал вопрос об истинном народе Божием. Пророк



Пророчества Исаии.  
Мишлатюра из Христианской  
топографии Космы Индикоплова.  
XVI в. (РГБ. Ф. 173. № 2. Л. 140)

обращается в основном к той части народа, грехи которой препятствуют наступлению обетованного спасения. Мн. экзегеты считают, что эти пророческие речения принадлежат различным представителям школы прор. Исаии и возникли как результат последовательного «дописывания» и развития идей 2-й ч. книги. В 3-й ч. И. п. к. часто выделяют ряд тем, вокруг к-рых композиционно организован текст этих глав. Уже в начале этого собрания говорится о том, кто относится к истинному народу Божию: это община истинно верующих в Господа, а не нация (56. 1–8). Народы также унаследуют часть благословения Израиля. «...Дом Мой назовется домом молитвы для всех народов» (56. 7). На фоне этих обетований особо резко звучит обличение пророком вождей, слепых и «бессмысленных» «стражей» народа (56. 9–57). Тяжесть их греха подчеркивают плач об исчезновении праведников в народе (57. 1–6)

и обличение идолопоклонства на «высотах» в Иерусалиме (57. 7–13). В Ис 57. 14–21 пророк восхваляет присутствие Божие среди народа.

Основной темой глав 58–59 является осуждение ложного понимания веры и показного благочестия, влекущее за собой возмездие. Господь открывает народу суть истинного поста (58. 1–12; ср.: 58. 7: «...Раздели с голодным хлеб твой...») и соблюдения субботы (58. 13–14).

Главные темы центральных для всего собрания Ис 56–66 глав 60–62 — величие Сиона (об этом также 57. 14, 20; 65. 16–19; 66. 7–14) и обетование Нов. Иерусалима как центра всего человеческого рода (60).

Откровение о призвании пророка, прообразующего собой Раба Господня (61. 1–63. 6), содержит мессианское пророчество: «Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам открытие темницы» (61. 1). За ним следует видение о дне мщения врагам Сиона (63. 1–6) и о величии Сиона во времена Мессии: «А вы будете называться священниками Господа, служителями Бога нашего будут именовать вас...» (61. 6а).

Завершающие главы книги содержат молитву о помиловании, обращенную к Богу, Отцу и Искупителю, и ответ Божий — откровение о новом небе и новой земле (63. 7–66. 24). Пророк вспоминает о милостях Господа в прошлом, об избрании Израиля во дни Моисея (63. 7–14), ему на смену придет вечное благословение на новой земле (65. 17–25) («Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (65. 17)). Имеющие место несправедливые жертвоприношения и строительство храма осуждаются (66. 1–4). Но буд. истинный народ верующих наследует обетования («Как утешает кого-либо мать его, так утешу Я вас, и вы будете утешены в Иерусалиме» (66. 13)). В истинную общину, к-рой обетовано спасение, войдет не только остаток Израиля, но и др. народы: «Из них (народов.— *Авт.*) буду брать также в священники и левиты, говорит Господь» (66. 21).

**Богословие.** Текст Ис 56–59, с одной стороны, отсылает к обетованию о возвращении из плена в Ис 55. 12–13, с другой — вновь вводит тему

спасения (основная тема глав 60–62). Речь Бога (57. 14–19) начинается словами: «...поднимайте, поднимайте, ровняйте путь, убирайте преграду с пути народа Моего». Слова «путь народа Моего» в отличие от Ис 40. 3–4 не указывают на возвращение иудейской диаспоры, это метафора образа жизни (как в 55. 8–9 и 57. 17), пути спасения, к-рый нужно очистить от «преград», чтобы достичь спасения, о к-ром говорится в Ис 60–62 (ср.: 57. 15, 18 и 61. 1–3; 57. 19 и 60. 9). Господь не будет вечно «вести тяжбу и... гневаться» на Свой народ, но исполнит обетования и вместе со светом принесет «мир дальнему и ближнему» (57. 15–19). Эта тема сквозная для всей И. п. к. Препятствия к спасению, подробно описанные в книге и приведшие народ к суду (главы 6–8), теперь должны быть устранены (57. 14, 17).

В сложившейся ситуации пророк более подробно описывает эти «преграды». В речи Господа, обращенной к «пастырям», т. е. к руководителям народа (Ис 56. 9–12), к группе «сыновей... блудницы» (57. 3–5), а также к Сиону (57. 6–13), обличаются социальные и культовые злодеяния народа, т. е. те самые «преграды», о к-рых идет речь в Ис 57. 14 и к-рые препятствуют спасению (ср.: 57. 15–21; 60–62).

Пути их преодоления описаны также в Ис 58–59. Истинное благочестие не может сводиться к внешним знакам и правилам (напр., постам). «Вот пост, который Я избрал: разреши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу, и расторгни всякое ярмо; раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся» (58. 6–7). Обличаются культовые преступления (стихи 13–14), правда и справедливость названы путем к спасению, к свету (ср.: 58. 8–12; 59. 9), Сам Господь выходит войной против Своих врагов (59. 15–21). В Ис 59. 21 о пророке и его потомках (ср.: 8. 16–18) говорится как о Рабе Господнем и посреднике в общении откровения.

Новый раздел (Ис 60–62) начинается словами: «Восстань, светись, [в синодальном переводе добавлено — Иерусалим], ибо пришел свет твой, и слава Господня взошла над тобою» (60. 1). То, что Господь обращается именно к Иерусалиму, сле-

дует из глав 49–54, где Иерусалим назван женой Господа, матерью Его детей. Этот свет, к-рый должен воссиять над Сионом, будет светить и всему миру, будет привлекать в Иерусалим народы и их царей (стихи 2–3). С ними придут «сыновья и дочери» Сиона, иудейская диаспора (стихи 4, 9), и в Иерусалим-Сион они принесут богатства народов (стихи 5–9).

В стихах 10–22 эти идеи уточняются. Иноземцы, а не сыновья построят стены Иерусалима и будут заботиться о том, чтобы его ворота оставались открытыми, «чтобы приносимо было... достояние народов» (стихи 10–11); непокорные народы и цари погибнут (ст. 12); леса Ливана будут принесены для строительства храма (ст. 13; ср.: 6. 7б); сыновья угнетателей придут, чтобы поклониться Сиону (ст. 14; ср.: ст. 3); Господь обратит бесчестие Сиона в вечное величие, когда Израиль сможет «насыщаться молоком народов, и груди царские сосать» (Ис 60. 16). Сам Господь принесет золото и серебро и будет заботиться о том, чтобы народ Израиля жил в мире и правде (стихи 17–18). Он — тот Вечный Свет, Который делает ненужным свет солнца и луны (стихи 19–20); жители Сиона станут праведниками и унаследуют землю (ст. 21); народ умножится (ст. 22).

Ис 60 в основном развивает идеи глав 49 и 55, напр.: дает ответ на вопрос, кто есть «Раб Господень», Который в 49. 6 назван «светом народов», какую роль в эсхатологических событиях играют народы, к-рые (ср.: Ис 49. 14 слл.) приведут в Иерусалим «сыновей и дочерей» народа и поклонятся Сиону, и какие события кроме «прославления» (ср.: гл. 55) будут сопровождать паломничество народов к Сиону.

Ис 61 начинается словами Раба Господа: «Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам открытие темницы, проповедовать лето Господне благоприятное и день мщения Бога нашего, утешить всех сетующих» (61. 1–2). Свою миссию пророк называет «благовествованием» и выступает как прообраз Мессии (61. 1–3; ср.: Лк 4. 16–21).

Темы гл. 62 опять отсылают к темам глав 60–61, развивающим основные

идеи Ис 40–55. Господь вновь дает обетование о спасении. Это будет «свет», освещающий Сион (62. 1, 2–5; ср.: 60. 1 слл.), народ более не будет чувствовать себя оставленным (ср.: 60. 14; 49, 14 слл.; 54); на отстроенных стенах Иерусалима встанут «сторожа» и не умолкнут, пока Господь не прославит Сион-Иерусалим по всей земле (62. 6–7; ср.: 60. 10–11; 61. 3, 10–11); чужеземцы, которые строят стены (60. 10–11) и которые будут пасти скот иудеев (61. 5), исключены из «святого народа» (Ис 62. 8–9; ср.: Ис 61. 5–6); возвращение диаспоры, «святого народа» и «избранных Господа» — событие, которое должно произойти в самом ближайшем будущем (62. 10–12; ср.: 60. 4, 9; 11. 11 слл.).

Молитва Ис 63. 7–64. 11 звучит как отклик на обетования о спасении в 62. 11–12 и 63. 1–6. Она начинается словами: «Воспомяну милости Господни и славу Господню за все, что Господь даровал нам, и великую благодать [Его] к дому Израилеву, какую оказал Он ему по милосердию Своему и по множеству щедрот Своих» (63. 7). После восхваления прежних времен (стихи 8–9) славословие в ст. 10 сменяется обличением народа, плачем и ходатайственной молитвой к Господу, «Отцу» и Создателю Своего народа. Этот народ теперь сам вспоминает о «днях древних» и молит Господа о заступничестве.

Ответ Бога на молитву звучит в Ис 65–66. Восстановление храма угодно Богу только в том случае, если люди верны Его заповедям. Самому Богу храм не нужен. Весь мир — Его храм (66. 1–4). Господь отвергает упреки в молчании и объясняет, что беды народа — это справедливый суд за совершенные культовые преступления (65. 1–7). Возрождение, которое предвозвещает Господь, не ограничится избранными. Его цель — преображенный мир, новая тварь, новое небо и новая земля, Царство Божие.

Существующему миру Господь противопоставляет новую землю и новое небо, все прежнее «уже не будет воспоминаемо». В Ис 65. 8–16а и 66. 1–6, 14б–17 описаны те, к кому обращен ответ Бога: «рабы» и «избранные» Господа отделены от тех, кто оставил Господа и уклонился в идолопоклонство (ср.: 57. 3 слл., 7 слл.; 65. 3–7). В Ис 66. 7–14 те, к кому обращено обетование (65.

16б–25), — это «сыны Сиона» (ср.: Ис 49–54; 60–62). Наконец, говорится, что разделение между праведниками и грешниками не только произойдет в Израиле, но в согласии с обетованием о творении новой земли и нового неба совершится во время всеобщего Суда над «всякой плотью» (66. 16, 18–24; ср.: 40. 5; 49. 26), и народы поклонятся Господу (ср.: 56. 2–8).

К. В. Неклюдов

**И. п. к. в библейской и межзаветной литературе. В Ветхом Завете.** В 2 Пар 32. 32 говорится о видении прор. Исаии, автор, очевидно, знаком с содержанием рассказа Ис 36–39 (ср.: 4 Цар). И. п. к. упоминается в «гимне отцам» в Книге Иисуса, сына Сирахова, когда речь идет о царе Езекии (Сир 48. 17–25), при этом не только говорится о пророчествах Исаии (Ис 36–38), но и описаны эсхатологические видения глав 24–27 и 45–55. Букв. заимствование из Ис 3. 10 LXX имеется в Прем 2. 12. К этим немногим очевидным ссылкам иногда добавляют формальные или тематические соответствия из лит-ры премудрости. Так, Прем 3. 13 («Блаженна неплодная неосквернившаяся... она получит плод при воздаянии святых душ») напоминает Ис 54. 1 («Возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, не мучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа...»). Прем 3. 14, возможно, развивает мысль Ис 56. 4–5. Точно так же Сир 36. 11–12, судя по всему, соотносится с Ис 49. 4–6, Сир 36. 17 — с Ис 52. 10 или 45. 22 (Beentjes. 1989). И. п. к. упоминается в др. пророческих книгах. Стих Мал 3. 1 («Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною...») близок к Ис 40. 3 («Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему») (ср.: Мк 1. 2, где оба стиха объединены именем Исаии). Последовательность обетований Зах 12. 10–13. 1 совпадает с последовательностью обетований 4-го гимна Раба Господня. Этот ряд примеров можно продолжить.

**Ветхозаветные апокрифы.** Кроме «Жизнеописания пророков» и «Мученичества Исаии» о личности пророка в апокрифах почти ничего не сообщается. Много аллюзий на И. п. к. есть в неск. апокрифических писаниях, начиная с древних «Псал-

мов Соломона» и «Книги Юбилеев». Иногда встречаются явные цитаты. В 4 Макк 18. 14 мать словами Ис 43. 2б напоминает сыновьям то, что им сказал отец: «...пойдешь ли через огонь, не обожжешься, и пламя не опалит тебя». Сир. «Апокалипсис Варуха» (4. 2), как и сам Исаия, от-



Мученичество прор. Исаии.

Инициал из Библии.

Ок. 1275–1300 гг. (Музей Меерманов в Гааге. 10 E 36. Fol. 342v)

носит стих «Вот, Я начертал тебя на дланях [Моих]...» (Ис 49. 16а) к Иерусалиму и вкладывает его в уста Бога.

Встречаются и др. явные аллюзии. Так, напр., слова Ис 58. 8 («...правда твоя пойдет пред тобою») приводятся в Одах Соломона (Odae Solomon. 8. 19), о храме Господа в Египте (Ис 19. 19) говорится и в «Сивиллиных пророчествах» (Sib. 5. 501), пророчество об обращении вспять хода солнца (Ис 38. 8) встречается также в «Псалмах Соломона» (Ps. Solom. 18. 12; ср. также: Ps. Solom. 8. 17; 11. 4 и Ис 40. 3–4; 4 Езд 2. 35 и Ис 60. 20; Юб 1. 29 и Ис 65. 17; Ps. Solom. 11. 1 и Ис 52. 7). В Юб 20. 6 используется формула из Ис 65. 15. Иногда близость ограничивается употреблением характерного имени или выражения, напр. Еммануил (Ис 7. 14 и Test. Solom. 6. 8; 11. 6 и др.) или «грех ко греху» (Ps. Solom. 3. 10 и Ис 30. 1). Молитва о мессианском времени в Sib. 788 напоминает пророчество Ис 11. 7–8. Близки тексты Ис 2. 2–4 и Sib. 3. 772–773 о паломничестве народов к Сиону. В «Апокалипсисе Софонии» (2. 5) используются образы Ис 40. 15 («Вот народы — как капля из ведра, и считаются как пылинки на весах. Вот, острова как попопинку поднимает Он»).

**Писания эллинистического периода.** Филон Александрийский и Иосиф Флавий редко обращаются к И. п. к. Филон, не называя имени автора, приводит только 3 явные цитаты из И. п. к.: словами из Ис 5. 7 (виноградник как символ радости) завершается трактат «О сновидениях» (*Philo. Somn.* 2. 172); стих Ис 48. 22 LXX обосновывает высказывание Филона о том, что неправедные не могут радоваться (*Philo. De mut. nom.* 169); Ис 54. 1 («оставленной (будет.— *Авт.*) гораздо более детей»), согласно *Philo. De praem.* 158, аллегорически говорит о душе. Словами Ис 50. 4 и парфразой Ис 1. 11 Филон описывает богослужение, подобающее Богу (*Idem. Quis rer. div.* 25; *Idem. De spec. leg.* 1. 271).

Иосиф Флавий несколько раз явно ссылается на И. п. к., используя некоторые исторические повествования из Ис 36–39, напр. угрозы Синаххериба Иерусалиму (*Ios. Flav. Antiq.* IX 276), предсказанные пророком крах и гибель (*Ibid.* X 12–13), а также описание болезни и исцеления царя Езекии (*Ibid.* X 27–28). Неск. иначе по сравнению с И. п. к. он сообщает о завоевании Иерусалима и депортации иудеев в Вавилон, предреченных Исаией (*Ibid.* X 32–33; ср.: Ис 39. 6). Наконец, в *Ios. Flav. Antiq.* XIII 64–72 он приводит пророчество Ис 19. 19 о возведении жертвенника Господу в Египте и видит его исполненным в постройке храма Онией в Гелиополе (ср.: *Ios. Flav. De bell.* VII 427–432).

**Новый Завет.** После псалмов из всех книг ВЗ И. п. к. наиболее часто упоминается новозаветными авторами. Имя пророка встречается 22 раза в связи с его книгой. Если учесть др. цитаты, введенные менее точными формулами (напр., «как написано»), то в НЗ можно насчитать ок. 50 цитат приблизительно из 40 мест книги. Из евангелистов наиболее часто И. п. к. использует Матфей (9 цитат). Трижды И. п. к. в Евангелии от Матфея цитирует Сам Христос: Ис 56. 7 — при изгнании торговцев из храма (Мф 21. 13; ср.: Лк 19. 46; Мк 11. 17); Ис 29. 13 — обличая фарисеев, поклоняющихся Богу только «устами» (Мф 15. 8–9; ср.: Мк 7. 6–7); Ис 6. 9–10 (о слепоте народа) — в учении народа притчами, в к-ром Он видит исполнение пророчества Исаии (ср.: Мф 13. 14–15; Ин 12. 40; ср.: Мк 4. 12; Лк 8. 10; Деян 28.

26–27). Вера в исполнение пророчеств очевидна и в остальных 6 случаях цитирования И. п. к. в Евангелии от Матфея. В Благовещении Пресв. Богородицы (Мф 1. 23) евангелист видит исполнение мессианского пророчества о Еммануиле (Ис 7. 14). Как и для др. евангелистов, для Матфея св. Иоанн Предтеча — это «глас вопиющего в пустыне» (Ис 40. 3; ср.: Мф 3. 3; Мк 1. 3; Лк 3. 4–6; Ин 1. 23). Выйдя на общественное служение в Галилее, Иисус Христос, согласно евангелисту, исполняет пророчество о «свете великом» для «народа, сидящего во тьме» (Мф 4. 15–16; ср.: Ис 9. 2). Исцеления Им больных (Мф 8. 17) и Его провозвестие (Мф 12. 18–21) обретают окончательный смысл в описанном пророком образе Раба Господня (Ис 53. 4 и 42. 1–4). Вход Господа в Иерусалим (Мф 21. 5) исполняет пророчество о вхождении Мессии в Сион (Ис 62. 11; Зах 9. 9).

Евангелист Лука подчеркивает исполнение в Иисусе пророчеств о предстоящем страдании Раба Господня (Лк 22. 37; Ис 53. 12). В проповеди в синагоге Назарета Христос говорит об исполнении в Его служении пророчества Ис 61. 1–2 (Лк 4. 18–22).

Идея исполнения пророчеств Исаии в служении Христа характерна и для Евангелия от Иоанна. Все 3 цитаты используются здесь для обличения неверия иудеев и обоснования исполнения мессианских пророчеств в Иисусе. В произнесенной в Капернауме речи о хлебе жизни Христос ссылается на слова из Ис 54. 13: «И все сыновья твои будут научены Господом...» (Ин 6. 45: «и будут все научены Богом». Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне»). Неверие, с к-рым столкнулся Раб Господень (Ис 53. 1), прообразовало и ситуацию проповеди Иисуса (Ин 12. 38; ср.: Рим 10. 16). Наконец, евангелист прямо утверждает, что пророк говорил о Христе, когда он «видел славу Его» (Ис 6; ср.: Ин 12. 41; *Beauchamp.* 1989. P. 348–349; *Young.* 1955; о влиянии богословия глав 40–55 на Евангелие от Иоанна см.: *Reim.* 1974. S. 162–183).

В кн. Деяния св. апостолов цитаты из И. п. к. служат тем же целям. Ссылка на Ис 66. 1–2 в конце речи первомч. Стефана (Деян 7. 49–50) подчеркивает слепоту иудеев; о ней же со ссылкой на Ис 6. 9–10 говорит

в последней речи ап. Павел (Деян 28. 26–27). Слепота иудеев оправдывает начало миссии к язычникам, которую апостолы Павел и Варнава уже в Антиохии обосновывали словами из пророчества Ис 49. 6: «...Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (ср.: Деян 13. 47). Ап. Филипп благовествует внучку об Иисусе, указывая на исполнение в Нем пророчества о страдающем Рабе Господнем (Ис 53. 7–8): «как овца, веден был Он на заклание, и, как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзает уст Своих. В унижении Его суд Его совершился» (Деян 8. 32–33). Пророчество о «завете вечном, неизменных милостях, [обещанных] Давиду» (ср.: Пс 15. 10), последняя явная цитата из Ис 55. 3, понято как пророчество о Воскресении (Деян 13. 34; ср.: *Dupont.* 1961).

В Послании к Римлянам встречается 15 явных цитат из И. п. к., к-рые дают апостолу возможность раскрыть тайну судьбы Израиля и его спасения. Благовестие об Иисусе (ср.: Ис 52. 7) иудеи не услышали, в чем нашло исполнение пророчество Исаии: «Кто поверил слышанному от нас, и кому открылась мышца Господня?» (Ис 53. 1; Рим 10. 15–16; ср.: Ин 12. 38). Не поверив благовестию, они споткнулись о камень, положенный Самим Господом в основание Сиона (Ис 28. 16), ставший, т. о., для них «камнем преткновения» (Ис 8. 14; Рим 9. 33; ср.: 1 Петр 2. 6–8). «Народ упорный», несмотря на постоянный призыв Бога (Рим 10. 21 = Ис 65. 2), в конце концов наказан «духом усыпления» (Ис 29. 10; Рим 11. 8), так что по причине преступлений иудеев «имя Божие хулится у язычников» (Рим 2. 24; ср.: Ис 52. 5). Именно к языческим народам апостол обращается с благовестием о Христе (Рим 15. 21) и видит в этом исполнение пророчества Ис 52. 15 LXX, «ибо они увидят то, о чем не было говорено им...». Это убеждение апостола в Рим 10. 20 подтверждается словом Божиим, сказанным через Исаию (Ис 65. 1): «Я открылся не вопрошавшим обо Мне», т. е. народам, связывающим, согласно Исаии, свою надежду с отраслью Иессеевой, которая «станет как знамя для народов» (Ис 11. 10; ср.: Рим 15. 12).

Мысль о переносе завета на язычников в Гал 4. 27 выражается слова-

ми из Ис 54. 1 («Возвеселись, неплодная»): в небесном Иерусалиме, который противопоставляется земному, это уже свершилось. И. п. к., по убеждению апостола, подтверждает то, что Бог верен Своим обетованиям, данным Израилю, который не повторит судьбы Содома, ибо Господь оставил народу «небольшой остаток», и этот остаток спасется (Ис 1. 9; 10. 22–23; ср.: Рим 9. 27–29). Как «написано», «весь Израиль спасется... придет от Сиона Избавитель, и отвертит нечестие от Иакова», и во исполнение этого завета Он «снимет с них грехи их» (Рим 11. 26–27; ср.: Ис 59. 20–21; 27. 9). Поэтому если все, т. е. иудеи и эллины, находятся под властью греха (что иллюстрирует помимо других ветхозаветных текстов и Ис 59. 7–8; Рим 3. 15–17), то они все могут получить спасение по вере во Христа, ибо «верующий в Него не постыдится» (Ис 28. 16 = Рим 10. 11; ср.: Рим 9. 33). В этом тайна Христа, к-рая в 1 Кор 2. 9 описывается словами из Ис 64. 4 как до времени сокрытая, но ныне явленная в виде Премудрости Божией, к-рая устраняет мудрость мудрецов (1 Кор 1. 19–20; ср.: Ис 29. 14; 19. 12). Пророчествами из И. п. к. ап. Павел обосновывает свою веру в то, что это спасение уже совершается (Ис 49. 8; ср.: 2 Кор 6. 2), а также свое понимание нравственного содержания спасения (2 Кор 6. 17; ср.: Ис 52. 11) и эсхатологического исполнения этого пророчества в каждом человеке (Ис 45. 23; ср.: Рим 14. 11), ибо «поглосена смерть победою» (1 Кор 15. 54; ср.: Ис 25. 8; о сотериологии ап. Павла и 4-й песни Раба Господня см.: *Grelot*. 1981. P. 140–152).

Цитаты из Ис 8. 17–18 и 41. 8 приводятся в Евр 2. 13 и Иак 2. 23.

В НЗ помимо явных цитат из И. п. к. в текст интегрированы без вводных формул и другие (напр.: Рим 11. 34; ср.: Ис 40. 13), иногда как аллюзии или реминисценции (ср.: Мф 11. 4–5 и Ис 29. 18; 35. 5–6; 61. 1; см. также: Мк 8. 31; 9. 12; 10. 45 – возможные аллюзии на Ис 53. 3–5, 10–12).

Книга Откровения Иоанна Богослова наиболее насыщена идеями прор. Исаии, хотя ни одной явной цитаты в ней нет. Она содержит ок. 40 образов из И. п. к., большинство из к-рых не встречаются более в НЗ. Образы видения из Ис 6 присутствуют также в описаниях откровения небесного трона (Откр 4. 2, 8) и яв-

ления Бога «в дыме от славы», наполняющем храм (Откр 15. 8). В обличении идолопоклонства и гордыни вавилонской блудницы (Откр 17–18) получают развитие темы плача пророка о Вавилоне (Ис 47. 8–9) и его пророчества о Тире (Ис 23. 8, 17). Образ кубка с вином гнева Божия (Откр 14. 8, 10; 16. 1, 19) присутствует уже в Ис 51, о виноградном точиле, в к-ром Мессия в кроваво-красной мантии топчет народы (Откр 19. 15), говорится уже в Ис 63. 3. Точно так же описания кары (напр.: Откр 6. 13–14; 8. 10; 14. 11 и др.) и падения Вавилона (14. 8) сближаются с пророчествами Исаии о Вавилоне (Ис 14. 12; 21. 9) и Эдоме (Ис 34. 4, 10), под к-рыми в иудаизме того времени понимался Рим. Мессианские пророчества (Ис 25. 8; 49. 10; ср.: 55. 1) указывают на участь избранных (Откр 7. 13–17). Много общих с Исаией образов в откровении Тайнозрителя о Новом Иерусалиме (Откр 21): «новое небо и новая земля» (ср.: Ис 65. 17), «убранство невесты», «венец жениха» (ср.: Ис 61. 10), присутствие Бога среди людей (= Еммануил; ср.: Ис 7. 14), место, где не будет слез и плача (ср.: Ис 25. 8; 35. 10), к-рое станет светом для народов (ср.: Ис 60. 3–5) и где живет слава Господня (ср.: Ис 60. 1–2). Наконец, мн. формулы, заимствованные из И. п. к., становятся в Апокалипсисе христологическими: Мессия – Тот, Кто получит новое имя (напр.: Откр 2. 17), будет владеть ключом Давида (Откр 3. 7; ср.: Ис 65. 15 и 22. 22), открывающим запечатанную книгу (Откр 5. 1; ср.: Ис 29. 11), Первый и Последний, Тот, Кто «грядет скоро» (Откр 22. 12–13; ср.: Ис 40. 10; 44. 6).

**И. п. к. в экзегезе ранней Церкви. Раннехристианские авторы I–III вв.** Исаия, понимаемый уже в НЗ как мессианский пророк, точно так же воспринимается и в патристической экзегетической лит-ре. Очень рано И. и. к. стала использоваться в литургии: сщмч. Иустин Философ сообщает о ее чтении на христ. богослужении (ср.: *Iust. Martyr*. I Arol. 67. 3), в евхаристическую молитву было включено возглашение Трисвятого из Ис 6. 3 (см.: *Spinks*. 1991; *Taft*. 1991).

В писаниях I–II вв. И. п. к. цитируется более часто по сравнению с книгами других пророков. Нравственные наставления сщмч. *Климент I*, еп. Римского, в Послании

к Коринфянам содержат ок. 10 цитат из И. п. к. Упрская коринфянка описывает нестроения в общине словами из И. п. к. (Ис 3. 5; *Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 3. 3); напоминает об установленной «много веков прежде» (ср.: Ис 60. 17) церковной иерархии (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 42. 5); обосновывает призыв к покаянию (Ис 1. 16–20; *Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 8. 3–4); хвалит человека, «смирненного и сокрушенного духом» (Ис 66. 2; *Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 13. 4), искреннего сердцем (Ис 29. 13; *Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 15. 2); напоминает о награде, обещанной «доброму работнику» (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 34; ср.: Ис 40. 10; 62. 11) Богом, Который Единственный может даровать любовь и веру (Ис 26. 20; 13. 22; *Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 50. 4 и 23. 5). Воспоминание о величественном гимне серафимов (*Idem. Ep. I ad Cor.* 34. 6) и даже пространная цитата из Ис 53. 1–12 приведены в *Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 16. 3–14 в качестве примеров для подражания. Из этого текста следует, что последняя цитата из И. п. к. уже предполагает существование веры в исполнение во Христе пророчества о страдающем Рабе Господнем. Точно так же это пророчество воспринимается сщмч. *Игнатием Богоносцем*, еп. Антиохийским (*Ign. Ep. ad Polyc.* 1: «Носи немощи всех»; ср.: Ис 53. 4; см. также: *Diogn.* 9. 2). В словах Исаии «даст знак живущему» (Ис 5. 26) свт. Игнатий видит указание на Христа распятого, «чтоб воздвигнуть знамение» (*Ign. Ep. ad Smyrn.* 1. 2). *Мелитон* Сардский в соч. «О Пасхе» неизменно понимает Ис 53. 7 как мессианское пророчество (*Melito. Pasch.* 64; ср.: *Ibid.* 4, 6, 8, 44, 67, 69, 71), а в гл. 101 вкладывает в уста воскресшего Христа слова пророка: «Воскрес из мертвых, и воззвал таким голосом: «Кто спорящий со Мною?»» (ср.: Ис 50. 8). Как и свт. Климент Римский, *Феофил* Антиохийский основывал на словах прор. Исаии свои нравственные размышления о покаянии и праведности (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* III 11–12; Ис 55. 6–7; 31. 6; 45. 22; 1. 16–17; 58. 6–8), использовал слова пророка о Славе Божией, о Творце Вселенной (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 13, 35; ср.: Ис 40. 22, 28; 42. 5; 45. 12), о Его гневе (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 38; Ис 28. 2; 30. 28).

Для мч. *Иустина Философа* И. п. к. стала основой его апологетической аргументации. В 1-й Апологии это

наиболее часто цитируемая книга ВЗ (38 раз), но имя пророка упоминается только 15 раз. Более всего этих ссылок в главах 32–53, которые доказывают исполнение пророчеств во Христе. Мч. Иустин поименно И. п. к. как мессианскую (см.: *Shotwell W. A. The Biblical Exegesis of Justin Martyr. L., 1965. P. 29–30*). Это, как он считает, подтверждается упоминанием отрасли Иессеевой (Ис 11. 1 вместе с пророчеством Числ 24. 17 («Восходит звезда от Иакова»); Ис 11. 10; 51. 5), обетованием о Еммануиле (Ис 7. 14) и о Царстве, к-рое будет основано на плечах Младенца (Ис 9. 6: «владычество на раменах Его»), что мч. Иустин понимает как указание на крест Распятия. Приводятся также слова Господа, отвергающего жертвоприношения, и наставления о духовном богослужении (Ис 1. 11–15; 58. 6–7; 66. 1; ср.: *Iust. Martyr. I Apol. 37. 1–2; ср.: 63. 2*), обличение Израиля, к-рому Христос прежде протянул руки для его спасения (Ис 35. 5–6), но претерпел от него осмеяние (Ис 65. 2; 50. 6–8; *Iust. Martyr. I Apol. 38*). Подобно праведнику из Ис 57. 1–2, пишет мч. Иустин Философ, Он принял за нас страдания (*Iust. Martyr. I Apol. 48*); об этом свидетельствует 4-й гимн Раба Господня, обширную цитату из к-рого он приводит (*Ibid. 50. 1–11*). Израиль, не признав Его, сошел с пути покаяния и прощения (Ис 1, особенно 1. 16–20; *Iust. Martyr. I Apol. 44. 3–4*). Поэтому в разрушении Иерусалима исполнилось 2 предсказания: Ис 64. 10–11 и 1. 7 (*Iust. Martyr. I Apol. 47*). И хотя пророк предсказывает, что из иудейского народа спасется «остаток» (Ис 1. 9), Христа нашла те, кто «Его не искал», т. е. язычники, как это предрек прор. Исаия: «Возвеселись, неплодная» (*Iust. Martyr. I Apol. 53; ср.: Ис 54. 1*). Т. о. исполнилось пророчество Ис 2. 3–4: «...от Сиона выйдет закон...» (*Iust. Martyr. I Apol. 39. 1–3*).

Мч. Иустин находит в И. п. к. пророчества, которые исполняются при Втором пришествии Христа (*Ibid. 52*). В «Диалоге с Трифоном Иудеем» И. п. к. используется еще чаще: 110 цитат более чем в 150 местах. Число цитат и часто их размер (ок. 10 раз более 6 стихов, самая большая — 21 стих) соответствуют цели книги — «пророческому доказательству». Большая часть использованных в 1-й Апологии текстов встречается хотя бы фрагментарно и в Ди-

логе. Иногда смещаются акценты: усиливается обличение иудеев (ср.: *Iust. Martyr. I Apol. 53* и *Idem. Dial. 140*; ср.: Ис 1. 9; *Iust. Martyr. I Apol. 52* и *Idem. Dial. 44. 3*; ср.: Ис 66. 24), подчеркивается перенесение завета на язычников (напр.: *Iust. Martyr. Dial. 119. 4* и *Idem. I Apol. 49*; Ис 65. 1); призыв к покаянию (Ис 1. 16) в контексте речи о крещении становится призывом к очищению кровью Христовой со ссылками на 4-й гимн Раба Господня (*Iust. Martyr. I Apol. 44* и *Idem. Dial. 13. 1*; ср. также: *Idem. I Apol. 35* и *Idem. Dial. 97. 2* для Ис 65. 2). Цитированный в *Iust. Martyr. I Apol. 50–51* 4-й гимн Раба Господня (Ис 52. 10 — 54. 6) в *Iust. Martyr. Dial. 13. 2–9* используется как указание на НЗ, а стихи гимна 2–3, 5, 7–8 повторяются неск. раз. Обетование о Еммануиле (Ис 7. 14; ср.: *Iust. Martyr. I Apol. 33*) в Диалоге является исходной точкой для развернутых аргументаций (напр.: *Iust. Martyr. Dial. 43, 66, 84* и др.). Цитаты из И. п. к. в Диалоге также помогают обличить отпадение Израиля (напр.: Ис 3. 9–10 LXX в *Iust. Martyr. Dial. 136. 2*; Ис 5. 18–25 в *Iust. Martyr. Dial. 133. 4–5*; Ис 6. 10 в *Iust. Martyr. Dial. 12. 2*); показать трагичность положения иудеев как исполнение пророчества Ис 1. 7–8 (*Iust. Martyr. Dial. 52. 4*) и «перенос благодати» на христиан — новый Израиль (Ис 29. 13–14 в *Iust. Martyr. Dial. 78. 11*; ср.: Ис 19. 24 в *Iust. Martyr. Dial. 123. 5*); обосновать исполнение пророчеств о «народе праведном» (Ис 26. 2–3 в *Iust. Martyr. Dial. 24. 2*), об истинном наследии Иакова (Ис 65. 9 в *Iust. Martyr. Dial. 135–136*), т. е. о языческих народах, за которых Христос был «поднят знаменем» (*Iust. Martyr. Dial. 26. 3–4* и Ис 62. 10–63. 6). Часто мч. Иустин цитирует Ис 40. 1–17 как пророчество об Иоанне Предтече (*Iust. Martyr. Dial. 50. 3–5*). Во Христе он видит исполнение пророчеств 1-го гимна Раба Господня (*Ibid. 123. 8; 122. 3* и др.), описывает обширной цитатой из Ис 55. 3–13 установленный в Нем вечный завет (*Iust. Martyr. Dial. 14. 4–7*; ср.: Ис 43. 15 в *Iust. Martyr. Dial. 135. 1*), основывает на Ис 65. 17–25 толкование пророчества о Тысячелетнем царстве (*Iust. Martyr. Dial. 81. 1–2*).

Цитаты, использованные мч. Иустинном, за некими исключениями, напр. Ис 63. 1–6, встречаются и в сочинениях сщмч. *Ириней* Лионского. И. п. к. у него (более чем с 60 ссыл-

ками) наиболее востребованная библейская книга в «Доказательстве апостольской проповеди» (*Demonstratio praedicationis apostolicae*), особенно во 2-й ч., в доказательствах ветхозаветных пророчеств (*Iren. Dem. 42–97 // SC. Vol. 62. P. 98–167*). В соч. «Против ересей» ссылки на И. п. к. встречаются ок. 160 раз, особенно в книгах III–V. Три самые большие цитаты — пророчества о Еммануиле (Ис 7. 10–16; *Iren. Adv. haer. III 21. 4 // SC. Vol. 211. P. 410–414*), об отрасли Иессеевой (Ис 11. 1–10; *Iren. Dem. 59 // SC. Vol. 62. P. 123–125*) и 4-й гимн Раба Господня (Ис 52. 13–53. 5 и *Iren. Dem. 68 // SC. Vol. 62. P. 134–135*). В богословской аргументации встречаются краткие цитаты из 1 или 2 стихов. Очень часто сщмч. *Ириней* расширяет толкование мч. *Иустина* (ср.: *Iust. Martyr. Dial. 84. 3* и *Iren. Adv. haer. III 21. 6* о знаменнии Девы — Ис 7. 14). Сщмч. *Ириней* приводит и много новых цитат (см.: *Biblia Patristica. P., 1975. Vol. 1. P. 132–161*). Нек-рые служат обоснованием осуждения поступков народа Израиля (напр.: Ис 1. 22–23; 5. 12 и др.) и последствий этого (напр.: Ис 1. 30 (образ высохшего дерева); см.: *Iren. Dem. 99*; Ис 5. 6 (облако, не дающее дождя); см.: *Iren. Adv. haer. III 17. 3*). Иногда словами пророка обличаются лжеучения (Ис 48. 22; *Iren. Adv. haer. I 16. 3*) или восхваляется отказ от идолопоклонства (Ис 17. 7–8; *Iren. Dem. 91*). Др. цитаты, особенно из Ис 40–55, подчеркивают ничтожность язычников (напр.: Ис 40. 15, 17: «как капля из ведра»; *Iren. Adv. haer. V 29. 1*) перед величием Бога (напр.: *Iren. Adv. haer. IV 5. 1*; Ис 41. 4; 43. 10–12; ср.: *Athenag. Legat. pro christian. 9*), который спасает (Ис 12. 2; *Iren. Adv. haer. III 10. 3*; Ис 63. 9; *Iren. Dem. 88*; *Idem. Adv. haer. III 20. 4*; ср.: Ис 25. 9 в *Iren. Adv. haer. IV 9. 2*). Цитатами из И. п. к. сщмч. *Ириней* обосновывает неск-рые аспекты своей миллениаристской эсхатологии: о воскресении праведников (Ис 26. 19; 66. 13–14; ср.: *Iren. Adv. haer. V 15. 1*), о наступлении времени царства святых (Ис 11. 6–7; 65. 25; *Iren. Adv. haer. V 33. 4*), сопровождаемом космическими знаменами (Ис 30. 25–26; *Iren. Adv. haer. V 34. 2*).

Почти столь же часто, как сщмч. *Ириней*, И. п. к. использует *Климент Александрийский* в «Увещании к язычникам», «Педагоге» (*Clem. Alex. Paed. I 3*) и «Строматах» (*Idem. Strom.*

II 5). В основном это уже указанные выше места из И. п. к., но Климент иногда толкует их иначе. Так, он использует пророчества о судьбе Израиля (Ис 1. 2–4, 23; 29. 13; 30. 1, 9) как иллюстрацию различных форм наказания, характеризующих педагогику Логоса (*Idem. Paed. I 76–81*). Вырванное из контекста пророчество об отрасли Иессеевой (Ис 11. 1) он относит к розгам воспитателя (*Clem. Alex. Paed. I 61. 1–2*). Слова пророка о детях Климент понимает аллегорически — как указание на христиан: «дети — это мы» перед Логосом (*Idem. Paed. I 5. 12, 1*; ср. о детях Исании — Ис 8. 18; *Clem. Alex. Paed. I 5. 13, 4*; Ис 9. 5–6; дети, «ласкаемые на коленях» — Ис 66. 12–13; *Clem. Alex. Paed. I 5. 13, 4*).

Цитаты из И. п. к., относящиеся к учению о Боге и нравственности, отражают в сочинениях Климента стремление показать близость книги к греч. культуре. Мн. места из И. п. к. в «Увещании к язычникам» и «Строматах» (V кн.) иллюстрируют величие Божие и в то же время подчеркивают содержательную близость с античной философией. Так, в Ис 40. 12–13 и 63. 19–64. 1 он видит параллели с орфическими гимнами, с Пиндаром и Гесиодом (*Clem. Alex. Strom. V 124–125, 129*; ср.: *Idem. Protrept. 78. 2*). Климент первым использует Ис 34. 4 (*Idem. Protrept. 81. 4*) и Ис 10. 13–14 для библейского обоснования представления о Боге, «спасающем целые города» («и рука Его захватывает целые земли как гнезда»), и обращает внимание, что эти слова можно считать парафразами слов Архилоха Паросского и Орфея (Фракийского) о Зевсе (*Idem. Strom. V 127. 3*; ср.: *Idem. Protrept. 79. 6*). С помощью ссылок на Ис 40. 18–19, 25, которые якобы перефразирует Антисфен, он также вводит тему идолослужения (*Idem. Strom. V 108. 4*; ср.: *Ibid. 117. 3*; ср.: *Idem. Protrept. 79. 5*). Жалобы пророка на нечестивое жертвоприношение и запустение храма (Ис 1. 11–13; 66. 1) и его призыв обратиться к Богу и очистить культ (Ис 1. 16–18; 58. 4–9) Климент понимает как осуждение языческого идолослужения и усматривает в этих словах близость к текстам Еврипида и Менаандра (*Clem. Alex. Strom. V 74. 5–6*; 119. 1–2). Кроме того, показывает, что Бог призывает смиренных и сокрушенных духом (Ис 66. 2; *Clem. Alex. Paed. I 5. 19. 3*) и неиз-

менно отвечает на молитву (Ис 58. 9; *Clem. Alex. Paed. I 9. 84. 4*; III 12. 89. 5; *Idem. Strom. V 120. 3*) и т. п.

У Климента встречаются как традиц. мессианские толкования (напр., Ис 40. 1–2 [как пророчество об Иоанне Крестителе]; *Clem. Alex. Protrept. 9*), так и отличающиеся от известных у др. авторов. Напр., из пророчеств о времени прихода Мессии в Ис 11. 6–9 он использует только ст. 7, к-рый толкует аллегорически, и в образах вола и медведицы усматривает, с одной стороны, символы иудеев, освобожденных из-под ига закона, с другой — язычников, которые, подобно медвежатам, кормятся молоком матери (Логоса) (*Clem. Alex. Strom. VI 50. 2*; ср.: *Mondésert C. Clément d'Alexandrie. P., 1944. P. 245–246*). Слова Ис 65. 2 («Всякий день простирал Я руки Мои к народу непокорному...»), в к-рых часто видели пророчество о кресте Распятия, Климент понимает как указание на руки, простираемые учителем к ученикам (*Clem. Alex. Paed. I 5. 24*). Младенец, о котором пророчествует Ис 9. 6, для Климента Иисус Христос (*Ibidem*), однако из пророчества о Еммануиле в 7-й гл. И. п. к. он приводит только ст. 15 («Он будет питаться молоком и медом...»), причем молоко символически толкует как ницу, к-рую дает Логос. В словах Ис 53. 2–3 («...мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми...»), традиционно понимаемых как указание на страдания Христа, Климент находит подтверждение своей мысли о человеческой красоте, неотъемлемой от христ. любви (*Ibid. III 1. 3. 3*: «Не внешней красотой плоти блистал Он (Господь.— *Авт.*), а истинной красотой души и тела: красотой души в благодеяниях, красотой тела в бессмертии плоти»). Впрочем, это единственная цитата у Климента из гимнов Раба Господня (кроме Ис 50. 4–5 в *Clem. Alex. Strom. VI 116. 3*). Мессианские пророчества не являются его основной темой.

Уверенность в исполнении во Христе пророчеств Исании, напротив, определяет частое (наряду с кн. Бытие) использование И. п. к. *Тертуллианом* (прежде всего в полемике с иудеями и еретиками). Он более 550 раз ссылается на И. п. к. (ср.: *Biblia Patristica. P., 1975. Vol. 1. P. 132–161*), из них ок. 60 раз в соч. «Против иудеев» и более 300 в соч. «Против Маркиона» (ср.: *Petitmengin P. Recher-*

*ches sur les citations d'Isaïe chez Tertullien // Recherches sur l'histoire de la Bible latine. Louvain-la-Neuve, 1987. P. 21–41*). Цитаты (всегда небольшие) приводятся в сокращенном виде (напр., Ис 8. 1–2, «et reliqua» в *Tertull. Adv. Iud. IX 30*), часто до минимума (ср.: Ис 5. 7 в *Tertull. Adv. Iud. IV 29. 15*), или стилистически адаптируются к контексту (ср.: *Säflund G. De pallio u. die stilistische Entwicklung Tertulliana. Lund, 1955. P. 129*). Иногда Тертуллиан соединяет неск. текстов в единый: напр., Ис 8. 4 в *Tertull. Adv. Iud. 9. 1* соединен с Ис 7. 13–15 (что, по мнению исследователей, может объясняться использованием testimoniai; ср.: *Daniélou. 1978. P. 229–230*). Пророчество о рождении Еммануила (Ис 7. 14) цитируется ок. 20 раз, ст. 8. 4 — 16 раз; оба места приводятся в виде единой цитаты в *Tertull. De resurr. 20. 3* и *Idem. Adv. Marcion. 3. 12–13* в полемике с Маркионом (*O'Malley A. C. Tertullian and the Bible. Nijmegen, 1967. P. 150–151*). Это мессианское толкование И. п. к. подтверждается и в др., часто используемых цитатах. Почти половина из них понимается как указание на Христа: отрасль Иессеева (Ис 11. 1), краеугольный камень (Ис 28. 16) и прежде всего 4-й гимн Раба Господня (особенно Ис 53. 2–3, 7, 12), а также ст. Ис 50. 4, христологическое понимание к-рого особо подчеркивается в *Tertull. Adv. Prax. 23. 9* добавлением к словам пророка слов евангелиста из Ин 12. Названный прор. Исанией светом для народов (Ис 42. 6 LXX; 49. 6), Христос исполняет предсказание Ис 2. 3: «от Сиона выйдет закон» (ср.: Ис 52. 7; *Tertull. Adv. Marcion. V 2. 5* вместе с Ис 40. 9). Др. пророчество (напр.: Ис 40. 15; 43. 18–19 (приводится ок. 10 раз)) иллюстрируют отвержение Израилем Мессии и обосновывают темы антииудейской полемики: критику жертв и служения устами (напр.: Ис 1. 11, 14; 29. 13), слепоты Израиля (Ис 1. 3; 6. 9; 7. 9 LXX), к-рая влечет за собой его уничтожение (Ис 1. 7–8; 29. 14 (цитируется 10 раз)).

Как мессианскую понимает И. п. к. спсчч. *Киприан* Карфагенский. Его «Книги свидетельств против иудеев» (CPL, N 39) являются своего рода сборником цитат из Свящ. Писания, к-рые в III в. использовались в качестве обоснования христ. верования. В «Книге свидетельств...» встречаются 74 из 124 ссылок на

И. п. к., которые содержатся в работах Карфагенского епископа (*Fahey M. A. Cyprian and the Bible: A Study in Third-Century Exegesis. Tüb., 1971. P. 185–217*). 28 цитат из 2-й книги демонстрируют традиц. понимание нек-рых стихов И. п. к. как пророчеств о Христе (напр.: Ис 7. 14; 11. 2–3; 40. 3–5; 50. 5–7; 53. 1–12; 61. 1–2 и др.); к ним примыкает и ряд других, напр. Ис 9. 6 и 65. 2 (как указание на крест; ср.: Ис 63. 3 как пророчество о крови Христовой; см.: *Cypr. Carth. Ep. 63. 7*) или Ис 2. 2–4 (ср.: Ис 28. 16), где Христос отождествляется с эсхатологической горой, к к-рой соберутся народы, и мн. др.

В 1-й «Книге свидетельств...» автор стремится доказать, что Израиль утратил милость Божию и она перешла на язычников; эту мысль иллюстрирует половина из 26 цитат (наиболее часто, 9 раз, в гл. 21): народы ждали Христа (Ис 11. 10: «к корню Иессеу, который станет как знамя для народов, обратятся язычники...»), Он — «знак» и «свет» даже для «живущего на краю земли» (Ис 5. 25–26; 8. 23–9. 1) и не знавшего Его (Ис 55. 5; 52. 15 LXX; 65. 1 и др.). Др. цитаты из И. п. к., обосновывающие положение об отвержении Израиля, — его ослепление и неспособность понять Писание (Ис 1. 2–4; 6. 9–10; 29. 11, 18), его отвержение Богом и опустошение земли (Ис 2. 5–6; 1. 7–9), переход закона к др. народам (напр.: Ис 2. 3–4а) и др.

Многие из этих ссылок можно найти и у др. авторов, напр. у Коммодiana и Лактанция. Только смщч. Киприан толкует Ис 29. 18 в эсхатологической перспективе окончательного просвещения Израиля (*Cypr. Carth. Test. adv. Jud. I 4*). Кроме того, он 1-й использует слова Ис 1. 14–20 для обоснования мысли, что для иудеев нет др. избавления, кроме как смыть с себя кровь Христа водою крещения (*Ibid.*). Ок. 20 цитат встречается также в 3-й кн., к-рая посвящена христ. жизни. Многие из цитат связаны с темами ответственности (Ис 1. 19–20 в *Cypr. Carth. Test. adv. Jud. 52*), истинного богослужения (Ис 58. 1–9 в *Cypr. Carth. Test. adv. Jud. 1*) и праведности (Ис 1. 17–18 в *Cypr. Carth. Test. adv. Jud. 113*; Ис 5. 8 в *Cypr. Carth. Test. adv. Jud. 61*; Ис 58. 7 в *Cypr. Carth. Test. adv. Jud. 75*). «Книга свидетельств...» Киприана подтверждает, что И. п. к. ко времени начала создания системати-

ческих комментариев на книгу считалась мессиянской, предрекающей пришествие Христа, отвержение Израиля и спасение языческих народов.

**Комментарии.** I. Греческие (CPG, N 5. S. 126–127). Евсевий (*Euseb. Hist. eccl. VI 32*) и блж. Иероним (*Hieron. In Is. Praef. // CSSL 73. P. 3*) упоминают 30-томный комментарий Оригена на И. п. к., охватывающий текст до Ис 30. 6. Кроме того, блж. Иероним упоминает еще 2 книги, к-рые считаются неподлинными. От комментария (после 4 версий Гекзапла) сохранилось 3 фрагмента (CPG, N 1435): один о Христе, Сыне Божиим, и 2 толкования на Ис 26. 19. Иногда предлагают видеть в Иеронимовом послании (18 В; CSEL 54. 97–103) краткое изложение комментария Оригена на Ис 6. 6–8 (*Gryson, Szmatura. 1990. P. 10, 19–20*; ср.: *Nautin P. Le «De Seraphim» de Jérôme et son appendice «Ad Damasum» // Roma renascens: Beiträge zur Spätantike u. Rezeptionsgeschichte. Fr./M.; N. Y., 1988. P. 279–281*).

Помимо этого блж. Иероним упоминает 25 гомилий Оригена на И. п. к., из к-рых сохранилось 9 (CPG, N 1437) в лат. переводе. Пять комментируют видение прор. Исаяи (Ис 6), 4 — Ис 7. 10–15; 4. 1; 8. 18–20 и 10. 10–14; сюда относится критикуемое блж. Иеронимом толкование 2 серафимов как Христа и Св. Духа (*Hieron. In Is. 1. 2; «Tractatus s. Origenem de visione Isaiae» (CPG, N 2683; о критике этой гомилии блж. Иеронимом см.: Chavoutier L. Querelle origéniste et controverses trinitaires a propos du tractatus Contra Origenem de visione Isaiae // VChr. 1960. Vol. 14. P. 9–14)*).

Блж. Иероним сообщает (*Hieron. De vir. illustr. 81*) о составлении Евсевием Кесарийским 10 книг «Толкование на пророка Исаяю» (*Commentarii in Isaiaem; CPG, N 3468*). Значительная часть, сохранившаяся в катехах, была опубликована в «Патрологии» Миня (PG. 24. Col. 89–526), однако ее принадлежность Евсевию оспаривалась. В 30-х гг. XX в. А. Мёле обнаружил, что комментарий Евсевия на И. п. к. почти целиком записан на полях одного флорентийского манускрипта (*Möhle A. Der Jesaiakommentar des Eusebbios von Kaisareia fast vollständig wieder aufgefunden // ZNW. 1934. Bd. 33. N 1. S. 87–89*), и опубликовал его (*Quasten J. Patrologia. Casale Monferrato, 1983. T. 2. P. 341*). В комментарии

автор относит исполнение обетований И. п. к. к Свящ. истории рим. периода (*Jay. 1985. P. 57–58, 84, 364–365; Simonetti M. Eseggesi e ideologia nel Commento a Isaia di Eusebio // RSLR. 1983. Vol. 19. P. 3–44*).

Блж. Иероним упоминает также комментарии Дидима Слепца на И. п. к., состоявшие по меньшей мере из 18 книг и посвященные лишь последним главам книги (Ис 40–66; *Hieron. In Is. // PL. 24. Col. 21; Idem. De vir. illustr. 109*). Дидим неоднократно упоминал эти толкования (*Did. Alex. In Zach. I 24; II 171; IV 289; V 123*), названные «О видении Исаяи» (т. е. Ис 40–41) (ср.: *Hieron. In Is. Praef.*). Некоторые исследователи, однако, считают, что Дидим комментировал и др. главы И. п. к. (Ис 1–39), на что, по их мнению, указывают нек-рые ссылки (*Did. Alex. In Zach. // SC. 83. P. 122–123*). Дидим различает толкования на книгу и на ее последние главы (*Did. Alex. In Zach. I 24, 303*). Цитаты из И. п. к. в Комментарий на прор. Захарию дают представление о том, как Дидим интерпретировал отдельные стихи из И. п. к.: напр., в Ис 63. 1–2 он видит указание на воплощение Христа (*Did. Alex. In Zach. I 8 // SC. 83. P. 202–204*). Иногда переходит к аллегорическому толкованию: папр., змея, к-рая в мессиянское время уже не будет опасной, — это образ людей отпавших, но в конце концов уверовавших (Ис 11. 1, 8–9; 6. 10; *Did. Alex. In Zach. II 170–174*; ср.: Ис 40. 9 в *Did. Alex. In Zach. I 303*; Ис 10. 10–11 в *Did. Alex. In Zach. IV 289*, и др.).

Блж. Иероним сообщает об очень кратких комментариях на И. п. к. *Аполлиария* Лаодикийского (CPG, N 3685), ориентировавшегося в основном на буквальный смысл текста (*Hieron. In Is. Praef.*). В катехах сохранились также небольшие фрагменты комментариев *Иоанна Друкгария*, Исихия Иерусалимского (CPG, N 6559).

Сохранившийся под именем свт. *Василия Великого* (CPG, N 2911) комментарий на Ис 1–16 (*Enarratio in prophetam Isaiaem*) во многом стал источником для составления катех. Вопрос об авторстве этого комментария даже после длительной дискуссии, судя по всему, не имеет окончательного решения. Сторонники аутентичности этого комментария выдвинули гипотезу, согласно которой толкования представляют собой черновой материал для проповедей на И. п. к.

(Humbertclaude P. La doctrine ascétique de St. Basile de Césarée. P., 1932. P. 4–27; ср. также: *Loonbeek R.* Etude sur le Commentaire d'Isaïe attribué à s. Basile: Diss. Louvain, 1955), и указывали на близость толкований к канпадокийской экзегезе вообще (Ibid. P. 320–321; ср. также: *Lipatov N. A.* The Problem of the Authorship of the Commentary on the Prophet Isaiah attributed to St. Basil the Great // *StPatr.* 1993. Vol. 27. P. 42–48; *Он же [Липатов Н. А.]* Вопрос об авторстве «Толкования на Пророка Исаию», сохранившегося под именем свт. Василия Великого // *Вестн. ПСТГУ.* Сер. 1: Богословие и философия. 2011. Вып. 1(33). С. 69–84) и к конкретным толкованиям Оригена (ср.: *Basil. Magn.* In Isaiam proph. 133–134 и *Orig.* In Is. 3. 1 о 7 женщинах из Ис 4. 1 как об указании на 7 духов и Христа). По мнению др. исследователей (в большинстве справочных трудов по патристике, напр.: *Quasten.* Patrology. Vol. 3. P. 218–219), комментарий не принадлежит святителю, поскольку подобные идеи и стиль изложения ему несвойственны (PG. 29A. P. CCXVI–CCXX).

Сохранился незавершенный комментарий на И. п. к. свт. *Иоанна Златоуста* (до Ис 8. 10; CPG, N 4416; *Ioan. Chrysost.* In Is.). Древнеармянский перевод толкования (в ркп. XII в.) относится почти ко всему тексту И. п. к., но некие исследователи сомневаются в его подлинности (*Dumortier J.-B.* Une énigme chrysostomienne, le commentaire inachevé d'Isaïe // *MSR.* 1977. Vol. 34. P. 43–47). Свт. Иоанн Златоуст обращает внимание прежде всего на букв. смысл текста (напр.: *Ioan. Chrysost.* In Is. I 7. 57–72 к Ис 1. 22), но не отвергает и аллегорий, если они очевидно следуют из текста Свящ. Писания, напр. в Ис 5, притче о винограднике (*Ioan. Chrysost.* In Is. V 3. 45–54). Мессианские тексты понимаются Златоустом как пророчества о новозаветных событиях, указывающие уже не на Иерусалим, а на Церковь (Ibid. II 3. 28–39).

Кроме комментария на И. п. к. со свт. Иоанном связаны также 6 гомилий «На слова: «В год смерти царя Озии видел я Господа» (Ис 6. 1)» (*Ioan. Chrysost.* In illud.: Vidi Dominum; CPG, N 4417; SC. 277; 4-я гомилия неподлинная). В 5-й и 6-й гомилиях видна прямая зависимость от «Толкования на Книгу пророка Исаии» (*Ioan. Chrysost.* In Is. 6; см.:

*Dumortier J.* Introduction // SC. 304. P. 15). Святителю принадлежит также гомилия «На слова: «Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия» (Ис 45. 7)» (*Ioan. Chrysost.* In illud. Isaiac: Ego Dominus Deus feci lumen // PG. 56. Col. 141–152; CPG, N 4418).

В V в. свт. *Кирилл Александрийский* составил большой комментарий на И. п. к. (CPG, N 5203; *Cyr. Alex.* In Is. // PG. 70. Col. 9–1449). От комментариев александрийской традиции его отличают интерес к историческим обстоятельствам (*Cyr. Alex. Praef.* // PG. 70. Col. 12–13) и осторожность в применении аллегорического толкования. Широко используется типологическое толкование: все мессианские прообразы свт. Кирилл относит к Христу (Ibid. Col. 9A).

Найденный в 1932 г. текст толкования *Феодорита* Кирского (Interpretatio in Isaiam; CPG, N 6204; SC. 276, 295, 315) — полный комментарий по лукиановскую рецензию И. п. к. Стремящийся прежде всего к букв. интерпретации текста, Феодорит видит исполнение мессианских пророчеств в истории Христа (напр.: *Theodoret.* In Is. 11. 10; 53. 2).

«Схолии к Книге пророка Исаии» прп. Исихия Иерусалимского (CPG, N 6550; *Faulhaber M.* Hesychii Hierosolymitani interpretatio Isaiac prophetae. Freiburg i. Br., 1900) — собрание кратких экзегетических комментариев, аллегорически и типологически объясняющих тот или иной стих И. п. к. по тексту LXX в редакции Гекзапла Оригена. В прологе к соч. «Извлечение из пророков» прп. Исихий сообщает (PG. 93. Col. 1341A), что предлагает отредактированный библейский текст, сопровождающийся схолиями, призванными облегчить чтение трудных для понимания мест. Его соч. «Главы на Книгу пророка Исаии» (PG. 93. Col. 1369–1386) состоит из 88 глав, содержание которых совпадает с соответствующими местами «Схолий к Книге пророка Исаии». После гл. 88 приводится краткая биографическая справка, представляющая собой извлечение из редакции апокрифического трактата «О жизни и кончине пророков».

Поздние катены из И. п. к. резюмируют толкования Иоанна Друнгария (CPG, N 7434), Прокопия Газского и др. авторов.

II. Лат. комментарии. Согласно блж. Иерониму, мч. *Викторин Пентавский* составил комментарий на

И. п. к. (*Hieron.* De vir. illustr. 11. 74; *Idem.* In Is. Praef.), к-рый не сохранился; возможно, он зависел от комментария Оригена (ср.: *Idem.* Ep. 61. 2, 4; 84. 7). Так, крылья серафимов (Ис 6) мч. Викторин интерпретировал как указание на 12 апостолов (*Hieron.* Ep. 18A [de Seraphim]. 6. 8). Нельзя исключить и зависимость от лат. толкователей, к-рые, как сообщает блж. Иероним, видят в образе 2 серафимов, прикрывающих крыльями лицо и ноги Бога, напоминание о 2 заветах (*Idem.* In Is. III 6. 2–3).

Свт. *Амвросий Медиоланский* сообщает, что написал комментарий на И. п. к. (*Ambros. Mediol.* In Luc. 2. 56), 6 фрагментов из него сохранилось в тексте блж. Августина, самый подробный — на Ис 1. 2 (CCSL. 14. P. 405–408).

В 408–410 гг. блж. Иероним Стридонский составил «Толкование на Книгу пророка Исаии» в 18 книгах (*Hieron.* In Is. // PL. 24. Col. 17–678; CCSL. 73–73A; *Gryson R. e. a., ed.* Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe. Freiburg i. Br., 1993–1999. Vol. 1–5 (в кн. 5 включено толкование на «десять видений пророка Исаии» (in decem Isaiac visiones); см.: *Hieron.* In Is. // PL. 24. Col. 155–206; *Jay.* 1985. P. 65–67), т. е. подробный буквально-исторический комментарий на пророчества о народах (Ис 13–23) — см.: *Hieron.* In Is. // PL. 24. Col. 153–155, 160; *Idem.* Ep. 71. 7). Комментарии блж. Иеронима, как правило, зависят от неск. источников, но степень зависимости от текстов названных Иеронимом предшественников (*Hieron.* In Is. Praef.) можно установить только на основании сравнения с комментарием Евсевия (*Simonetti M.* Sulle fonti del Commento a Isaia di Girolamo // *Augustinianum.* 1984. Vol. 24. P. 451–469). При толковании блж. Иероним использует собственный перевод И. п. к. с еврейского, перевод неких частей в основном по гекзапларному тексту LXX. Большое внимание в комментарии уделяется установлению букв. значения текста. Не отказываясь от аллегории как от ведущей к произвольному толкованию (*Hieron.* In Is. 5. Praef. и др.), блж. Иероним предпочитает использовать типологическое толкование, согласное с новозаветным пониманием текста И. п. к. Основная цель толкования И. п. к. — найти подтверждение исполнения пророчеств в пришествии

Христа и в бытии Церкви (*Abel F. M. Saint Jérôme et les propheties // RB. N. S. 1916. Vol. 13. P. 423–240; 1917. Vol. 14. P. 247–269; Jay. 1985. P. 362–372; Bodin Y. Saint Jérôme et l'Eglise. P., 1966.*)

Блж. Иероним комментирует И. п. к. еще в 2 посланиях — 18А и 18В (CSEL. 54. P. 73–96, 97–103). Послание 18А (*De Seraphim*) (*Hieron. Ep. 18A (CSEL) = Ep. 18. 1–16 (PL)*) составлено в 380–381 гг. в К-поле. В послании 18В, посвященном Ис 6. 6–8, блж. Иероним резюмирует толкования соответствующих текстов комментария на И. п. к. Оригена (ср.: *Nautin P. Le «De Seraphim» de Jérôme et son appendice «Ad Damasum» // Roma renascens. Fr./M.; N. Y., 1988. P. 279–281; см. критику: Gryson, Szmatula. 1990.* Толкование на Ис 1. 1–5 (*Hieron. In Esaia parvula abbreviatio // PL. 24. Col. 937–942; CCSL. 73A. P. 803–809; CPL, N 585*), возможно, всего лишь незаконченная проповедь блж. Иеронима, произнесенная в Вифлееме (см.: *Gryson R. Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut Moyen Âge. Freiburg i. Br., 2007. T. 1. P. 539.*)

В 402 г. блж. Иероним перевел небольшой трактат еп. Феофила «Против Оригена о видении Исании» (*Hieron. Contra Origenem de visione Isaiae // Sancti Hieronymi presbyteri / Ed. G. Morin. Maredsol; Oxoniae, 1903. Pars 3: Tractatus sive Homiliae in Psalmos quattuordecime. P. 103–122; см.: Altaner B. Wer ist der Verfasser des Tractatus in Isaia VI 1–7? // ThRv. 1943. Bd. 42. S. 147–151; Chavoutier L. Querelle origéniste et controverses trinitaires a propos du Tractatus Contra Origenem de visione Isaiae // VChr. 1960. Vol. 14. P. 9–14.*)

Среди мн. миссионерских толкований И. п. к. можно выделить 8 кратких гомилий свт. Зинона Веронского (кон. III/нач. IV в.— 12 апр. 370/1) на Ис 1 и 5, отмеченных подчеркнутым антииудейским тоном (*Zeno Veron. Tract. 2. 22–29, и др.*)

Блж. Августин (354–430) не оставил комментария или гомилии на И. п. к. Ссылки на И. п. к. и особенно на 4-й гимн Раба Господня, встречающиеся в его работах, в общем отражают предшествующие толкования. Можно отметить частое использование Ис 7. 9б из LXX в его рассуждениях об отношении веры и разума (*Aug. De doctr. christ. 2, 12; Idem. Sermon. 43. 7; ср.: Idem. De*

*ver. rel. 8. 4–5; Idem. Tract. in Ioan. 15. 24; 29. 6; и др.; Jay P. Jérôme et Augustin, lecteurs d'Isaïe: A propos du Tractatus de psalmo 96 de Jérôme // Charisteria Augustiniana: Oroz Reta dicata. Madrid, 1993. T. 1. P. 291–302.*)

III. Толкование на И. п. к. оставил также сирийский несторианский экзегет *Ишодад Мервский* (*Commentaire d'Isô'dad de Merv sur l'Ancien Testament. Louvain, 1969. Vol. 4: Isaïe et les Douze. P. 93–98. (CSCO; 304. Syr.; 129).*)

**Темы толкований.** I. Неверность Израиля (Ис 1). Несмотря на то что цитаты из гл. 1 И. п. к. почти отсутствуют в НЗ, некоторые ее стихи в творениях христ. авторов (часто в рамках антииудейской полемики) нашли широкий отклик. Первые стихи книги (Ис 1. 2–4), согласно мч. Иустину Философу (*Iust. Martyr. I Apol. 37. 63*) и сщмч. Иринею Лионскому (*Iren. Adv. haer. I 19. 1*), свидетельствуют о неспособности евреев понять собственные писания и пророчества о Мессии (ср.: *Hieron. In Is. I 1. 3*). *Коммодиан* видит в этих словах сообщение об отпадении Израиля (*Commod. Carmen. apol. 425–426*), Феодорит Кирский — «невыразимое сострадание» Бога Своему народу (*Theodoret. In Is. 1. 3–4*). Зинон, еп. Веронский, в отличие от этих толкований понимает слова об отвержении иудеев аллегорически: обращение к небу и земле указывает на апостолов и уверовавших язычников (*Zeno Veron. Tract. 2. 22*).

Стихи 11–15 образуют один из ключевых текстов в полемике против остатков иудейского культа (начавшейся уже в I в.). Полностью или частично они цитируются в «Altercatio Simonis et Theophili» (7. 28) (*Harnack A., von. Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die anti-jüdische Polemik in der alten Kirche. Lpz., 1883. S. 41–42*), в Апологии Аристиды, в «Прошениях о христианах» Афинагора, в Послании Варнавы, в сочинениях мч. Иустина, сщмч. Иринея, Коммодиана (*Commod. Instruct. I 40. 3–5*), в «Педагоге» и «Строматах» Климента Александрийского, в сочинениях Тертуллиана «Против иудеев» и «Против Маркиона» и в ряде его малых трактатов, а также в произведениях др. авторов. В перечисленных сочинениях в антииудейской полемике присутствуют темы отвержения «почитания Бога» только устами (Ис

29. 13), критика несправедливого поста (Ис 58), бесполезности храмового жертвоприношения (Ис 66. 1).

В толкованиях на Ис 1. 16–17 звучит призыв к обращению и изменению образа жизни «неблагодарного народа», к праведности. Цитируемые мн. раннехрист. авторами — от сщмч. Климента Римского (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 8. 4*) и Феофила Антиохийского до блж. Августина — эти стихи используются в качестве обоснования учения о правильном посте (ср.: Ис 58. 6–8), напр. в «Педагоге» Климента Александрийского (*Clem. Alex. Paed. III 12. 89, 91*) или в «Апологии» мч. Иустина (*Iust. Martyr. I Apol. 44*); в творениях сщмч. Киприана Карфагенского (*Cypr. Carth. Test. adv. Jud. I 24*) они используются в контексте речи о христ. Крещении (*Iust. Martyr. I Apol. 61*).

Последнюю группу стихов (Ис 1. 7–8), описывающих опустошенную землю, часто используют мч. Иустин («Диалог с Трифоном Иудеем») и Тертуллиан («Против иудеев», «Против Маркиона»; ср.: *Cypr. Carth. Test. adv. Jud. I 6*).

Ис 1. 9 (обетование об «остатке»), единственный стих этой главы, цитированный в НЗ (Рим 9. 29), блж. Иероним понимает как указание на апостолов и множество людей, собравшихся на Пятидесятницу (*Hieron. In Is. I 1. 9*).

II. Видение небесного храма (Ис 6). Образы видения (Ис 6. 1–4) нашли отражение в ряде стихов Откровения Иоанна Богослова, но в произведении раннехрист. авторов, отцов Церкви, они встречаются редко. Тринитарное толкование Трисвятого (Ис 6. 3), начиная со сщмч. Климента Римского (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 34. 6*), в последующих произведениях упоминается регулярно, иногда со ссылкой на Ин 12. 41. На этих текстах блж. Иероним основывает свою критику Оригена (*Hieron. Ep. 18A. 4*), который понимал слова о 2 серафимах как указание на Сына и Св. Духа. Блж. Иероним считал, что видение прообразует 2 завета, к-рые «призывают» хвалить «славу Божию» по всей земле, т. е. пришествие Христа и распространение Евангелия апостолами. Это толкование близко к мессиянскому пониманию, к-рое встречается у мн. авторов — от Евсевия до свт. Иоанна Златоуста, блж. Феодорита Кирского и Викторина (ср.: *Ibid. 6, 8*). К этой же теме относятся слова о потрясении хра-

ма (Ис 6. 4а: «поколебались верхи врат»), о лишении его славы и о «наполнении курениями» (Ис 6. 4), которые иногда понимались как указание на языческие народы и на сожжение храма римлянами (ср.: *Theodoret. In Is. 6. 4 // SC. 276. P. 262–263; Ioan. Chrysost. In Is. 6. 4*).

Стихи Ис 6. 5–6 не привлекали особого внимания экзегетов вплоть до создания больших комментариев на И. п. к. (основные вопросы: почему пророк говорил о своих «нечистых устах» (Ис 6. 5); каков смысл образа клещей, к-рыми серафим взял тлеющий уголь с жертвенника (символизируют оба завета) (Ис 6. 6)). Стихи Ис 6. 9–10, напротив, из-за цитирования в НЗ, где они обосновывают идею об «ожесточении» иудейского народа, стали одними из наиболее часто используемых в антииудейской христ. апологетике. Кроме авторов больших комментариев на них ссылаются уже мч. Иустин в «Диалоге с Трифоном Иудеем», Киприан в «Книге свидетельств...» (1. 3), Коммодиан (*Commod. Carmen apol. 399–402*; ср.: *Idem. Instruat. I 38. 3; Daniélou. 1978. P. 230–231*), Лактанций (*Lact. Div. inst. V 1. 4*), Тертуллиан (особенно в соч. «Против Маркиона», но и в других, напр. *Tertull. Apol. adv. gent. 21. 16*). Они встречаются также и у свт. Афанасия Великого, блж. Августина и мн. других (ср.: *Evans C. A. Isaiah 6. 9–10 in Rabbinic and Patristic Writings // VChr. 1982. Vol. 36. P. 275–281; Gryson. 1987. P. 215–221*).

III. Пророчество о Еммануиле (Ис 7. 10 – 9. 7). Толкователи уже достаточно рано выделяют 2 центральных мессианских стиха: пророчество о Еммануиле (Ис 7. 14) и о Рождении Младенца (9. 6) (*Hieron. In Is. III 9. 6–7*).

Ис 7. 14 – самая первая в НЗ цитата из И. п. к. (Мф 1. 23), наиболее часто она приводится и в раннехрист. писаниях I в. (*Biblia Patristica. P., 1975. Vol. 1. P. 138–139 – 55 раз*). Этот стих стал поводом к конфронтации иудеев и христиан. По мнению христ. авторов, иудеи повредили смысл стиха, заменив в его раннем греч. переводе слово *παρθένο*ς (дева; в LXX) словом *νεάνις* («молодая девушка» – Акила, Симмах и Феодотион). Об этом пишут уже мч. Иустин Философ (напр.: *Iust. Martyr. Dial. 84. 3*) и сщмч. Иринея Лионский (*Iren. Adv. haer. III 21. 5*). Суть возражения христиан переда-



Богородица с Младенцем и прор. Исаия.  
Фрагмент иконы «Неопалимая Купина».  
Нач. XIII в.  
(мон-рь в мц. Екатерины на Синае)

ет свт. Иоанн Златоуст: «Если бы это была не дева, то не было бы и знамения» (*Ioan. Chrysost. In Is. 7. 5*).

Полемическая аргументация развивалась в 2 направлениях: богословское христ. понимание обосновывалось ссылками на другие места Свящ. Писания, свидетельствующие, по убеждению христианских экзегетов, о девственном Рождении Христа (напр.: Дан 2. 34; ср.: *Iren. Adv. haer. III 21. 7*), либо соседними стихами Ис 7. 14 (напр.: *Euseb. In Is.*



Ангел Великого Совета.  
Роспись ц. Богородицы  
Перивлетты в Охриде,  
Македония. 1295 г.

7. 15–17); филологическое опиралось на анализ слов, о смысле к-рых велись споры. Блж. Иероним описывает дискуссию о евр. словах *'almā* и *bātūlā* (*Kamesar. 1990*) и опровергает иудейские аргументы о том, что в этом стихе приводится пророчество о рождении царя Езекии (*Hieron. In Is. III 7. 14*).

Толкователи Ис 9. 6, начиная с мч. Иустина, подчеркивают либо «владычество на раменах» Младенца (Ис 9. 6), понимая эти слова как пророчество о крестных Страданиях (хотя

Феодорит видит в Ис 9. 6 исполнение слов гимна Раба Господня Ис 53. 45: «...Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни...»), либо мессианский титул «великого совета ангел» (Ис 9. 5 LXX) как знак Его связи с Отцом, к-рую Феодорит объясняет словами из Евангелия от Иоанна: «сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (*Theodoret. In Is. 9. 5–6*). Блж. Иероним считает эти слова предсказанием временного отвержения Израиля и спасения языческих народов (*Hieron. In Is. III 9. 6–7*).

IV. Отрасль Иессеева (Ис 11. 1–10) – образ Мессии как потомка Давида получает у христ. авторов мессианское толкование. Понятое как пророчество об Иисусе Христе, оно становится доказательством в апологетической полемике (напр., уже *Iust. Martyr. I Apol. 32. 12–14*). Об этом пишут Тертуллиан и Лактанций. Сщмч. Иринея цитирует текст полностью и уточняет, что «Отрасль» – это Мария, а «ветвь» – Христос (*Iren. Dem. 59*; ср.: *Ambros. Mediol. In Luc. 2. 24; Hieron. In Is. 11. 1*). Климент Александрийский видит в Отрасли Христа, розгу божественного Педагога. Важное место в истории христ. экзегезы занимает толкование Ис 11. 10, обетование о возвращении корня Иессеева как «знамени для народов», – единственный в гл. 11 стих, к-рый явно цитирует ап. Павел (Рим 15. 12; ср.: «будет корень Иессеев, и восстанет владеть народами; на Него язычники наде-

яться будут»). Тем самым создается связь между Мессией, потомком Давида, и ожиданием народов (ср.: *Commod. Carmen apol. 291–292*), и т. о. подчеркивается, как в Послании к Римлянам, Его призвание собрать все народы для спасения.

О числе даров Духа (2 или 7, на основании разночтений МТ и LXX) см.: *Buchheit. 1990; Gryson. 1990*.

V. Пророчество о Предтече Мессии (Ис 40. 3–5). Евангелисты цитируют эти стихи как указание на Иоанна Предтечу (ср.: *Iren. Adv. haer. III 10. 6*), миссия к-рого во исполнение пророчества Исани завершает чреду закона и пророков (ср.: Лк 16. 16).



Древо Иессеево.

Миниатюра из Шверенбергской Псалтири.  
Ок. 1260 г. (Б-ка земли Баден в Карлсруэ.  
St. Peter perg. 139. Fol. 7v)

Наполнить ущелья, сравнять горы — значит, говоря словами Тертуллиана, сменить бремя закона на евангельскую свободу (ср.: *Tertull. Adv. Marcion. IV 33. 9; V 3. 8*). Иногда эти образы получают иное толкование. Так, для Феодорита долины, к-рые должны наполниться, — это души неверующих, а горы — бесы (*Theodoret. In Is. 40. 4*).

VI. Песни Раба Господня цитируются в НЗ, где Иисус Христос в свете Его крестных страданий узнан как предсказанный в этих гимнах (а именно в 4-м) Праведник, преданный на смерть. В то же время христианские толкователи часто видят в этих гимнах предсказания и отдельных событий служения Христа. Такая христологическая интерпретация гимнов объясняет редкое использование этих текстов в раввинистической традиции первых веков, где образ Раба Господня (уже у LXX) толковался как символ иудейского народа (*Grelot. 1981. P. 184–186*).

Первый гимн (Ис 42. 1–7). Уже свт. Киприан Карфагенский выделяет в этом гимне пророчество об «уничижении Христа» (*humilitas Christi*; стихи 2–4; *Cypr. Carth. Test. adv. Jud. 2. 13*) и указание на Его миссию просвещения и спасения (Ис 42. 6–8; *Cypr. Carth. Test. adv. Jud. 2. 7*). Обе темы присутствуют и у др. толкователей, рассматривавших этот гимн, напр. в «Диалоге» мч. Иустина и особенно часто у Тертуллиана в полемике с Мар-

кионом, в которой он подчеркивает, что Христос был светом спасения для всех народов.

В толковании на 2-ю песнь Раба Господня (Ис 49. 1–9) раннехрист. авторы особое внимание обращали на ст. 6: «...Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли», на к-рый ссылаются апостолы Павел и Варнава в решающий момент их проповеди (Деян 13. 47). Этот стих цитируется также в Послании Варнавы, мч. Иустином в «Диалоге с Трифоном Иудеем», сщмч. Иринеем в «Доказательстве апостольской проповеди», свт. Киприаном в «Книге о единстве Церкви» и особенно часто Тертуллианом (в соч. «Против Маркиона» 8 из 10 цитат из И. п. к., часто в сокращенном виде). Ориген в Комментарий на Евангелие от Иоанна ссылается на него ок. 10 раз, цитирует, однако, преимущественно ст. 2, мало привлекаемый предшественниками («и соделал уста Мои как острый меч; тенью руки Своей покрывал Меня, и соделал Меня стрелой изостренной; в колчане Своем хранил Меня»). После Оригена христологические толкования образов стрелы и колчана встречаются у мн. авторов — от Евсевия Кесарийского и блж. Иеронима до свт. Кирилла Александрийского и Феодорита.

Несмотря на то что авторы НЗ редко обращались к 3-й песни Раба Господня (Ис 50. 1–11а; ст. 9 в Рим 8. 33 и, возможно, ст. 7 в Лк 9. 51), раннехрист. толкователи также видели в ней указание на Христа, что отмечено уже в «Трех книгах свидетельств против иудеев» свт. Киприана (*Cypr. Carth. Test. adv. Jud. 2. 13*; вместе с цитатами из др. гимнов цитируются 5–7-й стихи 3-го гимна: «Господь Бог открыл Мне ухо, и Я не воспротивился, не отступил назад. Я предал хребет Мой биющим и ланиты Мои поражающим; лица Моего не закрывал от поруганий и оплевания. И Господь Бог помогает Мне: поэтому Я не стыжусь, поэтому Я держу лицо Мое, как камень, и знаю, что не останусь в стыде»). Эти ключевые стихи используются в толкованиях чаще всего. Напр., в Послании Варнавы (*Barnaba. Ep. 5. 14; 6. 3*; ср.: Ис 50. 7: «...Я держу лицо Мое, как камень», связанный с Ис 28. 16). Их используют мч. Иустин, сщмч. Иринеи, Тертуллиан, Лактанций, иногда вместе с Ис 53. 7

или 53. 12. Свт. Киприан использует их в «Книге о благе терпения». Коммодиан (*Commod. Sagmen apol. 353–356*) дает пример их антииудейского толкования. Ориген вкладывает их в уста Христа (*Orig. In Ier. hom. 19. 12*). Др. стихи, в т. ч. ст. 4, также понимаются Иустином, Тертуллианом, Климентом Александрийским и Оригеном как указания на Христа.

Самый большой, 4-й гимн Раба Господня (Ис 52. 13–53. 12) цитируется св. отцами чаще других (см.: *Wolff. 1952*). В НЗ он понимается прежде всего как обетование того, что исполняется в Иисусе Христе, в Его служении, в жизни и крестной Смерти, в отвержении иудеями, в провозвестии Евангелия народам. В *Biblia Patristica* отмечено ок. 300 ссылок на 4-й гимн в лит-ре еще до Оригена. Чаще других этот текст прор. Исаии использовали мч. Иустин, Тертуллиан и сщмч. Иринеи. Для Иустина (как в «Апологии», так и в «Диалоге с Трифоном Иудеем») гимн является важнейшим доказательством того, что все происшедшее с Иисусом Христом во время Его земного служения было предречено. Особо выделяются стихи о воочеловечении без «вида» и «величия» (Ис 53. 2), о смысле Его Жертвы (ст. 5: «за грехи наши», «за беззакония наши», «наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились»), о божественности (ст. 8: «От уз и суда Он был взят; но род Его кто изъяснит?»).

Наиболее часто у ранних авторов используется ст. 7 («Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих»), несколько реже — стихи 2 и 3 («Ибо Он взшел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и издевавший болезни, и мы отвращали от Него лицо свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его»). Акцент, т. о., делается более на Страстях Иисуса Христа.

Начиная с Оригена, предпочтение отдается ст. 4 («Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен

Богом»), т. е. акцент перенесен на смысл Жертвы Христа. Блж. Августин вновь обращает внимание на страдания Христа, и стих 2 (иногда связанный с Пс 44. 3), по его убеждению, говорит об уничтожении Христа. Различия в акцентах толкования видны в гомилиях и комментариях разных авторов. Это, однако, не меняет в принципе главный вывод: 4-й гимн более чем 3 других понимался как мессиаический.

VII. Стихи о помазании Мессии (Ис 61. 1–2) — одни из наиболее важных мест в НЗ, в к-рых выражена вера в исполнение пророчеств о Христе. Сам Иисус, говоря во время проповеди в синагоге Назарета об их исполнении (Лк 4. 16–21), указывает на Себя как на Помазанника Господня, т. е. Мессию. Поэтому может показаться странным, что авторы первых веков используют редко этот текст. Объяснение, видимо, дают слова блж. Феодорита: «Нам не нужно многих доказательств, чтобы объяснить смысл этого пророчества, ибо Сам Господь истолковал его» (*Theodoret. In Is. 61. 1–2*). Свт. Киприан понимает эти стихи как свидетельство о божестве и человечестве Христа (*Cypr. Carth. Test. adv. Jud. 2. 10*). Сщмч. Ириней уточняет, что Иисус как человек мог принять помазание Духом (*Iren. Adv. haer. III 9. 3*), но видит в этих словах пророка также указание на тайну Троичности (*Ibid. 18. 3*). Говоря о мессиаическом служении Иисуса, Тертуллиан подчеркивает исполнение в Нем этого пророчества и связывает это место И. п. к. с текстом евангельских блаженных (*Tertull. Adv. Marcion. IV 14. 13*).

**В раввинистическом иудаизме.** Талмуд и мидраши часто обосновывают или иллюстрируют словами из И. п. к. нек-рые аспекты иудейской веры. Так, в мидраше на Исход в полемике с христианами слова Ис 44. 6 могут подчеркивать идею о единстве Бога («кроме меня нет Бога, ибо нет у Меня сына»; ср.: Шемот Рабба. 29. 5). Др. пример в мидраше на Числа: отказ Моисея построить храм Господу (Исх 25. 8) обосновывается словами Ис 66. 1 («небо — престол Мой») и это должно свидетельствовать, что весь мир не может вместить Его слово (Вайикра Рабба. 12. 3). Очень часто словами прор. Исаии раввины выражали учение о любви Божией. Бог хочет оправдать, а не осудить Свое творение (ср.: Ис 42. 21; Иез 33. 11; Шемот Рабба. 9. 1).

Сравнение Торы с водой (Шир ха-Ширим Рабба. I 2. 3) на основании образа Ис 55. 1 («Жаждающие! идите все к водам...») Талмуд комментирует следующим образом: «Как вода оставляет высоты и течет вниз, так слова Торы оставляют гордого, но остаются с кротким» (Вавилонский Талмуд. Таанит. 7а). Начальные стихи Ис 60 служат иллюстрацией к учению о призвании Израиля стать светом народов (Шир ха-Ширим Рабба. I 3. 2), а иногда — о пришествии мессиаического царя (ср.: Песикта Раббати. 36. 2). Слова Ис 14. 1 («Близко время его, и не замедлят дни его, ибо помилует Господь Иакова... и поселит их на земле их, и присоединятся к ним иноземцы...»; ср. также: Ис 56. 3–6) свидетельствуют, согласно раввинам, об открытости Израиля по отношению к др. народам (напр.: Шемот Рабба. 19. 4).

Тексты песней Раба Господня используются раввинами нечасто, за исключением, возможно, гл. 53, понимаемой ими как указание на Моисея (Вавилонский Талмуд. Сота. 14а; ср.: Ис 32. 32), и в таргумической интерпретации текста Быт 22, смысл к-рого толкуют как жертву *Исаака* (*Vermes. 1973. P. 202–203; Rembaum. 1982. P. 290; McLain. 1990*).

Автор Таргума Псевдо-Йонатана на Книгу Пророков часто говорит о Торе и об исполнении пророчеств (напр.: Ис 1. 18; 2. 5; 5. 3, 13, 20; 9. 6; 24. 1; 32. 6; 33. 13; 40. 29; 42. 7; 50. 10; 57. 19; 63. 17 и др.). Очевидно и характерное для всех таргумов стремление по возможности исключить антропоморфизмы в описании действий Бога, заменяя их ясными понятиями («слово», «слава», «присутствие»). Так, слова Господа «Я... скрывал лицо» переводятся как «лишил Моего присутствия» (57. 17; ср.: 8. 17; 54. 8; 64. 7 и др.). Смягчаются выражения, в к-рых обличается неверность Израиля. В Ис 41. 14 («Не бойся, червь Иаков, малолюдный Израиль...») исчезают уничижительные эпитеты; в Ис 6. 9 заповедь укреплять сердце народа («слухом услышите — и не уразумеете, и очами смотреть будете — и не увидите») становится просто утверждением: «Говори этому народу, который слышит, но не понимает!» (ср.: *Evans C. A. The Text of Isaiah 6. 9–10 // ZAW. 1982. Bd. 94. N 3. S. 415–418*).

Иногда это достигается изменением и даже искажением смысла. Биб-

лейские слова «...Ты отринул народ Твой...» (Ис 2. 6) в таргуме переводятся как «Вы оставили страх Божий». Обещанное Египту и Ассирии благословение (19. 25) переносится исключительно на Израиль, в то время как угроза мести (1. 24), наоборот, обращается уже не к Израилю, а к его врагам. Раб Господень в таргуме в отличие от коллективного понимания этого образа в ранней иудейской традиции отождествляется с Мессией (Ис 52. 13).

**Э. П. С.**

Лит.: *Орфанитский И.* Пророчество Исаии о страданиях и прославлении Раба Иеговы (52. 13–53. 12) // ХЧ. 1881. Ч. 2. № 11/12. С. 599–682; *Фаддей (Успенский), еп.* Единство книги прор. Исаии. Серг. П., 1901; *Григорьев И. Ф.* Пророчество Исаии о Мессии и Его царстве. Каз., 1902; *Воллин А. К.* Мессия по изображению прор. Исаии. К., 1908; *Rowley H. H.* The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism // *Idem.* The Servant of the Lord and other Essays on the OT. L., 1952. P. 1–58; *Wolff H. W.* Jesaja 53 im Urchristentum. B., 1952; *Steinmann J.* Le prophète Isaïe. P., 1955; *Young F. W.* A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel // ZNW. 1955. Bd. 46. S. 215–233; *Dupont J.* TA OΣΙΑ ΔΑΥΙΔ TA ΠΙΓΓΑ [Act. 13, 34 = Is. 55, 3] // RB. 1961. Vol. 68. P. 91–114; *Rondeleux L.-J.* Isaïe et le prophétisme. P., 1961; *Virgulin S.* La «Fede» nella profezia d'Isaia. Mil., 1961; *North Chr. R.* The Second Isaiah: Introd., transl. and comment. to Chap. XL–LV. Oxf., 1964; *Westermann C.* Das Buch Jesaja: Kap. 40–66. Gött., 1966. (ATD; 19); *Flammig J.* The NT Use of Isaiah // Southwestern J. of Theology. Fort Worth (Tex.), 1968. Vol. 11. N 1. P. 89–103; *Songer H. S.* Isaiah and the NT // Review and Expositor. Louisville, 1968. Vol. 65. N 4. P. 459–470; *Vermes G.* Scripture and Tradition in Judaism. Leiden, 1973; *Levey S. H.* The Messiah: An Aramaic Interpretation. Cincinnati, 1974; *Reim G.* Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums. L., 1974; *Rad G., von.* OT Theology. L., 1975. Vol. 2: The Theology of Israel's Prophetic Traditions; *Millar W. R.* Isaiah 24–27 and the Origin of Apocalyptic. Missoula, 1976; *Daniélou J.* Les origines du christianisme latin. P., 1978; *Nicol G. G.* Isaiah's Vision and the Visions of Daniel // VT. 1979. Vol. 29. N 4. P. 501–505; *Grelot P.* Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique a l'herméneutique. P., 1981; *Napier B. D.* Song of the Vineyard. Phil., 1981; *König J.* L'herméneutique analogique du judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe. Leiden, 1982; *Rembaum J. E.* The Development of a Jewish Exegetical Tradition Regarding Isaiah 53 // HarvTR. 1982. Vol. 75. N 3. P. 289–311; *Wodecki B.* Der Heilsuniversalismus bei Trito-Jesaja // VT. 1982. Vol. 32. P. 248–252; *Blenkinsopp J.* A History of Prophecy in Israel. Phil., 1983; *idem.* Isaiah 56–66: A new transl. with introd. and comment. N. Y., 2003; *Charlesworth J. H.* The OT Pseudepigrapha. Garden City (N. Y.), 1983–1985. 2 vol.; *Crüsemann F.* Israel in der Perserzeit: Eine Skizze in Auseinandersetzung mit M. Weber // M. Webers Sicht des antiken Christentums: Interpr. und Kritik / Hrsg. W. Schluchter. Fr./M., 1985. S. 205–232; *Jay P.* L'exégèse de s. Jérôme: D'après son Commentaire sur Isaïe. P., 1985; *Рижский М. И.* Библейские пророки и библейские пророчества. М., 1987;

Gryson R., ed. Esaias. Freiburg i. Br., 1987. (Vetus Latina; 12); *idem*. Les six dons du Saint Esprit: La Version hieronymienne d'Isaïe 11. 2–3 // *Biblica*. 1990. Vol. 71. N 3. P. 395–400; *Hausmann J.* Israels Rest: Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde. Stuttg., 1987. S. 205–232; *Kaiser O.* Jesaja / Jesaiasbuch // TRE. 1987. Bd. 16. S. 636–658; *Paul A.* Le judaïsme ancien et la Bible. P., 1987; *Modéron É.* Агнец Божий Ис 53. Korntal, 1989; *Beauchamp P.* Lecture et relectures du quatrième chant du Serviteur: d'Isaïe à Jean // The Book of Isaiah = Le livre d'Isaïe: Les oracles et leurs relectures unité et complexité de l'ouvrage / Ed. J. Vermeylen. Leuven, 1989. P. 325–355; *Beentjes P. C.* Relations between Ben Sira and the Book of Isaiah // *Ibid.* P. 155–159; *Buchheit V.* Tierfriede bei Hieronymus und seinen Vorgängern // JAC. 1990. Bd. 33. S. 21–35; *Gryson R., Szmatula D.* Les commentaires patristiques sur Isaïe d'Origène à Jérôme // REAug. 1990. Vol. 36. N 1. P. 3–41; *Kamesar A.* The Virgin of Isaiah 7. 14: The Philological Argument from the 2<sup>nd</sup> to the 5<sup>th</sup> Cent. // JThSt. N. S. 1990. Vol. 41. N 1. P. 51–75; *McLain Ch. E.* A Comparison of Ancient and Medieval Jewish Interpretations of the Suffering Servant in Isaiah // *Calvary Baptist Theol. J.* 1990. Vol. 6. N 2. P. 2–31; *Spinks B. D.* The Sanctus in the Eucharistic Prayer. Camb.; N. Y., 1991; *Taft R. F.* The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? // OCP. 1991. Vol. 57. P. 281–308; *Ackerman S. E.* Under Every Green Tree: Popular Religion in 6<sup>th</sup> Cent. Judah. Atlanta, 1992; *Norelli E.* L'Ascensione di Isaia: Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi. Bologna, 1994; *Smith P. A.* Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth, and Authorship of Isaiah 56–66. Leiden; N. Y., 1995; *Brueggemann W.* Theology of the OT: Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis, 1997; *он же [Брюггеман У.].* Введение в ВЗ / Пер. с англ.: С. Бабкина. М., 2009; *Zimmerli W.* Pais Theou [Servant of God, Child of God] // TDNT. 1997. P. 763–769; *Ла Сор У. С., Хаббард Д. А., Буш Ф. У.* Обзор ВЗ. Од., 1998; *Eklblad E. R.* Isaiah's Servant Poems According to the Septuagint: An Exegetical and Theological Study. Leuven, 1999; *Ruszkowski L.* Volk und Gemeinde im Wandel: Eine Untersuchung zu Jesaja 56–66. Gött., 2000; *idem.* Der Sabbat bei Tritojesaja // Prophetie und Psalmen: FS K. Seybold zum 65. Geburtstag. Münster, 2001. S. 61–74; *Beinberg И. П.* Введение в Танах: Пророки. М.; Иерусалим, 2003; *Dijkstra M.* Religious Crisis and Inculturation: The Example of Post-Exilic Israel // Towards an Intercultural Theology: Essays in Honour of J. A. B. Jongeneel / Ed. M. T. Frederiks e. a. Leuven, 2003. P. 97–115; *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources* / Ed. B. Janowsky, P. Stuhlmacher. Grand Rapids, 2004; *Скобелев М. А.* Святоотеческая экзегеза на слова еп. Матфея: «И, придя, поселился в городе, называемом Назарет, да сбудется реченное через пророков, что Он назореем наречется» (Мф 2. 23) // ЖМП. 2005. № 3. С. 66–70; *Юнгеров П. А.* Учение ВЗ о бессмертии души и загробной жизни. К., 2006; *Климент (Кападин), митр.* Эсхатология в кн. прор. Исании // Эсхатологическое учение Церкви: Богосл. конф. РИЦ: Мат-лы. М., 2007. С. 110–115; *Юревич Д., прот.* Эсхатология в Кумранских рукописях // Там же. С. 126–137; *Фаст Г., прот.* Этюды по ВЗ. Красноярск, 2008. Кн. 2; *Юнгелинг Х. В.* Книга прор. Исании // Введение в ВЗ / Ред.: Э. Ценгер. М., 2008. С. 556–586; *Metzenthin Ch.* Jesaja-Auslegung in Qumran. Zürich, 2010.

**Вопрос об источниках и о составе И. п. к. в европейской библеистике. Источники и композиция.** Главной темой библейской критики И. п. к. на протяжении ее истории являлся спор о единстве и многообразии в этой книге. Начиная с 1-й трети XVIII в. высказывались предположения о том, что И. п. к. — сборник, включающий 2 или 3 разные книги. После выхода комментариев на И. п. к. Б. Дума (*Duhm*. 1892) это мнение стало в библеистике доминирующим. Между тем т. зр. о принципиальном единстве И. п. к. всегда находила сторонников, и особенно в последние десятилетия. Достаточно популярным является «диалектический» взгляд на эту проблему: принимая очевидное многообразие внутри И. п. к., некоторые авторы видят в ней признаки единства. Для новейшей критики также характерно «растворение» ряда гипотетических источников И. п. к., существование к-рых долгое время считалось аксиомами библейской критики, таких как «Мемуары Исаяи» (Ис 6–9), «Апокалипсис Исаяи» (24–27), «Песни Раба Господня» (42. 1–7; 49. 1–9; 50. 1–11; 52. 13 – 53. 12).

**Состав книги.** В истории критики И. п. к. вопросы, связанные с ее смысловым и композиционным делением, всегда занимали одно из центральных мест. Согласно одному из первых «Введений в Ветхий Завет», составленному учеником М. Лютера датчанином Петром Палладием в 1557 г., в И. п. к. выделяются следующие 5 главных частей: главы 1–12, 13–23, 24–35, 36–39, 40–66. Такое разделение книги на смысловые отрезки, представляющееся очевидным в силу особого характера перикоп 13–23 (пророчества о народах, озаглавленные *massa*) и 36–39 (повествовательный отрывок), поддерживалось большинством исследователей И. п. к.; в некоторых случаях оно усложнялось и детализировалось. Кампегий Витринга (*Vitringa*. 1715–1722) несколько усложнил это деление, он также выделял в И. п. к. 5 частей (главы 1–12; 13–23; 24–35, 40–47, 49–66), но повествовательную часть (Ис 36–39) считал отдельной частью (или источником). Кроме того, в соответствии со специфическим риторическим подходом к интерпретации И. п. к., свойственным Витринге, вся книга разделена на 25 «речей», из к-рых 17 расположены до начала гл. 40, 8 — в остальных гла-



Прор. Исаяя.  
Фрагмент полиптиха.  
Худож. Уголино ди Нерио  
(Национальная галерея в Лондоне).  
Нач. XIV в.

вах. Так, напр., 1-я ч. включает 5 «речей» (главы 1, 2–4, 5, 6 и 7), обращенных к народу Израиля; 2-я ч. — 8 «речей» (13–14. 27; 14. 28–32; 15–16; 17–18; 19–20; 21; 22; 23), или проповедей о других народах (*Vitringa*. 1715–1722).

В нач. XIX в. получила распространение идея о том, что главы 24–27 могут рассматриваться как единый текст или как особый источник (Хитциг, Де Ветте и др.). В комментариях Дума (*Duhm*. 1892) отражено деление Ис 1–39 на следующие независимые части: 1–12, 13–23, 24–27, 28–33, 34–35, 36–39. Стоит подчеркнуть, что Дум рассматривал главы 28–33 как самостоятельное единство. Но инновацией Дума считается выделение глав 56–66 как произведения одного автора, жившего, по его мнению, позднее автора глав 40–55. Как отмечают многие, начиная с комментария Ч. Торри (*Torrey*. 1928), получила распространение идея о единстве или об общем авторстве глав 34–35 и 40–66 (т. н. Второисаяя). Так, Дж. Уоттс (*Watts*. 1985–1987) предлагает делить И. п. к. на 2 основные части: главы 1–33 и 34–66. Впрочем, и в остальном он не во всем согласуется с общепринятыми представлениями о структуре И. п. к.: 1–6; 7–14; 15–22; 23–27; 28–33; 34–39; 40. 1 – 44. 23; 44. 24 – 48. 22; 49. 1 – 52. 12; 52. 13 – 57. 21; 58–61; 62–66.

**Теория источников. Вопрос о Второисаии.** В XVIII–XIX вв. одной из основных задач критических исследований И. п. к. являлось отделение «подлинных» текс-

тов прор. Исаии от «неподлинных» текстов, не принадлежащих Исаии как автору. В XVII в., на ранних этапах развития библейской критики, были сделаны наблюдения, к-рые создавали почву для последующих радикальных выводов. Один из основателей библейской критики, Гуго Гроций, в соч. «Annotata ad Vetus Testamentum» (Lutetiae, 1644. 3 t.) придерживался представления о едином авторе И. п. к., отмечая, что нек-рые речи в Ис 40–66 отсылают не только ко времени восстановления храма, но и к более поздним периодам, а именно ко времени Маккавеев и даже позже. Как указывает совр. нем. исследователь Э. Ланц, общий критический взгляд на пророческие книги как на результат работы редакторов (а не самих пророков), в частности на И. п. к., был сформулирован уже Б. Спинозой в Богословско-политическом трактате (Lanz. 2004. S. 15). При этом Спиноза прямо не утверждал, что какая-то часть И. п. к. не принадлежит прор. Исаии как автору. Голландец Витринга, к-рый был знаком с сочинениями Спинозы, разделял традиц. интерпретацию 2-й ч. И. п. к., к-рая, по его мнению, отсылала к определенной ситуации истории Израиля, но в то же время содержание этой книги можно было понимать аллегорически: в главах 40–48 говорится об «откровении Мессии во плоти», главы 49–66 суть пророчество о Христе. Важно, что Витринга допускает возможность, что И. п. к. могла быть составлена не прор. Исаией, а кем-то из священников или нек-ким учеником Исаии еще в правление царя Езекии из неск. источников, написанных Исаией (Vitringa. 1715. Vol. 1. P. 24); в частности, главы 36–39 написаны самим Исаией, но вставлены в окончательный вариант книги кем-то другим (Idem. 1722. Vol. 2. P. 304–307; см.: Lanz. 2004. S. 10). В авторитетном комментарии англ. богослова и филолога Р. Лаута почти нет следов критической дискуссии об И. п. к.: главы 40–66 написаны самим Исаией, «возможно, в последние годы правления царя Езекии» (Lowth R. Isaiah: A new transl. L., 1778. Vol. 1. P. 183).

Начало т. н. разделения И. п. к. на источники, а именно на 2 части (главы 1–39 и 40–66), созданные в разное время разными авторами, как правило, связывают с работами нем. исследователей И. Дёдерлайна (Döderlein. 1780. S. 832) и И. Г. Эйхгорна

(Eichhorn J. G. Einleitung in das AT. Lpz., 1780–1783. 3 Bde), но сходные предположения выдвигались и ранее. Средневеков. евр. экзегет Авраам Ибн Эзра в комментарии на И. п. к., в небольшой преамбуле к гл. 40, дает понять, что «вторая часть Книги Исаии» создана после смерти Исаии, и приводит в качестве аналогии рассуждение об авторстве Книги Самуила, к-рая, по мнению Ибн Эзры, может считаться написанной самим Самуилом, но это справедливо только для той части Книги Самуила, к-рая заканчивается словами: «И умер Самуил» (1 Цар 1. 25). Возможно, первым, кто ясно высказал предположение об И. п. к. как о сборнике сочинений разных авторов, живших в разное время, был Г. фон дер Хардт (1660–1746), профессор восточных языков в Хельмштедте. Он не публиковал свои соображения о происхождении И. п. к., в основном они известны из его переписки, исследованной Х. Мёллером (неопубл. диссертация; см.: Lanz. 2004. S. 16–19). По мнению фон дер Хардта, авторы отдельных частей книги жили до Исаии и после него, вплоть до эпохи Маккавеев. Так, главы 24–26 и 33 он датирует эпохой Маккавеев, главы 40–66, по его мнению, не написаны Исаией и принадлежат разным авторам эпохи вавилонского плена (Möller. 1962. S. 274). И. Б. Коппе, профессор из Гёттингена, в примечаниях к переводу комментария Лаута на И. п. к. (1779–1781) также предположил, что гл. 50 написана каким-то пророком периода вавилонского плена, возможно Иезекии (Lowth R. Jesajas: Neu übersetzt. Lpz., 1781. Bd. 4. S. 43), а главы 36–39, вероятно, не принадлежат Исаии, а взяты из Книг Царств (Ibid. Bd. 3. S. 175). Введение Эйхгорна, автора, который стремился отразить наиболее инновативные для того времени тенденции в исследовании ВЗ, дает представление о том, к каким выводам пришла критика И. п. к. в кон. XVIII в. Эйхгорн рассматривал И. п. к. как сборник сочинений разных авторов и выделял в ней «очень поздние» тексты; главной темой дискуссии являлся вопрос о подлинности или неподлинности тех или иных частей И. п. к. В частности, неподлинными, т. е. не принадлежащими самому Исаии как автору, считались следующие тексты: 36–39, 40–66, а также ряд текстов внутри 1–35. Эйхгорн призна-

вал субъективный характер своего подхода: в определении подлинности или неподлинности отрывков И. п. к. он основывался на «внутреннем чувстве» («nach meinem innerm Gefühl») — Eichhorn J. G. Einleitung in das AT. Gött., 1824<sup>4</sup>. Bd. 4. S. 115), которое он не смог бы передать кому-то другому, т. е. по сути он отказывался приводить какую-либо рациональную аргументацию своих атрибуций отдельных текстов И. п. к.

В комментарии немецкого гебраиста и ветхозаветника В. Гезениуса (Gesenius W. Der Prophet Jesaia. Lpz., 1820–1821. 3 Bde), главным вкладом к-рого был тщательный филологический анализ текста И. п. к. в свете новейших достижений семитологии, также утверждается, что 2-я ч. И. п. к. датируется периодом изгнания. Однако Гезениус в отличие от Эйхгорна придерживался мнения о едином авторстве глав 40–66: «Сочинение некоего безымянного пророка, жившего в конце периода плена» (Ibid. 1821. Bd. 3. S. 2). По его мнению, первоначальный вариант книги включал первые 35 глав, к-рым была добавлена повествовательная часть (главы 36–39) по аналогии с добавлением гл. 52 к Книге прор. Иеремии, которая также имеет параллель в Книгах Царств (главы 24–25). Т. о., с первых десятилетий XIX в. разделение И. п. к. на 2 произведения, принадлежащие разным авторам, поддерживалось рядом представителей критической школы. Традиц. т. зр. на единство И. п. к., к-рую теперь приходилось детально аргументировать в споре со сторонниками ее разделения на 2 источника, продолжали поддерживать некоторые влиятельные экзегеты. Среди них наиболее значительной фигурой был Франц Делич, к-рый в 3 изданиях своего комментария на И. п. к. (Delitzsch. 1866, 1869, 1879) отстаивал единство книги, а в 4-м издании (Idem. 1889) принял теорию разделения И. п. к. на 2 источника.

Особый характер глав 40–55 впервые отметил Дум (Duhm. 1892), который датировал этот фрагмент периодом плена, а Ис 56–66 — послепленным временем. Рассматривая Ис 1–39, Дум приходит к следующим выводам: главы 1–12 и 24–27 — самые поздние части, они созданы «на рубеже I в. до н. э. или позднее» (т. е. на рубеже II и I вв. до Р. Х.); главы 13–23 он датировал временем правления царя Александра Янная

(103–76 гг. до Р. Х.) или 2-й пол. II в. до Р. Х.; главы 24–35 вряд ли существовали когда-либо в качестве отдельного источника, они были добавлены на стадии окончательного формирования комплекса глав 1–39; однако в этот раздел И. п. к. входит особый «источник» — главы 28–33, изначально написанные как единое целое. Главы 36–39, составленные из разных фрагментов, созданы редактором Книги Царей и не предназначались первоначально для И. п. к. Вторая часть книги (главы 40–66), к-рую уже мн. авторы до Дума считали совершенно особой по происхождению, состоит, по его мнению, из сочинений 3 авторов: текста Второисаии (главы 40–55; ок. 540 г. до Р. Х., с его «вавилонской» атмосферой); т. н. Песней Раба Господа (42. 1–4; 49. 1–6; 50. 4–9; 52. 13–53. 12), к-рые появились позднее Второисаии; текста Тритоисаии (главы 56–66), наиболее позднего из всех в этой части, для к-рого характерна «палестинская» атмосфера. Первоначальный вариант книги, исходя из общей картины развития пророческой лит-ры (сначала — биографические повествовательные книги, позднее — книги, включающие в основном т. н. речения пророков), состоял из повествовательных частей б. 1 — 9. 6 и 36–39, а также из небольших повествовательных фрагментов. Автор глав 36–39 не знал о существовании глав 40–66. Опираясь на текст Сир 48. 23–28, возможно свидетельствующий о существовании И. п. к. в более или менее полном виде ок. 200 г. до Р. Х., Дум сделал вывод, что в кон. III в. до Р. Х. ядро глав 1–39, состоявшее как минимум из б. 1 — 9. 6 и 36–39, было соединено с главами 40–66, но это еще не была И. п. к. в совр. виде, т. к. нек-рые тексты (главы 1–12, 13–23 и 24–35) были присоединены позднее. Если какие-то тексты были присоединены достаточно поздно, это не означает, что они были написаны в этот же период, они могли быть созданы значительно раньше. Исследование Дума стало важнейшей вехой в истории критики И. п. к., его результаты были приняты большинством авторов критического направления.

После опубликования комментариев Дума источники И. п. к. продолжали рассматривать в основном так же, как это делал он сам и его предшественники: внутри больших

разделов (1–39, 40–55 и 56–66) выделялись новые фрагменты и источники или же хорошо известные источники получали несколько иное наполнение. Так, предметом изучения мн. исследователей стали проблемы, связанные с источником, получившим название «мемуары Исаии» (Ис 6–9), существование к-рого впервые обосновал К. Будде (*Budde*. 1928).

Достаточно популярной была идея, что главы 34–35 примыкают к Второисаии, соответственно выделялся новый источник, содержащий главы 34–35 и 40–66. Этот тезис впервые был выдвинут Ч. Торри (*Torrey*. 1928), к-рый именно так обозначил границы Второисаии. Впосл. его поддержали ряд авторов, напр. Дж. Уоттс (*Watts*. 1985; *Idem*. 1987). Но автор одного из важнейших нем. комментариев на И. п. к. — Х. Вильдбергер — пришел к выводу, что гл. 35 («не говоря уже о главе 34») не может принадлежать Второисаии (*Wildberger*. 1982. Bd. 3. S. 1513).

**Исследования вопроса о единстве И. п. к.** У этого направления всегда были сторонники, к-рые в основном выступали с апологетических позиций, однако со временем оно приобрело сторонников и в критическом лагере. Одними из главных авторов новой интегративной критики И. п. к. стали Р. Клементс (*Clements*. 1980) и Р. Рендторф (*Rendtorff* R. *Das Alte Testament: Eine Einführung*. Neukirchen-Vluyn, 1985<sup>2</sup>); вслед за их работами появилось мн. публикаций на эти темы, в целом следующих предложенной этими авторами методологии. В качестве аргументов в пользу единства И. п. к. указывают на: 1) ряд тем, общих для Ис 1–39 и Ис 40–55(66), в частности духовной слепоты и глухоты народа Израиля (42. 16, 18–19; 43. 8; 44. 18 отсылают к б. 9–10, а также к 35. 5 и 29. 18), богоизбранности и богосынства Израиля (41. 8–9; 43. 6–7; 44. 1–2; ср.: 2. 6; 6. 9–10; 8. 6, 12; 28. 14; 29. 13) и др.; 2) нек-рые структурные и вербальные соответствия между перикопами внутри Ис 1–39 и Ис 40–66, напр. между гл. 1 и главами 65–66 (*Liebreich*. 1956; *Lack*. 1973; *Sweeney*. 1988) или главами 1. 1–2. 4 и главами 63–66 (*Tomasino*. 1993). При этом новая интегративная критика И. п. к. обычно не отказывается от идеи 2 (или более) авторов книги, по утверждая принципиальную зависимость автора Ис 40–55 от Ис 1–39; этот автор считал свое произ-

ведение продолжением книги предшественника, осознанно и планомерно развивая нек-рые темы Ис 1–39 (*Clements*. 1980; *Albertz*. 1990). Для такого понимания структуры И. п. к., в частности для аргументации Клементса, оказываются важными исследования, доказывающие существование 1-й версии И. п. к. в доленный период, напр. работа Г. Х. Барта, выдвинувшего предположение, что 1-е издание И. п. к., включавшее основной материал Ис 1–32, было создано при царе Иосии (640/39–609/8 гг. до Р. Х.) (*Barth*. 1977). Аргументация авторов, отстаивающих единство И. п. к., нередко оказывается уязвимой для критики. Так, Д. Карр отмечает, что сопоставление 1-й главы и глав 65–66 неубедительно, поскольку эти тексты преследуют совершенно разные риторические цели; между тем Первоисаия и Второисаия подходят с совершенно разных позиций к судьбе окружающих Израиль народов (*Carr*. 1993). Влиятельное исследование И. п. к. У. Бергеса (*Berges*. 1998) сочетает оба подхода к И. п. к. — синхронический (поиски единства) и диахронический (история редакций).

**Исаия 1–39 (т. н. Первоисаия).** В совр. критике проблема происхождения Первоисаии обычно сводится к рассмотрению истории создания Ис 2–32, за исключением перикопы Ис 24–27; в этой связи главы 1, 24–27, 33, 34–35, 36–39 обычно рассматриваются как созданные позднее, чем Ис 2–32. Одна из влиятельных теорий происхождения блока Ис 2–32 была выдвинута нем. исследователем Бартом, считавшим, что наиболее ранние из пророчеств в И. п. к., восходящие к прор. Исаии, были дополнены рядом текстов при правлении царя Иосии. В этот период, по предположению Барта, была создана т. н. ассир. редакция И. п. к., благодаря к-рой к первоначальному ядру пророчеств Исаии были добавлены тексты 8. 9–10; 8. 23 — 9. 6; 10. 16–19; 14. 24–27; 17. 12–14; 28. 23–29; 30. 27–33; 31. 5, 8–9; 32. 1–5, 15–20 (*Jong*. 2007. P. 7). К сходным выводам пришел Ж. Вермейлен; он считал, что в результате неск. обработок при правлении царей Манассии и Иосии к концу доленного периода сформировалась «книжечка» Ис 2–33 (*Vermeulen*. 1977–1978). Этой же теории придерживался швейцар. исследователь Э. Боссхард-Непустил. На основе теории Барта об ассир.

редакции И. п. к. он сделал предложение еще о 2 редакциях Первоисаии: ассирио-вавилонской периода плена, сосредоточенной на вести о спасении Израиля после наказания, и вавилонской после пленения, в к-рой разрабатывается тема восстановления Израиля (*Bosshard-Nepustil. 1997; Jong. 2007. P. 9*). Также и нем. ученый Э. Бартель согласился с существованием т. н. ассирийской редакции, утверждая, что прор. Исаией были созданы главы 6–8 и 28–31.

Совершенно иное направление представлено в работах О. Кайзера. Он пришел к выводу, что самые ранние тексты в И. п. к. созданы в поздний, дополненный период (*Kaiser. 1981*), тем самым он вообще отрицал авторство Исаии. В более поздних работах (*Idem. 1983; Idem. 1994*) Кайзер признал наличие небольшого количества текстов, восходящих к прор. Исаии (ср.: *Jong. 2007. P. 10*). Не менее радикальной является и позиция У. Беккера, по мнению которого к первоначальному слою VIII в. до Р. Х. могут относиться только тексты 6. 1–8 и 8. 1–4; началом послепленного периода датируется редакция этих пророчеств, к к-рым добавлены тексты 6. 9–11 и 8. 5–8; еще более поздними он считает тексты Ис 1–4 и Ис 28–31 (*Becker. 1997*). Как подчеркивает М. Де Йонг, Беккер, хотя и признает историчность прор. Исаии, переворачивает «с ног на голову» представление о характере его пророческой вести, ведь, согласно Беккеру, образ прор. Исаии, возвещающего Израилю грядущий суд и наказание, создан послепленными редакторами (*Jong. 2007. P. 11*). Представление об Исаии и о др. пророках Израиля как о пророках «спасения» (*Heilspropheten*) Беккер отстаивает, указывая на подобный характер деятельности придворных пророков в Месопотамии (*Köckert, Becker, Barthel. 2003. S. 117–124*).

«Мемуары Исаии» (6–9). Нем. исследователь ВЗ К. Будде в монографии, посвященной главам 6–9 И. п. к., выдвинул тезис, что их следует рассматривать как единый источник, созданный прор. Исаией вскоре после завершения сиро-эфраимитской войны; этот текст предназначался для его учеников как своего рода духовное завещание (*Budde. 1928*). К работе Будде восходит популярный термин *Denkschrift* (англ. *memoir*) — «воспоминания, мемуары», к-рый надолго укоренился в лекси-

коне исследователей И. п. к. как наименование перикопы Ис 6–9. Вслед за Будде ряд ученых развивали эту идею в той или иной форме. Так, согласно Р. Клементсу, прор. Исаия заложил фундамент буд. произведения, создав мемуары о сиро-эфраимитской войне (Ис 6. 1–8. 18) (*Clements. 1980. P. 4*). О. Кайзер, первоначально (1981) вообще отрицавший авторство прор. Исаии, полагает, что *Denkschrift* был создан в V в. до Р. Х. (*Jong. 2007. P. 10*). Основные проблемы теории «мемуаров» Исаии и история ее разработки подробно освещены в статье Т. Вагнера (*Wagner. 2006*).

Сложный процесс трансформации первоначальных слов пророка продемонстрирован в книге Дж. Роджерсона и Ф. Дейвиса на примере перикопы Ис 7. 3–25: пророчество Исаии состояло из стихов 3–17 (исключая слова *אשר מלך אשור*); затем были добавлены эти слова в конце ст. 17 и стихи 18–20; на 3-м этапе в текст были включены стихи 21–22; на 4-м — стихи 23–25 (*Rogerson J., Davies Ph. The OT World. Louisville, 2005<sup>2</sup>. P. 176*). Эти наблюдения Роджерсона и Дейвиса, сходные с предположениями Боссхарда-Непустила о 3 редакциях Первоисаии (*Bosshard-Nepustil. 1997*), имеют значение не только для проблемы происхождения данной перикопы; они отражают широко распространенный подход как к истории И. п. к., так и к пророческой лит-ре в целом.

«Апокалипсис Исаии» (24–27). Уже в комментарии Лаута высказано мнение, что эти главы составляют единое целое и были созданы одновременно. Во «Введении...» В. Де Ветте эти главы также рассматриваются как единое целое (*De Wette W. M. L. Lehrbuch der historische-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments. V., 1829<sup>3</sup>. Bd. 1. S. 306*). Др. исследователь, Ф. Хитциг, в комментарии на И. п. к. писал: «...то, что эти четыре главы составляют единое целое, может считаться неоспоримым» (*Hitzig F. Der Prophet Jesaja. Hdlb., 1833. S. 292*). Т. о., представление о единстве этих 4 глав является достаточно устойчивым уже с 1-й пол. XIX в. Хотя большинство комментаторов отмечали отсутствие конкретно-исторических черт какой-либо эпохи в этих главах, не раз высказывались предположения, что речь идет об определенном периоде истории Израиля: напр., о переселении израиль-

тян при Салманасаре (*Grotius H. Annotationes in Vetus et Novum Testamentum juxta editionem amstelædamensem. Londini, 1727*), о нашествии Синаххериба (*Hensler. 1788*), о преследованиях евреев при Антиохе Епифане (*Vitranga. 1715–1722*), об опустошении земли Израиля при Навуходоносоре и о возвращении евреев из плена (*Noyes. 1843*), о разграблении Иудеи римлянами (Лютер). В работах XX в. более распространенным стало отождествление «опустевшего города» (Ис 24. 10) с Вавилоном, разрушенным при Александре, в 331 г. до Р. Х. (*Rudolf. 1933*), или при Ксерксе, в 485 г. до Р. Х. (*Lindblom. 1938*). На апокалиптический характер этих глав указывали мн. авторы. Как отмечал Дж. Александер, автор одного из первых комментариев на И. п. к., созданных в США, Евсевий и блж. Иероним интерпретировали гл. 24 как предсказание о конце мира. Хотя Лаут прямо не высказывал такого мнения, его оценка глав 24–27 указывала на эсхатологическое понимание этой перикопы (*Lowth R. Isaiah: A new transl. L., 1778. Vol. 1. P. 135*). Дум, для которого был очевиден поздний характер перикопы, писал, что это пророчество — «сплошная апокалиптика», и для понимания этого отрывка предлагал обратиться к Книгам пророков Даниила, Еноха и к Сивиллиным книгам (*Duhm. 1902. S. 143*). Наименование «Апокалипсис Исаии» в отношении Ис 24–27 стало общепринятым и еще недавно считалось общим местом библистики; об этом свидетельствуют, напр., работы Дж. Линдблома (*Lindblom. 1938*), В. Миллера (*Miller. 1976*), Д. Джонсона (*Johnson. 1988*). Датировку этой перикопы, которая в библейской критике со времен Эйхгорна не считалась созданной Исаией, варьировали от периода вавилонского изгнания (*Reuss E. Die Geschichte der heiligen Schriften AT. Braunschweig, 1881, 1890<sup>2</sup>*) до эпохи правления Иоанна Гиркана (*Duhm. 1892; Marti. 1900*). Авторство Исаии в отношении этих глав и соответственно их датировка VIII в. до Р. Х. отстаивались, напр., Э. Киссейном (*Kissane. 1941–1943*) и И. Кауфманом (*Kaufmann. 1960*). Иная линия интерпретации Ис 24–27, завоевывающая все больше сторонников, прослеживается в работах, подвергающих сомнению как единство этой перикопы, так и ее апокалиптический

характер. Внутреннее единство Ис 24–27 оспаривалось, напр., О. Айсфельдтом: «Главы 24–27 едва ли могут рассматриваться как сочинение, построенное по единому плану» (*Eissfeldt O. The OT. An Introd.* N. Y.; San Francisco; L., 1976<sup>2</sup>. P. 324). По мнению Э. Ценгера, эта часть И. п. к. распадается на 2 текстовых отрезка — 24. 1–23 и 25. 1 — 27. 13 (*Zenger E. e. a. Einleitung in das AT.* Stuttgart., 1995. P. 308). Р. Рендторфф писал, что эти главы не составляют лит. единства и могут быть названы «апокалиптическими» лишь с определенными допущениями (*Rendtorff R. Das Alte Testament: Eine Einführung.* Neukirchen-Vluyn, 1985<sup>2</sup>. S. 203); Ценгер отмечает, что наименование «Апокалипсис Исаии» многих «вводит в заблуждение» (*Zenger E. e. a. Einleitung in das AT.* P. 308).

**Повествование Ис 36–39.** Одна из главных проблем, занимавшая исследователей И. п. к., — это вопрос о том, как интерпретировать почти полную идентичность текста Ис 36–39 и текста 4 Цар 18. 13 — 20. 19. Витринга пришел к выводу, что первичным является повествовательный текст И. п. к., который был вставлен в 4-ю Книгу Царств. Гезениус в комментарии приводит детализированные доводы в пользу противоположного взгляда: первичным, по его мнению, является текст 4 Цар 18. 13 — 20. 19, а аналогичный текст, вошедший в И. п. к., — его поздняя переработка. Об этом говорит, напр., включение дополнительного текста — молитвы Езекии (Ис 37. 9–20), а также нек-рые сокращения и поправки в более поздней версии, вошедшей в И. п. к. Франц Делич, один из сторонников единства И. п. к., к-рый, правда, в итоге пришел к признанию Второисаии, отмечал важную объединяющую роль глав 36–39 для композиции всей книги.

В связи с Ис 36–39 возникает вопрос о том, какие цели преследовал автор или редактор И. п. к., включая этот текст в книгу. П. Акройд высказал предположение, что главы 36–39 были задуманы как предисловие к главам 40–55 или 40–66 (*Blenkinsopp. 2000. P. 47*). Мн. авторы указывали на роль этого отрывка как «моста» между 2 главными частями книги. Также предполагалось, что главы 36–39 стали ядром формирования всей книги (*Lanz. 2004*). По мнению Вермейлена, Ис 36–39 принадлежит тем авторам, ко-

торые создали одну из первых редакций И. п. к. во время правления царя Иосии, в кон. VII в. до Р. X. (*Jong. 2007. P. 8*).

**Тритоисаия (56–66).** Особая проблематика Ис 56–66 порождена исследованием Дума, который впервые предположил, что эти главы являются произведением одного автора, жившего незадолго до времени правления Неемии в Иерусалиме. В библейской критике после Дума выдвигались различные теории происхождения этих глав. Главным защитником теории Дума являлся К. Эллигер, к-рый отстаивал единство и независимость этого источника, в частности, на основе лингвистических данных, демонстрирующих особый характер Ис 56–66 (*Elliger. 1933*). П. Фольц пришел к выводу, что эта часть И. п. к. представляет собой сборник произведений разных авторов, живших от допленной эпохи до эллинистического периода (*Volz. 1932*). Нем. исследователь А. Пфайфер придерживался мнения, что эти главы написаны в кон. VI–V в. до Р. X. в Палестине. У. Маккаллоу пытался доказать, что Тритоисаия датируется 587–562 гг. до Р. X. Значительным вкладом в исследование этой проблемы являются работы П. Хансона, к-рый пришел к выводу, что главы 56–66 — документ периода первых попыток восстановления храма в Иерусалиме — между 538 (деятельность Шешбара) и 515 (деятельность Зоровавеля) гг. до Р. X. (*Hanson. 1995*). В целом разделение на главы 40–55 и 56–66 остается общепризнанным, но мало кто поддерживает идею единства или единого авторства глав 56–66. Лит.: **Комментарии и переводы:** *Vitringa C. Commentarius in Librum prophetiarum Jesaiae.* Herbomae Nassaviorum, 1715–1722. Leovardiae, 1724. Basel, 1732. Harlingen, 1734. 2 vol.; *Schröder N. W. Commentarius philologico-criticus de vestitu mulierum Hebraearum ad Jesaia.* 3. 16–24. Lugdini, 1745; *Döderlein J. Chr. Esaias: Ex recensione textus hebraei.* Altdorff, 1775, 1780<sup>2</sup>. Nürnberg, 1789<sup>2</sup>; *Hensler Chr. G. Jesaias: Neu Übers. mit Anm.* Hamburg, 1788; *Noyes G. A New Translation of the Hebrew Prophets.* Boston, 1843<sup>2</sup>. Vol. 1; *Alexander J. A. The Earlier Prophecies of Isaiah.* N. Y., 1846; *idem. The Later Prophecies of Isaiah.* N. Y., 1847; *Delitzsch F. Biblischer Commentar über den Prophet Jesaja.* Lpz., 1866, 1889<sup>2</sup>; *Duhm B. Das Buch Jesaja.* Gött., 1892, 1902<sup>2</sup>, 1922<sup>2</sup>; *Marti K. Das Buch Jesaja.* Tüb., 1900; *Torrey Ch. C. The Second Isaiah: A new interpr.* Edinb., 1928; *Volz P. Jesaja II.* Lpz., 1932; *Kissane E. J. The Book of Isaiah.* Dublin, 1941–1943. 2 vol.; *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah / Ed., transl., not., introd. and indexes.* M. Friedländer. N. Y., 1964; *Wildberger H. Jesaja.* Neukirchen-Vluyn, 1972.

1982. 3 Bde; *Kaiser O. Das Buch des Propheten Jesaja: Kap. 1–12.* Gött., 1981<sup>2</sup>. (ATD; 17); *idem. Der Prophet Jesaja: Kap. 13–39.* Gött., 1983<sup>2</sup>. (ATD; 18); *Watts J. D. W. Isaiah 1–33.* Waco (Tex.), 1985; *idem. Isaiah 34–66.* Waco (Tex.), 1987; *Hanson P. D. Isaiah 40–66.* Louisville, 1995; *Blenkinsopp J. Isaiah 1–39.* N. Y., 2000; *idem. Isaiah 40–55.* N. Y., 2002; *idem. Isaiah 56–66.* N. Y., 2003; **Монографии и статьи:** *Döderlein J. Chr. Fortsetzung der Anzeige von Lowth, Michaelis, Dathé und Koppe über den Esaias // Idem. Auserlesene Theologische Bibliothek.* Lpz., 1781. Bd. 1. Tl. 11. S. 805–842; *Paulus H. E. G. Philologischer Clavis über das AT für Schulen und Akademien: Jesaias.* Jena, 1793; *Budde K. Jesaja's Erleben: Eine gemeinverständliche Auslegung der Denkschrift des Propheten (Kap. 6. 1–9. 6).* Gotha, 1928; *Elliger K. Deuterjesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja.* Stuttg., 1933; *Rudolph W. Jesaja 24–27.* Stuttg., 1933; *Lindblom Chr. J. Die Jesaja-Apokalypse: Jes. 24–27.* Lund, 1938; *McCullough W. S. Re-Examination of Isaiah 56–66 // JBL.* 1948. Vol. 67. N 1. P. 27–36; *Burrows M., Trever J. C., Brownlee W. H. The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery.* New Haven, 1950–1951. 2 vol.; *Liebreich L. J. The Compilation of the Book of Isaiah // JQR.* N. S. 1956. Vol. 46. N 3. P. 259–277; Vol. 47. N 2. P. 114–138; *Kaufmann Y. The Religion of Israel from Its Beginnings to the Babylonian Exile.* Chicago, 1960; *Möller H. Hernann von der Harldt (1660–1746) als Alttestamentler: Diss.* [Lpz.], 1962; *Cross F. M. e. a. Scrolls from Qumran Cave I: The Great Isaiah Scroll, The Order of the Community, The Peshet to Habbakuk.* Jerusalem, 1972; *Lack R. La symbolique du livre d'Isaïe.* R., 1973; *Hanson P. D. The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology.* Phil., 1975, 1979<sup>2</sup>; *Millar W. R. Isaiah 24–27 and the Origin of the Apocalyptic.* Missoula, 1976; *Barth H. Die Jesaja-Worte in der Josiazeit: Israel u. Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation d. Jesajaüberlieferung.* Neukirchen-Vluyn, 1977; *Vermeulen J. Du prophète Isaïe à l'apocalyptique.* P., 1977–1978. 2 t.; *Clements R. E. Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study of the Interpretation of Prophecy in the OT.* Sheffield, 1980; *Kooij A., van der. Die alten Textzeugen des Jesajabuches.* Freiburg; Gött., 1981; *Johnson D. G. From Chaos to Restoration: An Integrative Reading of Isaiah 24–27.* Sheffield, 1988; *Sweeney M. A. Isaiah 1–4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition.* B.; N. Y., 1988; *Albertz R. Das Deuterjesaja-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie // Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte / Hrsg. E. Blum e. a. Neukirchen-Vluyn, 1990. S. 241–256; Brock S. P., ed. The OT in Syriac.* Leiden, 1993. Pt. 3. 1: Isaiah; *Carr D. Reaching for Unity in Isaiah // JSOT.* 1993. Vol. 18(57). P. 61–80; *Mulzer M. Döderlein und Deuterjesaja // BN.* 1993. Bd. 66. S. 15–22; *Tomasino A. J. Isaiah 1. 1–2. 4 and 63–66, and the Composition of the Isaianic Corpus // JSOT.* 1993. Vol. 18(57). P. 81–98; *Kaiser O. Grundriss der Einleitung in die kanonischen u. deuterokanonischen Schriften des AT.* Gütersloh, 1994. Bd. 2; *Smith P. A. Rhetoric and Redaction in Tritojesaja: The Structure, Growth, and Authorship of Isaiah 56–66.* Leiden, 1995; *Родэ А. Повествования о пророках.* М.: Иерусалим, 1997; *Becker U. Jesaja — von der Botschaft zum Buch.* Gött., 1997; *Bosshard-Nepustil E. Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Freiburg; Gött., 1997; *Gelston A. Was the Peshitta of Isaiah of Christian Origin? // Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an*

Interpretive Tradition / Ed. C. C. Broyles, C. A. Evans. Leiden; N. Y., 1997. Vol. 2. P. 563–582; *Jor. E.* The Text of Isaiah at Qumran // *Ibid.* P. 491–511; *Berges U.* Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt. Freiburg, 1998; *Qimron E., Parry D. W.* The Great Isaiah Scroll (1QIsa<sup>a</sup>): A new ed. Leiden, 1999; *Weitzman M. P.* The Syriac Version of the OT. An Introd. Camb., 1999; *Köckert M., Becker U., Barthel J.* Das Problem des historischen Jesaja // *Prophetie in Israel: Beiträge des Symp. «Das AT u. die Kultur der Moderne»* anlässlich des 100. Geburtstags G. von Rads / Hrsg. I. Fischer e. a. Münster, 2003. S. 105–136; *Lanz E.* Der ungeteilte Jesaja: Neues Licht auf eine alte Streitfrage. Wuppertal, 2004; *Wagner Th.* Jesaja-Denkschrift. [Oct. 2006] // [www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon](http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon) [Электр. ресурс]; *Jong M. J. de.* Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets: A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies. Leiden; Boston, 2007; *Troxel R. L.* LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. Leiden, 2008; *Flinn P. W., Ulrich E. Ch.* Qumran Cave 1. II: The Isaiah Scrolls. Oxf., 2009. 2 pt. (DJD; 32).

А. К. Лявданский

**И. п. к. в русской дореволюционной библеистике.** В работах дореволюционных правосл. библеистов подробно рассматривалась исагогическая и экзегетическая проблематика книги.

**Исагогические проблемы.** Библейские исследования в дореволюционной России неотделимы от состояния библеистики на Западе. Первая реакция правосл. рус. церковного сознания на выводы зап. критической школы проявилась в синодальном разбирательстве т. п. дела проф. СПбДА прот. Г. П. Павского (1841–1844). «Дело прот. Г. П. Павского» возникло в связи с его переводом ВЗ на рус. язык. Этот перевод (учебный по своей цели) содержал краткие смысловые, исторические и филологические комментарии. Он стал основанием для обвинения прот. Г. Павского в неправославии. Особое внимание Синодальной комиссии вызвали комментарии Павского на И. п. к.

Главной целью Павского было выяснение исторического контекста пророческих речений и восстановление их хронологической последовательности. Так, слова Ис 7. 14 рассматривались в связи с осадой Иерусалима объединенной коалицией израильских и сирийских войск, датируемой им 743 г. до Р. X. В тексте перевода был изменен традиционный порядок глав, так что И. п. к. начиналась с 6-й главы (призвание пророка). Каждая из глав имела свою датировку. При этом в сводной хронологической таблице для глав 40–66 и ряда других значились 540 г.

до Р. X. В этом он следовал выводам, сделанным в то время зап. библейской наукой. Фактически он стоял на позициях современной ему протестант. критической библеистики.

В связи с серьезностью церковных санкций (ссылка в мон-рь) Павский был вынужден отречься от сделанных им выводов. В частности, в ответе по поводу поздних датировок глав 40–66 он объяснял, что имел в виду время исполнения пророчеств, а не произведения их. Т. о., проблема авторства и целостности книги фактически не затрагивалась. Формально обвинения с прот. Г. Павского были сняты, но вопрос о чистосердечности его ответов остался (недоверие по этому поводу высказывали еп. Чигиринский *Варлаам (Успенский)* (см.: *Чистович.* 1899. С. 201), прот. Георгий *Флоровский (Флоровский)*. 1937. С. 194–195).

«Дело прот. Г. П. Павского» представляется типичным для ситуации рус. правосл. дореволюционной библеистики, для к-рой были характерны либо замалчивание выводов западных историко-критических исследований, либо попытки их опровержения с позиции традиционных представлений, базировавшихся на апологетической т. зр. Проф. П. А. Юнгеров подчеркивал, что «отрицательное решение вопроса об этих книгах (Пятикнижие, Исаии, Даниила, Иеремии, Захарии, Екклесиаста) имеет в виду поколебать исторический авторитет и божественное происхождение всех Священных ветхозаветных писаний и ветхозаветной священной истории по изъяснению ее в Новом Завете и христианской богословской письменности. Апология, с указанной стороны, ветхозаветных писаний является, таким образом, апологией и христианского учения» (Юнгеров. 2003. С. 13).

Аутентичность и авторское единство И. п. к. в заочной полемике с протестант. библеистами критической школы отстаивали А. М. Бухарев (1864), иером. *Фаддей (Успенский)* в монографии, являющейся его магист. диссертацией (1901), Юнгеров (различные труды) и др.

«Дело прот. Г. П. Павского» нашло отображение в полемике, возникшей между архим. Фаддеем и проф. В. Н. Мышцыным. Архим. Фаддей в отклике на статью Мышцына «Раб Иеговы (Ис 40–66)» упрекал автора в том, что он «называет писателя Ис 40–66 глав вообще пророком,

и нигде не называет Исаею» (*Фаддей (Успенский)*. 1905. С. 450). И хотя Мышцын отмежевывался от подозрений в отрицании им авторской целостности И. п. к., он категорично заявлял о возможности признания 2 богодухновенных авторов одной священной книги (*Мышцын В. Н.* Ответ архим. Фаддею // БВ. 1905. Т. 3. № 11. С. 458–462). О научной ценности труда тогда еще иером. Фаддея (1901) он отзывался достаточно резко: «Если Вы думаете, что их (оснований сомневаться в авторском единстве И. п. к. — *Авт.*) не стало с появлением Вашей книги, то я могу лишь советовать Вам быть поскромнее» (Там же. С. 459).

Уже в кон. XIX — нач. XX в. позиция, которую защищал архим. Фаддей и др. близкие ему по воззрениям исследователи, и привносимая ими аргументация были устаревшими. Актовая речь А. В. Карташёва в Православном богословском ин-те прп. Сергия Радонежского в Париже в 1944 г. дает основание полагать, что будущее рус. библейской школы было бы неразрывно связано с совр. научными методами. Так, Карташёв разделял выводы о принадлежности пророческих речений в И. п. к. различным пророкам, жившим в разные эпохи (*Карташев.* 1947. С. 26–30, 36).

Среди бесспорных научных достижений отечественной дореволюционной библеистики — исследования проф. И. Е. Евсеева, которому удалось выделить в слав. тексте И. п. к. (1897) 2 разных перевода книги: паремийный и толковый. Первый он считал кирилло-мефодиевским, 2-й — болгарским, сделанным в эпоху царя Симеона. Евсеев пытался применить новую тогда теорию П. А. де Лагарда о редакциях LXX к анализу слав. текста И. п. к. Болг. перевод он отождествил с редакцией Исихия, кирилло-мефодиевский — с редакцией Лукиана. В наст. время выводы Евсеева не находят подтверждения (*Алексеев А. А.* Текстология слав. Библии. СПб., 1999. С. 121).

**Экзегезис.** Подробный экзегетический комментарий на И. п. к. представлен в «Священной летописи» Г. К. Властова (1898. Т. 5. Ч. 1–2), в толкованиях под ред. И. С. Якимова в рамках проекта ветхозаветного комментария, к-рый составлялся при СПбДА (1883–1895), в «Толковой Библии» под ред. А. П. Лопухина (1908. Т. 5. С. 714 и др.). Основная проблема, с к-рой столкнулась

церковная экзегеза в XIX — нач. XX в., как и в случае с исагогикой, была связана со становлением историко-критического метода. Применение этого метода требовало от исследователя определения смысла, к-рый текст имел в исторических условиях его создания, т. е. того значения, к-рое вкладывал автор, обращаясь к своим современникам. Такой подход обуславливал новое прочтение мн. библейских текстов, к-рое вступало в конфликт с устоявшимися, традиц. взглядами. Наглядно эта ситуация проявилась в «деле прот. Г. П. Павского». В комментарии на провозвестие Исаии о рождении Емануила (Ис 7. 14) Павский указал, что текст гл. 7 предполагает это рождение в самое ближайшее время. В историко-экзегетическом экскурсе, составленном Павским, был представлен исторический фон произнесения этого пророчества. В объяснении Синодальной комиссии Павский указывал, что только в этом он и видел свою задачу как экзегета (*Чистович*. 1899. С. 166).

Вопрос о возможности многопланового смысла в библейском тексте так и не был удовлетворительно решен отечественной экзегезой, он недостаточен освящен в комментариях на И. п. к., появившихся в кон. XIX — нач. XX в. Так, А. И. Покровский полемизирует с Якимовым, рассматривавшим исполнение пророчества Ис 7. 14 в ближайшее время к его произнесению. Для Покровского слова Исаии относятся исключительно к буд. Мессии, Иисусу Христу (*Лопухин*. Толковая Библия. 1908. Т. 5. С. 283–284).

Лит.: Изъяснение 53 гл. пророчества Исаии об Иисусе Христе // ХЧ. 1832. Ч. 46. С. 316–367; *Терновский А. С.* Рассуждение о том, что Емануил, о к-ром говорит прор. Исаия в гл. VII ст. 14, есть Мессия Иисус. М., 1836; *Богословский-Платонов И. М.*, прот. Изъяснение пророчества Исаии об избранном Отроке Иеговы // ПрТСО. 1850. Ч. 9. С. 400–432; *Бухарев А. М.* О второй части кн. св. прор. Исаии // Там же. С. 79–131; он же. О подлинности и целостности св. книг пророков: Исаии, Иеремии, Иезекииля и Даниила. М., 1864; он же. Св. прор. Исаия: Очерк его времени, пророческое служение и книга. М., 1864; *Елеонский Н. А.*, прот. Пророчество Исаии о Вавилоне // ЧОЛДП. 1878. Т. 1. № 3. С. 347–359; *Орфанитский И.* Пророчество Исаии о страданиях и прославлении Раба Иеговы (52. 13–53. 12) // ХЧ. 1881. Ч. 2. № 11/12. С. 599–682; Толкование на книгу св. прор. Исаии: Гл. 1–46 / Ред.: И. С. Якимов. СПб., 1883–1895. 4 т.; *Есеевий (Никольский), митр.* Предсказание прор. Исаии о Деве и Емануиле // ЧОЛДП. 1885. № 1. Отд. 1. С. 1–9; № 3/4. С. 195–287; № 12. С. 527–617; *Юнгеров П. А.* Жизнь прор. Исаии и совр. ему полит. состояние царств

языческих и иудейского // ПС. 1885. Ч. 2. № 7. С. 381–408; он же. История вопроса о подлинности кн. прор. Исаии // Там же. 1886. Ч. 1. № 1. С. 32–44; он же. Подлинность кн. прор. Исаии: Ис 21. 1–10, гл. 24–27, 34–36, 40–66 // Там же. Ч. 2. С. 119–124, 231–241, 355–367; Ч. 3. С. 3–32; 1887. Ч. 1. С. 3–25, 267–278, 408–418; Ч. 2. С. 29–45, 137–166; он же. Введение в Ветхий Завет. Каз., 1910<sup>2</sup>. М., 2003. Кн. 2: Частное историко-крит. введение в св.ц. ветхозаветные книги; *Петр (Екатериновский), еп.* Объяснение книги св. прор. Исаии в рус. переводе. М., 1887. 2 т.; *Троицкий Н. И.* Книга прор. Исаии: Последовательное изъяснение слав. текста. Тула, 1889–1897. 4 вып.; *Виссарион (Нечаев), еп.* Толкование на паремии из кн. прор. Исаии. М., 1890; *Афанасьев Д. П.* Толкование на кн. прор. Исаии с введением к изъяснительному чтению пророческих книг ВЗ. Ставрополь, 1893; *Есеев И. Е.* Книга прор. Исаии в древнеслав. переводе. СПб., 1897. 2 ч.; *Властов Г. К.* Свящ. летопись первых времен мира и человечества. СПб., 1898. Т. 5: Пророк Исаия: Вступление и толкование. 2 ч.; *Чистович И. А.* История перевода Библии на рус. язык. СПб., 1899<sup>2</sup>. М., 1997; *Михаил (Лузин), еп.* Библейская наука. Тула, 1901. Кн. 6: Св. прор. Исаия и книга его пророчеств; *Фаддей (Успенский), еп.* Единство книги прор. Исаии. Серг. П., 1901; он же. По поводу ст. «Раб Иеговы (Ис 40–66)» в «БВ» за июнь–авг. 1905 г. // БВ. 1905. Т. 3. № 11. С. 449–457; *Тригорьев И. Ф.* Пророчества Исаии о Мессии и Его Царстве: Библейско-экзегет. иссл. Каз., 1902; *Корсунский И. Н.* Как понимать изречение Ис 26. 15 «приложи им зла, Господи, приложи зла славным земли», читаемое на великопостной утрене? // БВ. 1902. Т. 3. № 11. С. 359–464; *Мышцын В. Н.* Раб Иеговы (Ис 40–66) // Там же. 1905. № 7/8. С. 425–435; *Воллин А. К.* Мессия по изображению прор. Исаии: Опыт библ.-богосл. и крит.-экзегет. иссл. пророчеств Исаии о лице Мессии. К., 1908; *Покровский А. И.* Книга прор. Исаии // *Лопухин*. Толковая Библия. 1908. Т. 5. С. 234–548; Книга прор. Исаии в рус. переводе с греч. текста LXX / Введ. и примеч.: П. А. Юнгеров. Каз., 1909; *Зыков В. И., св.ц.* Смысл слов прор. Исаии «приложи им зла, Господи, приложи зла славным земли» // ХЧ. 1910. № 4. С. 552–562; *Введенский А., св.ц.* К кому относится пророчество Исаии о рождении Емануила // ТКДА. 1913. № 2. С. 185–212; *Муретов М. Д.* Раб Божий: Ис 52. 13–53. 12 // БВ. 1917. № 2/3. С. 355–374; *Петровский А. В.*, прот. Прежнее (решонот) и новое (хаданот) второй части кн. прор. Исаии // ХЧ. 1917. № 7/12. С. 342–361; *Флоровский Г.*, прот. Пути рус. богословия. П., 1937; *Карташев А. В.* Ветхозаветная библейская критика. П., 1947; *Юревич Д.*, прот. Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб., 2004.

**Б. А. Тихомиров**

**И. п. к. в богослужении.** Есть основания полагать, что эта книга начала использоваться в христианском богослужении весьма рано. В древнем иерусалимском Лекционарии V–VIII вв., сохранившемся в арм. (см.: *Renoux*. Lectionnaire arménien.) и груз. (см.: *Tarchnischvili*. Grande Lectionnaire) переводах, в большом количестве зафиксированы чтения из И. п. к. на праздники Богоявления (8 янв.) и Рождества Христова (25 дек.). Для неподвижного годо-

вого богослужебного цикла также указаны чтения из И. п. к. на Сретение Господне (2 февр.), на Благовещение Пресв. Богородицы (25 марта), на Рождество Пресв. Богородицы (8 сент.), на новолетие (1 сент.), в дни памяти архидиака. первомч. Стефана (22 янв.), 40 мучеников Севастийских (9 марта), прор. Исаии и др. В подвижном богослужебном круге И. п. к. читалась как в будни, так и в воскресные дни *Великого поста*, в особенности в Неделю ваий, в Великие четверг, пятницу и субботу; известно чтение из И. п. к. на Пятидесятницу. С отрывка Ис 1. 16–20 в 5-й понедельник Великого поста начинался цикл чтений для оглашенных.

В кафедральном богослужении К-поля IX–XI вв. (см.: *Mateos*. Turpison) паремии из И. п. к. читались на торжественном богослужении Рождества Христова и Богоявления, на вечерне Крестовоздвижения (14 сент.), в будние дни 6 седмиц Великого поста на *тритекти* (в совр. богослужении — на 6-м часе), в Великие четверг, пятницу и субботу, на Вознесение Господне и в Неделю всех святых. Большинство перикоп отличается от известных для аналогичных дней по иерусалимскому Лекционарию.

В совр. богослужении, в целом унаследовавшем к-польскую лекционную систему, И. п. к. также читается в качестве паремии на Сретение Господне, Преполование Пятидесятницы, в дни памяти Иоанна Предтечи (24 февр., 25 мая, 24 июня, 29 авг.) и нек-рых мучеников (13 дек., 9 марта, 27 июля), на Собор архистратига Михаила (8 нояб.).

**Е. Е. Макаров**

**ИСА́ИЯ** [евр. יְשַׁעְיָהוּ, *yəša‘ yāhū*], ветхозаветный пророк (пам. 9 мая), согласно традиции, автор названной его именем книги (см. *Исаии пророка книга*). Род. в Иерусалиме ок. 765 г. до Р. Х.

**Библейское и апокрифическое предания об И. Время служения.** Видение И. в храме, когда Господь призвал его на служение, по словам самого пророка, произошло в год смерти царя *Озии* (Ис 6. 1). И. проповедовал, как следует из свидетельства Книги прор. Исаии (Ис 6. 1; 7. 1–9; 14. 28; 20. 1; 36–39), во время правления иудейских царей *Озии*, *Иоафама*, *Ахаза* и *Езекиа* (Ис 1. 1). При переводе указанного в Ис 6. 1



Прор. Исаия.  
Мозаика кафедрального собора Неа Мони  
на Хиосе. 1042–1056 гг.

года смерти Озии (года призвания пророка) на современное летосчисление время служения пророка (по причине разногласий данных о правлении царей Израиля и Иудеи в 3–4-й книгах Царств) приходится на период с 747/6 до 735/4 г. до Р. Х. (более вероятно — между 740/39 и 735/4) (*Kaiser O. Jesaja/Jesajabuch // TRE. 1987. Bd. 16. S. 636–658*).

В 7-й гл. книги говорится, что пророк выступил на проповедь во время т. н. сирийско-эфраимитской войны. Ход и цели этой войны остаются во многом неизвестными, т. к. сообщения о ней в основном отражают богословское осмысление этих событий (4 Цар 15. 37; Ис 7; 4 Цар 16; 2 Пар 28; Ис 8; Ос 5. 8–7. 16). Ассир. держава стремилась в эти годы к мировому господству. Египет, пытаясь остановить ее продвижение, втягивал в борьбу с ней гос-ва Сирии и Палестины. И. был последовательным противником участия Иудеи в этой борьбе и призывал царей сосредоточиться на религиозно-общественных преобразованиях. Когда Дамаск и Самария пошли войной на Иерусалим, чтобы принудить его к вступлению в антиассир. коалицию, И. изрек перед царем Ахазом (735–715) 1-е мессианское пророчество (Ис 7; 1-е мессианское пророчество (Ис 7; ок. 734 г.). Но Ахаз, вместо того что-

бы положиться на помощь Божию, как советовал пророк, вступил в союз с ассирийцами, которые осадили Дамаск и вторглись в Галилею. После войны Иудейское царство попало под власть Ассирии, Северное царство потеряло значительную часть территории, сократилось до границ колена *Ефрема*, Дамаск также был разрушен. Война закончилась не ранее завоевания Дамаска Тиглатпаласаром III в 732 г. (см. также в ст. *Израиль древний*). Приблизительно в это время И. записал 2-е мессианское пророчество — о чудесном Младенце, Который принесет мир на землю (Ис 9. 2–7). Т. к. в Ис 28. 1–4 предсказано завоевание Самарии, к-рая пала после 4-летней осады войсками Салманасара V (723/2), И. должен был продолжать служение с 732 по 722 г. В Ис 20. 1–6 говорится о слове Господа к И. в связи с антиассирийским восстанием в Ашдод против Саргона II, пославшего на подавление бунта военачальника в 713–711 гг.

После падения Самарии колена Ефрема перестало существовать как самостоятельное царство; события священной истории сосредоточиваются в Иудее, находящейся под контролем Ассирии. При дворе благочестивого царя Езекии (715–687) влияние И. возросло.

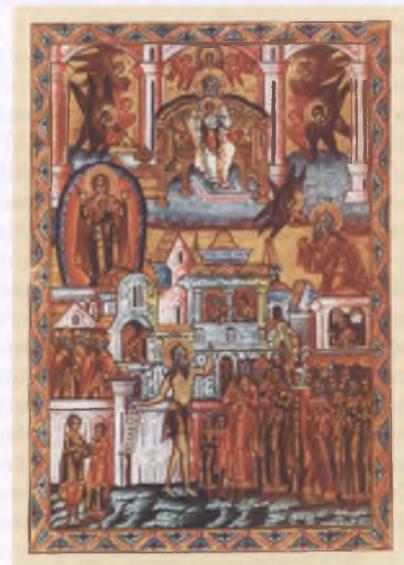
В 705 г. умер ассирийский царь Саргон II и власть перешла к *Синаххерибу* (705–681). Предсказанный в Ис 36–37 поход Синаххериба против Иудеи лишил Езекию возможности поддержать южносирийское восстание 703–701 гг. против Ассирии. Упомянутое в Ис 39. 1–8 посольство вавилонского царя Меродаха Валадана датируют либо 713–711 гг., либо, что менее вероятно, 703 г. (*Kaiser. Jesaja/Jesajabuch // TRE. 1987. Bd. 16. S. 636*).

Влияние И. при дворе стремилось ослабить партия «князей» во главе с царедворцем Севной. Эфиоп. царь Шабака, правивший в Египте (XXV (Нубийская) династия), был встречен мирной политикой Езекии и сумел настроить «князей» на войну против Ассирии. Узнав об этом, И. вышел на улицу, изображая пленного раба. Он предсказывал неминуемый крах всех политических сделок. Но в конце концов Севна сумел добиться своего.

Синаххериб легко расправился с противниками и осадил Иерусалим (701). Езекиа смог спастись, лишь заплатив огромную контрибуцию.

Возможно, в это время пророк произнес знаменитую обличительную речь, к-рой открывается его книга (Ис 1. 2–3). Раскаившийся Езекиа тяжело заболел, но был исцелен по молитве пророка.

Во 2-й осаде Иерусалима ассирийцами (4 Цар 18. 17; Ис 36. 1–2) Езекиа был неповинен, поэтому И. не обличал его, а предрек поражение завоевателям. Это произошло ок. 690 г. Только чудо спасло город. Царь и пророк скончались после этих событий. Предание утверждает, что И. дожил до правления нечестивого Манассии (696–641) и принял муче-



Обличительная речь  
и видение прор. Исаии.  
Миниатюра из Книги пророков  
с толкованием. 1888 г.  
(РГБ. Ф. 242. № 187. Л. 8 об.)

ническую смерть. 3-е мессианское пророчество (Ис 11. 1–9) И. записал, вероятно, незадолго до смерти.

**О жизни пророка** из его книги известно очень мало. В традиции стало общим местом отождествлять его отца с прор. Амосом, но совр. исследователи в своем большинстве не видят оснований для этого. Из того, что свидетелем символического действия И. мог быть иерусалимский первосвященник Урия (Ис 8. 2; 4 Цар 16. 10), делают вывод, что И. принадлежал к иерусалимской аристократии. Согласно Ис 7. 1–9, И. имел доступ к царю, Езекиа обращался к нему в опасный момент осады Иерусалима в 701 г. (4 Цар 19. 1–5; ср.: Ис 37. 1–4) и был исцелен по молитве пророка (4 Цар 20. 7; Ис 38. 21). Вывод об очень тесной связи пророка с царским двором нек-рые

исследователи делают на основании указаний о присутствии филистимских (Ис 14. 32а) и эфиоп. торговцев (Ис 18. 2) в Иерусалиме, а также об иудейском посольстве в Египет (Ис 30. 1–2, 7; 31. 1).

До 732 г. у И. родились 2 сына, к-рым пророк дал символические имена Шеар-ясув («остаток, который вернется» — Ис 7. 3) и Магер-шелал-хаш-баз («спешит грабеж, ускоряет добыча» — Ис 8. 3), предрекая первым именем, видимо, закат могущества иудейского народа, а вторым — завоевание Дамаска и Израиля ассирийским царем. Мать Магер-шелал-хаш-баз в Ис 8. 3 также названа пророчицей.

Согласно Ис 8. 1–2 и 30. 8, И. умел писать, что предполагает получение соответствующего образования («премудрости»; ср.: Ис 14. 24–27; 17. 12–17; 28. 23–29). Текст Ис 18. 1–2 и 30. 4 свидетельствует о знаниях пророка о др. народах и об их землях.

**Мученичество.** После завершения ассир. кризиса 701 г. в книге пророка больше ничего не говорится о его служении. Более позднее предание сообщает, что И. принял мученическую смерть при царе Манассии, вступившем на трон в 696 г.

Христианский апокриф «Вознесение Исаии» (см. «Исаии пророка



Мученичество прор. Исаии.  
Миниатюра из «Speculum humanae  
Salvationis». Ок. 1450 г.  
(Музей Меерманов в Гааге.  
10 В 34. Fol. 24r)

ка Вознесение») содержит краткий рассказ о преследовании и казни И. царем Манассией. После работ К. Ф. А. Дилльмана (*Dillmann A., ed. Ascensio Isaiae, aethiopice et latine. Lipsiae, 1877*) и Р. Чарлза (*Charles R. H., ed. The Ascension of Isaiah: Transl. from the Ethiopic Version, which, together*

with the New Greek Fragment, the Latin Versions and the Latin Transl. of the Slavonic, is here Published in Full. L., 1900) (ср. также: *Knibb M. A. Martyrdom and Ascension of Isaiah // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. Garden City (N. Y.), 1985. Vol. 2. P. 143–149*) этот рассказ исследователи рассматривают как изначальный иудейский документ, легко выделяемый из его совр. контекста (ср.: *Charles R. H. The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT in English. Oxf., 1913. Vol. 2. P. 155–162; Caquot A. Martyre d'Isaïe // La Bible: Ecrits intertestamentaires / Ed. A. Dupont-Sommer, M. Philonenko. P., 1987. P. 1017–1033*).

В апокрифе говорится, как в присутствии царя Езекии и молодого Манассии И. предрекает свою мученическую кончину в правление последнего. Когда к власти приходит Манассия, пророк бежит в Вифлеем, а затем на гору в пустыне. Место, где он скрывался, царю выдает лже-пророк Белкира (иногда в традиции имя передается иначе: Велиар, Белхира и др.— см. в ст. «Исаии пророка Вознесение»), к-рый обвиняет И. в измене (пророк предсказывал беды Иерусалиму, сравнивая его с Содомом (ср.: Ис 1. 7–10)) и в богохульстве (противоречил самому Моисею, утверждая, что видел Бога, но остался жив (ср.: Исх 33. 20; Ис 6. 5)). Манассия приказал посадить И. в темницу и перепилить его деревянной пилой. И. принимает мученическую кончину. Помимо изложения обстоятельств смерти пророка в апокрифе рассказано о вознесении И. на небеса и получении им откровения (см. «Исаии пророка Вознесение»). О мученичестве И. также известно из апокрифа «Жизнеописание пророков» (*Vitae prophetarum. 1. 1*).

Раннехрист. авторы были знакомы с этой традицией. В НЗ она, возможно, отражена уже в Евр 11. 37. О смерти И. говорит мч. Иустин Философ (*Iust. Martyr. Dial. 120. 5*), упоминает Тертуллиан (*Tertull. Adv. gnost. 8. 3*), к-рый видит в пророке, не прекратившем проповедь даже во время страшной казни, пример терпения (*Idem. De patient. 14. 1*; ср.: *Asc. Is. 5. 14*). Согласно Оригену (*Orig. In Is. 1. 5*), иудеи предали И. страшной казни, потому что он, по их убеждению, отклонился от закона. *Коммодан* (III в.) считает, что в гибели пророка виновен царь Манассия либо иудейский народ (*Commod. Carmen*



Мученичество прор. Исаии.  
Миниатюра из Библии. 1372 г.  
(Музей Меерманов в Гааге.  
10 В 23. Fol. 355v)

apoc. 221. 513–514) (так же считает Лактанций — *Lact. Div. inst. IV 11. 12*). *Потамий*, еп. Лиссабона (IV в. по Р. X.), составил на основе апокрифа «Трактат о мученичестве прор. Исаии» (PL. 8. Col. 1415–1416; CCSL. 69. P. 197–203). *Пруденций* подчеркивает, что жизнь и мученичество пророка — пример для христиана (*Prudent. Perist. 5. 524, 529*). Для свт. *Илария* Пиктавийского (*Hilar. Pict. Contr. Const. 4 // SC. 334. P. 174*) и свт. *Амвросия* Медиоланского (*Ambros. Mediol. In Luc. 9. 25*; ср.: *Idem. In Ps. 118. 3*) это пример мужества. Блж. Иероним, к-рый, видимо, знал апокриф, доверяет иудейскому преданию (*traditio certissima*; ср.: *Hieron. In Is. XV 57. 1–2*); И. предрек свою мученическую кончину от Манассии (*Ibidem*) и был казнен, потому что сравнивал иудеев с князьями содомскими и народом гоморрским и утверждал, что видел Бога (*Ibid. I 1. 10; Idem. Ep. 18A, 13*; ср.: *Asc. Is. 1. 9; 3. 8–10*). О мученичестве И. при Манассии говорит также блж. *Феодорит* Кирский (*Theodoret. Quaest. in Regn. IV. 54*).

К. В. Неклюдов

**Почитание И. В христианской традиции.** Древнейшее упоминание о месте захоронения И. содержится в Бурдигальском итинерарии 333 г., согласно которому гробница пророка находилась в Иосафатовой (Кедронской) долине: «Невдалеке отсюда, как бы на вержение камня, находятся два памятника дивной красоты, в одном, который действительно вытесан из одного камня, положен Исаия пророк, в другом же

Езекия, царь Иудеев» (*Itinerarium Burdigalense* // CSSL; 175. P. 17–18 (рус. пер.: Бордосский путник 333 г. // ППС. 1882. Т. 1. Вып. 2(2). С. 30)). В настоящее время эти гробницы связывают с именами прор. Захарии и Авессалома. Данное известие дополняют сведения, содержащиеся в сочинениях о ветхозаветных пророках, которые приписываются свт. Епифанию Кипрскому и сщмч. Дорофею Тирскому, — «О жизни и смерти пророков» (*De prophetarum vita et obitu* — СРГ, N 3777–3778; в 2 редакциях) и «Жития пророков» (*Prophetarum vitae* — ВHG, N 1586), где говорится, что И., распиленный на 2 части царем Манассией, был погребен под дубом у источника *Ен-Розел* (на юго-вост. окраине Иерусалима, немного южнее соединения *Еннормовой долины* с Кедроном), а затем его тело было перезахоронено в благодарность за чудо изведения пророком воды в Силоаме недалеко от этого источника, близ царских гробниц и позади могил священнослужителей (к югу от Иерусалима) (*Vitae prophetarum*. Lpz., 1907. P. 8–9, 40–43, 60–61). Эти сведения были включены в «Пасхальную хронику» (*Chron. Pasch.* Vol. 1. P. 290–292), в визант. Синаксари (Синаксарь К-польской ц., кон. X в. — SynCP. Col. 665–667; Минологий имп. Василия II, кон. X — нач. XI в. — PG. 117. Col. 444) и во вторичную версию «Греческой легенды» И. (Paris. gr. 1534, XI–XII вв.), где они следуют за основной частью, которая представляет собой сокращенную переработку апокрифического «Вознесения пророка Исаии» (ВHG, N 958).

Арм. автор VII — нач. VIII в. Анастас Вардапет упоминает о монастыре Норавапк, который «находится около могилы пророка Исаии, в той же стороне, где Масличная гора» (*Тер-Мкртчян Л. Х.* Армянские источники о Палестине V–XVIII вв. М., 1991. С. 94).

Тем не менее о могиле И. существовали и др. предания, зафиксированные паломниками. Так, Антонин из Плаценции (70-е гг. VI в.) указывает «место, где Исаия распилен пилюю и почивает» вблизи Елевферополя (*Anon. Placent. Itinerarium*. 32 // CSSL; 175. P. 145 (рус. пер.: Путник *Анонима* из Плаценции кон. VI в. / Изд., пер. и объяснил: И. В. Помяловский // ППС. 1895. Т. 13. Вып. 3(39). С. 41)). Неизвестно, в какое время и при каких обстоятельствах

мощи И. оказались в Панеаде (Кесарии Филипповой), откуда они в сер. V в. были перенесены в К-поль, в ц. св. Лаврентия. Перенесение мощей И. в К-поль состоялось, согласно «Историческому синопсису» Георгия Кедрина, на 35-м году правления имп. Феодосия II Младшего (*Cedrenus. Comp. hist.* Vol. 1. P. 600), т. е. в 442/3 г. В «Хронике» Георгия Амартола это событие относится к правлению имп. Маркиана (*Georg. Mon. Chron.* // PG. 110. Col. 756). В отличие от хроник «Описание Константинополя» Псевдо-Кодина сообщает о перенесении мощей не из Панеады, а из Иерусалима (*Patria CP.* Т. 2. P. 241). Этот источник приписывает постройку к-польских храмов св. Лаврентия и прор. Исаии супругам Маркиану (450–457) и Пульхерии (450–453) (*Ibid.* P. 241). «Аноним Меркати» называет эти церкви стоящими вместе и говорит, что в ц. прор. Исаии «внутри алтаря лежит половина его тела» (Описание святынь К-поля в лат. рукописи XII в. / Пер.: Л. К. Масиель Санчес // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 451). Антоний Новгородец ок. 1200 г. сообщает, что мощи пророка находились в посвященной ему церкви под престолом («под трапезою лежит» — Книга Паломник. С. 28). Здесь от мощей И. происходили чудеса (ВHG, N 958f). Как подметили византилисты, эта святыня пользовалась почитанием в различных слоях общества (*Kfajzhdan/A. e. a. Isaiiah* // ODB. Vol. 2. P. 1013): среди исцеленных названы протоспафарий Михаил и Константин, знатная дама Евпраксия, мон. Георгий, меняла Николай, виноградарь Константин, рыбак Иоанн. Описания 19 исцелений внесены в Минологий за май Bodl. Varoc. 240, XII в. (*Delehaye H.* Synaxarium et Miracula S. Isaiiae prophetae // AnBoll. 1924. Vol. 42. P. 257–265). К мощам И. приезжали из провинции (напр., из Фракии и из Пафлагонии). Особенностью кратких синаксарных житий является ошибочное наименование И. дядей царя Манассии (SynCP. Col. 665; PG. 117. Col. 444). В Императорском Минологии содержится Похвала И., приписываемая свт. Иоанну Златоусту (ВHG, N 958g). Древнейшим из агиографических сочинений на лат. языке, посвященных И., является составленный Потамием, еп. Лиссабонским, в сер. IV в. с опорой на апокрифическое «Вознесение про-

рока Исаии» «Трактат о мученичестве пророка Исаии» (PL. 8. Col. 1415–1416; CSSL. 69. P. 197–203).

Часть честной главы И. хранится в мон-ре Хиландар на Афоне; по сведениям, собранным болландистами, частицы мощей И. находились в кафедральном соборе в Бриндизи, в ц. св. Герона в Кельне, в мон-ре Санто-Стефано и ц. Сан-Джованни ин Монте в Болонье.

Память И. праздновалась в Византии 9 мая. В этот день, согласно Типикону Великой ц. (*Mateos.* Турисоп. Т. 1. P. 284) и Синаксарю К-польской ц. (SynCP. Col. 667), торжественная служба в честь пророка совершалась в ц. св. Лаврентия. В греч. стипных Синаксарях память И. отмечается также 25 янв. с указанием на местонахождение его мощей — «близ св. Лаврентия» (SynCP. Col. 423). Видимо, эта дата связана либо с перенесением мощей И. со Св. земли в К-поль, либо с днем освящения церкви, построенной в столице в честь пророка. В груз. календарях V–VIII вв., ориентированных на древнейший Иерусалимский Святотробский Типикон, празднования в честь И. встречаются значительно чаще. Они совершались в разных церквях Иерусалима: 5 мая — память И. вместе со святыми Миной и Фокой в ц. вмч. Мины, построенной Вассой, приближенной имп. Евдокии (после 444) (*Кекелудзе.* Канонарь. С. 112; *Garitte.* Calendrier Palestino-Georgien. P. 64; *Tarchnischvili.* Grande Lectionnaire. Т. 2. P. 8); 9 мая — память И. вместе со св. Иоанном Предтечей, с апостолами Петром, Павлом, Иоанном Богословом, Филиппом, Фомой и др. святыми в ц. Учеников на Елеоне, построенной равноап. Еленой (*Garitte.* Calendrier Palestino-Georgien. P. 65; *Tarchnischvili.* Grande Lectionnaire. Т. 2. P. 10); 3 июня — память св. Иоанна Предтечи, И., мучеников Иулиана, Тимофея, Мавра (Мавриана) и др. в ц. мч. Иулиана на Елеоне, построенной Флавией ок. 454/5 г. (*Кекелудзе.* Канонарь. С. 115; *Garitte.* Calendrier Palestino-Georgien. P. 70; *Tarchnischvili.* Grande Lectionnaire. Т. 2. P. 13); 16 июня — обретение или положение мощей И. в ц. вмч. Мины (*Garitte.* Calendrier Palestino-Georgien. P. 73; *Tarchnischvili.* Grande Lectionnaire. Т. 2. P. 16); 17 июня — память пророков И. и Амоса в храме Гроба Господня (*Garitte.* Calendrier Palestino-Georgien. P. 73); 6 июля —

память И. в одной из церквей, построенных Меланией (Старшей или Младшей) на Елеоне (*Кекелидзе*. Канонарь. С. 119; *Garitte*. Calendrier Palestino-Georgien. P. 77; *Tarchnischvili*. Grande Lectionnaire. Т. 2. P. 20); 21 июля — память пророков Иеремии и И. в храме Гроба Господня (*Garitte*. Calendrier Palestino-Georgien. P. 80); 25 авг. — положение мощей И., память пророков Захарии, Даниила и 3 вавилонских отроков в храме, построенном Иерусалимским патриархом свт. Ювеналием (422–458) (*Ibid.* P. 86; *Tarchnischvili*. Grande Lectionnaire. Т. 2. P. 30); 22 сент. — положение мощей апостолов Петра, Павла, И., память святых Георгия, Фирса, Фоки в ц. прп. Исихия, пресв. иерусалимского (V в.) (*Garitte*. Calendrier Palestino-Georgien. P. 91); 2 окт. — память апостолов Петра, Павла, Андрея, Филиппа, Фомы, пророков И., Захарии, вмч. Пантелеимона и др. мучеников в ц. вмч. Прокопия, построенной, видимо, в VI в. к югу от Иерусалима (*Ibid.* P. 94; *Tarchnischvili*. Grande Lectionnaire. Т. 2. P. 41); 15 окт. — память св. Иоанна Предтечи, пророков И., Иезекииля и Даниила, 3 вавилонских отроков, Иосифа Прекрасного в ц. мч. Иулиана, построенной Флавией (*Кекелидзе*. Канонарь. С. 138; *Garitte*. Calendrier Palestino-Georgien. P. 97; *Tarchnischvili*. Grande Lectionnaire. Т. 2. P. 44); 30 или 31 окт. — память И. и святых Мины и Фоки в ц. вмч. Мины, построенной Вассой (*Кекелидзе*. Канонарь. С. 141; *Garitte*. Calendrier Palestino-Georgien. P. 101; *Tarchnischvili*. Grande Lectionnaire. Т. 2. P. 48); 14 нояб. — память св. Иоанна Предтечи, И., мч. Вакха, архангелов Михаила и Гавриила в церкви, построенной неким Аффонием близ Гефсимании (*Кекелидзе*. Канонарь. С. 142).

К одной из вышеперечисленных дат — 6 июля — приурочивают память И. лат. Мартиролог Беды Достопочтенного VIII в. (PL. 94. Col. 967) и вслед за ним Римский Мартиролог XVI в. (MartRom. Comment. P. 272), а также арм. Синаксарь IX–X вв. (*Conybeare F. C. Rituale Armenorum*. Oxf., 1905. P. 526). В арм. Синаксаре Тер-Израэла память И. содержится под 2 датами: 9 мая и 6 июля (*Le Synaxaire arménien de Ter Israël* / Éd. G. Bayan. P., 1930. P. 427. (PO; T. 21. Fasc. 4); *Ibid.* P., 1929. P. 674–675. (PO; T. 21. Fasc. 5)). В совр. арм. календаре основное празднование

в честь И. совершается в четверг после Преображения Господня (переходящий праздник).

В календаре правосл. общины Хорезма рубежа X и XI вв., сохранив-



Видение пророков Исаии и Иезекииля. Икона. XVI в. (ГММК)

шемся в составе соч. «Хронология древних народов» (или «Памятники минувших поколений») мусульм. энциклопедиста аль-Бируни (973–1048), память И. помимо 9 мая указана также 16 авг. вместе с памятью пророков Иеремии, Захарии и Иезекииля (*Martyrologes et ménologies orientaux* / Éd., trad. R. Griveau. P., 1914. P. 307, 310. (PO; T. 10. Fasc. 4)).

В копто-араб. Синаксаре и Минологиях память И. отмечается 6 тута (3 сент.) (*SynAlex*. Vol. 1. P. 234–235; *Les Ménologies des Évangélistes coptes-arabes* / Éd. F. Nau. P., 1913. P. 187. (PO; T. 10. Fasc. 2)), в сиро-яковитских Минологиях — 3 сент. и 9 мая (*Un Martyrologe et douze Ménologies syriaques* / Éd. F. Nau. P., 1912. P. 85, 121. (PO; T. 10. Fasc. 1)). У маронитов в рукописном календаре XVII в. совместная память И. и прор. Иезекииля указана под 3 апр. (*Martyrologes et ménologies orientaux*. P., 1914. P. 351. (PO; T. 10. Fasc. 4)).

Лит.: *ActaSS*. Iul. T. 2. P. 250–252; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 136; Т. 3. С. 172–173; *Spadafora F.* Isaia, profeta: Culto // *BibISS*. Т. 7. Col. 939–940; *Janin*. Églises et monastères. P. 139–140; *Meinardus O. F. A.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // *Oriens Chr.* 1970. Bd. 54. S. 194; *Conti M.* The Life and Works of Potamius of Lisbon: A Biographical and Literary Study with English Transl. and a Complete Comment. on the Extant Works of Potamius. Turnhout, 1998; *Adkin N.* Potamius of Lisbon, «De Martyrio Isaiae Prophetarum»: 1: «Periugerum fiduculae» // *Euphrosyne*. N. S. Olisipone, 2000. Vol. 28. P. 369–373;

*idem*. Potamius of Lisbon, «De Martyrio Isaiae Prophetarum» Again // *Helmantica*. Salamanca, 2005. Vol. 56. P. 99–103; *Verheyden J.* The Greek Legend of the Ascension of Isaiah // *Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to J. Noret for his 65<sup>th</sup> Birthday* / Ed. B. Janssens e. a. Leuven etc., 2004. P. 671–700. (OLA; 137).

О. В. Л.

**В славянской традиции.** Слав. перевод частично утраченного в греч. варианте апокрifa «Видение пророка Исаии» иногда включался в четки сборники под 9 мая (днем памяти пророка), напр.: в Успенский сборник XII в. (ГИМ. Усп. № 4), в Драголов сборник кон. XIII в. (НБС. № 651), в полемический сборник XIV в. (*Ath. Chil. Slav.* N 474. Fol. 380–384), в серб. Четью-Минею на дек.—январь, с дополнениями XVI в. (ГИМ. Хлуд. № 195. Л. 348–352; изд.: *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1925. С. 131–164), в серб. Четью-Минею на дек.—авг. XIV в. (Загреб. Архив ХАЗУ. IIIc22. P. 257–260г) и др.

На основе «Видения пророка Исаии», «Видения пророка Даниила» и Псевдо-Мефодия в Болгарии, вероятно, в 70-х гг. XI в. было составлено оригинальное историко-апокалиптическое «Сказание проро-



Прор. Исаия. Роспись ц. праведных Иоакима и Анны (Кралевој ц.) в мон-ре Студеница, Сербия. 1314 г.

ка Исаии», в основу сюжета которого легло описание битвы между болгарами и византийцами (*Каймакамова М.* Българска средновеков. историопис. София, 1990. С. 27, 48–49;

Тъпкова-Заимова В., Милтенова А. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. София, 1996. С. 139–160). Оно сохранилось в неск. списках, старший — XV в. (Собр. мон-ря Николаяц. № 52). Во 2-й пол. XIII в. в Болгарии было составлено соч. «Видение пророка Исая о последних временах», к-рое отражает внешнеполитические события в стране в 1-й пол. XIII в. и негативную оценку сближения Византии и Руси (Николов А. Из византийската историческа топка: «Българи — ски-ти», «славяни — ски-ти» // Българите в Северното Причерноморие: Изслед. и мат.-ли. Вел. Търново, 2000. Т. 7. С. 248. Бел. 74).

М. М. Розинская

#### В раввинистическом юдаизме.

Ветхозаветная традиция связывает И. с родом царя Давида: отец И. Амос (Ис 1. 1), отождествляемый здесь с пророком, был братом царя Амасни (ср.: Вавилонский Талмуд. Сота 10b; Мегилла. 10b), а И. стал тестем царя Езекии (ср.: Вавилонский Талмуд. Берахот. 10a). Составители мидрашей часто превозносят авторитет И. по отношению к др. пророкам: он изрек больше пророчеств, чем др. пророки (Песикта Раббати. 33. 3); все пророки принимали пророчества от др. пророков (ср.: Числ 11. 25; 4 Цар 2. 15), только И. — из «уст Всевышнего», как сказано в Ис 61. 1 (Вайикра Рабба. 10. 2). Это превосходство И. связывается с видением в храме (традиция частично сохранена и блж. Иеронимом (*Hieron.* In Is. III 6. 5; ср.: *Ginzberg L.* Die Haggada bei den Kirchenvätern: Der Kommentar des Hieronymus zu Jesaja // *Jewish Studies in Memory of G. A. Kohut.* N. Y., 1935. P. 284). Так, все, что было открыто прор. Иезекиилю, видел и И., но последний сообщает лишь часть открытого ему в храме Господом (Вавилонский Талмуд. Хагига. 13b).

В Талмуде и мидрашах И. иногда сопоставляется с Моисеем. Оба считаются «величайшими пророками Израиля» (мидраш Деварим Рабба. 2. 4). Не отвергая приоритета Синайского откровения и Торы (ср., напр.: Шемот Рабба. 42. 8; Деварим Рабба. 8), различные предания столь высоко оценивают И. потому, что связывают его именно с этим откровением. Примером проповеди И. иногда обосновывают мнение о том, что все, что пророки когда-то пропове-

вали, уже было дано на Синае (мидраш Танхум: Йитро. 11 со ссылкой на Втор 29. 15; ср.: *Montefiore C. G., Loewe H.* A Rabbinic Anthology. L., 1938. P. LXVIII). Если в апокрифе «Вознесение пророка Исая» противники И. упрекают его в том, что он претендует на авторитет больший, чем у Моисея (Asc. Is. 3. 8–9), то в одном из мидрашей говорится, что Манассия приказал казнить И., потому что И. «говорил с Богом, как Моисей, лицом к лицу» (Песикта Раббати. 4. 3; ср.: Иерусалимский Талмуд. Санхедрин. X 2. 28с).

Традиция, поддерживающая сведения о мученической кончине пророка, зафиксирована также в Талмуде. Пророк был обвинен в противоречии закону Моисея (Вавилонский Талмуд. Йевамот. 49b). И. пытался скрыться. По молитве пророка кедр чудесным образом скрывает его, но дерево перепиливают, и пророк погибает (ср. также: Вавилонский Талмуд. Санхедрин. 103b). В Иерусалимском Талмуде об этом говорится более подробно. В трактате Санхедрин (X 2. 28с) уточняется, что слова о пролитой Манассией «невинной крови» (4 Цар 21. 16) — это указание на мученическую смерть И. Ранняя стадия развития предания может быть отражена в одной из глосс в Таргуме Ионатана к Ис 66. 1 (*Grelot P.* Deux tosephtas targoumiques inédites sur Is. 66 // *RB.* 1972. Vol. 79. P. 525–527, 532–535): спрятавшийся в дереве И. перепилен железной пилой.

К. В. Неклюдов

#### В мусульманской традиции.

И. (араб. Шайа/Ашайа) не упоминается в Коране, однако при толковании 4-го стиха XVII суры мусульм. экзегеты обращались к его образу. В т. н. историях пророков, в частности у ат-Табари (ум. в 923), излагаются основные этапы пророческой деятельности И.: предсказание смерти царя Зедекии (библ. Езекия), пророчество о продлении жизни царя во время осады Иерусалима Синаххерибом, предупреждение о наказании израильтян, отступивших от Бога после смерти царя, и последовавшее за этим убийство И. Кончина И. описывается в согласии с иудейской традицией: спасаясь от единоплеменников, И. спрятался внутрь дерева, но шайтан (сатана) показал им край его одежды, и они перепилили И. вместе с деревом.

В исламе И. выступает как пророк, предвозвестивший пришествие Исы

(Иисуса) и Мухаммада. Эта тенденция (при сохранении исторической рамки повествования) наблюдается уже в I в. хиджры (сочинение, вероятно принадлежащее Вахбу ибн Муннабиху из Йемена; *Déclais J.-L.* Un récit musulman sur Isaïe. P., 2001) и сохраняется в совр. полемической лит-ре (напр., в сочинении *Am-Taxavi Мухаммада Иззата Исмаила.* «Мухаммад, пророк ислама, в Торе, Евангелии и Коране». [Каир], 1972 (на араб. яз.)).

С. А. Моисеева

Лит.: *Бухарев А. М.* Св. прор. Исая: Очерк его времени, пророческое служение и книга. М., 1864; *Юнгеров П. А.* Жизнь прор. Исая и совр. ему полит. состояние царств языческих и иудейского // *ПС.* 1885. Ч. 2. № 7. С. 381–408; *Властов Г. К.* Свящ. летопись первых времен мира и человечества. СПб., 1898. Т. 5: Пророк Исая: Вступление и толкования. 2 ч.; *Михаил (Лузин), еп.* Библейская наука. Тула, 1901. Кн.: Св. прор. Исая и книга его пророчеств; *Leclercq H.* Isaïe // *DACL.* 1926. Fasc. 74/75. Col. 1577–1582; *Gaster M., Heller B.* Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde: Der Prophet Jesajas und der Baum // *Monatsschrift f. Geschichte u. Wiss. d. Judentums.* Breslau, 1936. Bd. 80. S. 32–52, 127–128; *Hoenerbach W.* Isaïas bei Tabari // *Alttestamentliche Studien: Fr. Nötscher zum 60. Geburtstag / Hrsg. H. Junker, J. Botterweck.* Bonn, 1950. S. 98–119; *Rad G., von.* Theologie des AT. Münch., 1960, 1984<sup>8</sup>. Bd. 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels; *Childs B. S.* Isaiah and the Assyrian Crisis. L., 1967; *Becker J.* Isaïas: Der Prophet u. sein Buch. Stuttg., 1968; *Dietrich W.* Jesaja u. die Politik. Münch., 1976; *Spieckermann H.* Juda unter Assur in der Sargonidenzeit. Gött., 1982; *Bickert R.* König Ahas u. der Prophet Jesaja: Ein Beitrag zum Problem des syr.-ephräimischen Krieges // *ZAW.* 1987. Bd. 99. N 3. S. 361–384; *Koch K.* Die Profeten. Stuttg., 1987<sup>2</sup>. Bd. 1: Assyrische Zeit; *Rippin A.* Sha'yā // *EI.* Vol. 9. P. 382–383; *idem.* Isaiah // *Encyclopaedia of the Qur'an.* Leiden, 2002. Vol. 2. P. 562–563.

**Гимнография.** В древнем иерусалимском Лекционарии V–VIII вв., сохранившемся в груз. переводе, память И. отмечается неоднократно. Самостоятельно И. упоминается 16 июня и 6 июля (*Tarchnischvili.* Grand Lectionnaire. T. 2. P. 16, 20); богослужебное последование включает общие пророку прокимен и аллилуйи, чтения: Ис 6. 1–10, Рим 10. 1–13, Лк 4. 14–22 (6 июля назначается др. Евангелие — Мф 23. 23–33). Память И. также отмечается 5 и 9 мая, 3 июня, 25 авг., 2, 15 и 31 окт. (*Ibid.* P. 8–10, 13, 30, 44, 48) совместно с памятьми апостолов, Иоанна Предтечи и др. ветхозаветных пророков, вмч. Минь; в эти дни на литургии назначается чтение Ис 6. 1–10.

В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Matteis.* Turiscon. T. 1. P. 284) память И. отмечается 9 мая без богослужебного последования.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. память И. не отмечается, однако в рукописных слав. Минеях студийской



Прор. Исаия.  
Икона. 2-я пол. XVII — 1-я треть XVIII в.  
(РГИАХМЗ)

традиции (напр., ГИМ. Син. № 166, XI–XII вв.; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Т. 2. С. 61) 9 мая содержится служба И. и мч. Христофору; святым назначается общий канон, И. также посвящены 4 стихиры, кондак и седален. Аналогичное богослужбное последование (за исключением кондака) назначается И. в *Евгенийском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 453). В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Amann*. Turicon. P. 151) указан отпустительный тропарь И. *Τὸῦ προφήτου σου Κύριε τὴν μνήμην* (Пророка твоего память гди:).

В одной из ранних сохранившихся редакций *Иерусалимского устава* (Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. (*Lossky*. Turicon. P. 214)) И. назначается отпустительный тропарь 4-го гласа *Ἦ σελτῆ τοῦ προφήτου σου πανήγυρις* (Чтние пророка твоего торжество:). В первопечатном греч. Типиконе 1545 г. указан тот же отпустительный тропарь И., что и в Мессинском Типиконе, а также кондак И. *Τῆς προφητείας τὸ χάρισμα* (Пророчества дарованіе:). Согласно первоначальному московскому Типикону 1610 г., 9 мая служба И. и мч. Христофору поется на повечерии, поскольку в этот же день совершается всепоное бдение в честь перенесения мощей свт. Николая Мирликийского; И. назначаются те же отпустительный тропарь и кондак, что и в первопечатном греч. Типиконе. Аналогичные указания содержатся в дониконовских печатных Типиконах 1633 и 1641 гг. В исправленном издании Типикона 1682 г. и последующих изданиях 9 мая служба И. и мч. Христофору стала помещаться «под числом», отпустительный тропарь и кондак И. остались без изменений.

Последование И., содержащееся в совр. богослужбных книгах, включает: отпустительный тропарь 2-го гласа *Τὸῦ προφήτου σου Ἰσαίου τὴν μνήμην Κύριε* (Пророка твоего память гди:); кондак 2-го гласа: *Τῆς προφητείας τὸ χάρισμα* (Пророчества дарованіе:); канон (общий И. и мч. Христофору) авторства Феофана без акростиха 4-го гласа, ирмос: *Ἄισομαί σοι Κύριε* (Воспой тебе гди:), нач.: *Φωτισόν με Κύριε* (Просвети мя гди:); цикл стихир-подобнов; седален (разные в греч. и слав. Минеях).

По рукописям сохранились песнопения И., не вошедшие в совр. богослужбные книги: 2 стихиры-подобна (РНБ. Соф. № 202. Л. 41 об.— 42 об., XI в.— см.: *Новгородская служебная Миней на май, XI в.* (Путятин Миней): Текст, исслед., указатели / Отв. ред.: В. М. Марков. Ижевск, 2003. С. 342), дополнительный икос (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 183).

Е. Е. Макаров

**Иконография.** Одно из самых ранних изображений И.— на мозаике ц. Сан-Витале в Равенне (546–547), где он представлен старцем в белых одеждах, с густыми седыми волосами, длинными прядями, падающими на плечи, со свитком в руках, с золотым нимбом. На мозаике кафоликона мон-ря вмц. Екатерины на Синае (550–565) И. изображен в медальоне как молодой пророк с шапкой коротких черных курчавых волос и окладистой бородкой. Изображения пророков И. и Давида фланкируют сцену «Исцеление двух слепых в Иерихоне» в Синопском Евангелии (Paris. Suppl. gr. 1286. Fol. 29, VI в.); текст на свитке (Ис 35. 5), к-рый держит И., комментирует сцену из НЗ. Он показан юным, безбородым, в белом хитоне с клавом на руке и в желтовато-охристом гиматии. На миниатюрах из Россанского кодекса (Архиепископский музей в Россано, VI в.), построенных по сходной схеме (т. е. на них, как и на миниатюрах из Синопского Евангелия, тексты на свитках в руках у пророков являются аллюзией на представляемую на том же листе новозаветную сцену), он дважды изображен юным, с коричневыми волосами и совсем короткой бородой (Fol. 1, 2) и дважды седым, с вьющимися волосами и короткой курчавой бородой (Fol. 3v, 5).

В более поздних памятниках И. бывает представлен как старец с длинными, как правило, волнистыми волосами, спускающимися на плечи прядями, с сужающейся книзу широкой бородой, в хитоне и гиматии. Часто в произведениях визант. искусства на хитон И. нашит клав, что свидетельствует о его благородном происхождении. В рус. памятниках И. изображали с темными волосами, тронутыми сединой. Правая рука пророка перед грудью в именословном благословении или поднята вверх, как на мозаике купола Еммануила в соборе Сан-Мар-

ко в Венеции (кон. XII в.). Атрибут И., согласно иконописным подлинникам,— лжица, к-рая на иконах встречается довольно редко (напр., на иконе «Богоматерь с пророками» 1-й пол. XV в. из Галереи Академии в Венеции). Однако более популярным его атрибутом являются клещи с горящим углем, что связано с видением И. Так, на иконе «Богоматерь Киккотисса, с пророками и избранными святыми» (1-я пол. XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае) крупно изображен серафим, к-рый протягивает И. клещи с горящим углем. Др. примеры данной иконографии — миниатюра из Христианской топографии Космы Индикоплова (Vat. gr. 699. Fol. 72v, посл. четв. IX в.); икона «Прор. Исаия» из пророческого ряда иконостаса Рождественского собора новгородского Антониева мон-ря (сер. XVI в., НГОМЗ); икона-складень «Похвала Богоматери» (ок. 1471 г., ГММК).

В ранне- и средневизант. период И. часто изображали стоящим фронтально. Позже на мозаиках ц. Панагии Паригоритиссы в Арте, Греция (ок. 1290) и купола мон-ря Богоматери Паммакариссос (Фетхие-джами) в К-поле (ок. 1315) он представлен в движении, а в росписи новгородской ц. Успения Богородицы на Волотовом поле (1363) исследователи отмечают необычайную изогну-



Прор. Исаия.  
Мозаика ц. Санта-Мария дель Аммиральо  
(Марторана) в Палермо, Сицилия.  
1146–1151 гг.

тость фигуры, сравнивая ее с пружиной. По иконографии образ И. схож с изображениями прор. Иезекииля.

В храмовой декорации образ И. помещается среди изображений др. пророков в верхних зонах храма: в куполе (в росписи церкви мон-ря Богоматери Перивленты в Мистре, Греция, 2-я пол. XIV в.), в световом барабане (на мозаиках: ц. Санта-Мария дель Аммиральо

(Марторана) в Палермо, Сицилия, 1146–1151, ц. Панагии Паригоритиссы в Арте, ок. 1290, мон-ря Богоматери Паммакариссос (Фетхие-джами) в К-поле, ок. 1315; на фресках: ц. праведных Иоакима и Анны (Кралевој) мон-ря Студеница, Сербия, 1314, ц. св. Никиты близ Скопье (созданы до 1316 и поновлены в 1483–1484), ц. вмч. Феодора Стратилата на Ручью в Вел. Новгороде, 1378), на подпружных арках (в росписи ц. Рождества



Прор. Исаия.  
Клеймо иконы «Богоматерь Киккотисса,  
с пророками и праотцами».  
1-я треть XII в.  
(мон-рь вмч. Екатерины на Синае)

Христова на Красном поле близ Вел. Новгорода, 90-е гг. XIV в.), в люнетах (на мозаике ц. Сан-Витале в Равенне, 546–547). В нижней части стены нефа — на мозаике собора Сан-Марко в Венеции — вместе с пророками Давидом, Соломоном и Иезекиием по сторонам образа Богоматери, 1-я пол. XIII в. И. обычно представлен в паре с прор. Иеремией (напр., в ц. Сан-Витале).

Изображение И. часто встречается в книжной миниатюре, прежде всего в иллюстрациях книг пророков с комментариями. Напр., в рукописи Vat. gr. 755 (2-я пол. X в.) есть 3 изображения И. (с 4 медальонами с погрудными изображениями отцов Церкви по сторонам от его фигуры (Л. 1); между персонификациями Ночи и Зари (Л. 107); в сцене мученичества (Л. 225)). На миниатюре из рукописи 1489 г. (РГБ. Ф. 173/1. № 20. Л. 20 об.) И. представлен перед началом своей книги в рост, со свитком в левой руке.



Иисус Христос изображен на троне в окружении серафимов, в правом нижнем углу — И. с ангелом, подно-

Пророки Исаия и Иеремия.  
Мозаика ц. Панагии  
Паригоритиссы в Арте,  
Греция. Ок. 1290 г.

Полнофигурные изображения И., как правило, иллюстрируют Песнь И. в Псалтирях (напр., в Парижской Псалтири ок. сер. X в. — Paris. gr. 139. Fol. 435v; в Бристольской Псалтири ок. 1000 г. — Lond. Brit. Lib. Add. 40731. Fol. 252; в Псалтири, созданной до 1074 или в 80-х гг. XI в. — РНБ. Греч. № 214. Л. 311 об.; в НЗ с Псалтирью 30–40-х гг. XIV в. — ГИМ. Греч. № 407. 504 об.). Изображение И. вместе с прор. Давидом или прор. Иезекиием включалось в композиции, служащие иллюстрациями к вступительным текстам Евангелий в таких рукописях, как Четвероевангелия из Палатинской



Прор. Исаия в молитве,  
с персонификациями Ночи и Зари.  
Миниатюра из Парижской Псалтири.  
Ок. сер. X в. (Paris. gr. 139. Fol. 435v)

б-ки в Парме (Parma. Palat. 5. Fol. 5, ок. 1100) и из Национальной б-ки св. Марка в Венеции (Marc. gr. Z 540 (=557). Fol. 11v, 2-я четв. XII в.). На миниатюре со сценой «Вознесение» на фронтисписе Гомиллий Иакова Коккиновафского (Vat. gr. 1162. Fol. 2v и Paris. gr. 1208. Fol. 3v, 2-я четв. XII в.) также помещены образы фланкирующих композицию пророков Давида и И. со свитками в руках; текст на свитке И. — Ис 63. 1.

Особое место занимает тема видения И., чаще встречающаяся на миниатюрах, напр. в Христианской топографии Космы Индикоплова (Vat. gr. 699. Fol. 72v);

сящим к его устам кленци с горящим углем. Кроме того, видение И. представлено на клеймах медных врат в Успенском (XVI в.) и Благовещенском (нач. XVI в.) соборах Московского Кремля, в Троицком соборе костромского Ипатьевского монастыря (90-е гг. XVI в.).

Образ И. появляется в самых ранних пророческих рядах русских высоких иконостасов: напр., из Троицкого собора Троице-Сергиева мон-ря («Пророки Соломон и Исаия», 1425–1427, СПГИАХМЗ); из Преображенского собора г. Кашина (т. н. кашинский чин; «Прор. Исаия», сер. XV в., ГРМ); из Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря («Пророки Иезекииль, Исаия, Иона», ок. 1497, ГРМ); из собора Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря («Пророки Даниил, Иеремия, Исаия», ок. 1502, КБМЗ); из Софийского собора Вел. Новгорода («Прор. Исаия», 1509, НГОМЗ); из ц. в честь Чуда арх. Михаила в Хонех Чудова монастыря Московского Кремля («Прор. Исаия», 1626–1628, ГММК). И. всегда изображается близко к центру.

И. представлен на иконах разной иконографии вместе с Богоматерью с Младенцем и пророками, напр. на иконах «Похвала Богоматери» (сер. XVI в., ГРМ), «Достойно есть» (сер. XVI в., ГММК) и др.

И. изображается со скинней завета, как, напр., в ц. св. Николая в Куртя-де-Арджеш, Румыния (сер. XIV в.), где И. и Иеремия приближаются к скинни с дарами; он представлен также побивающим вместе с ангелом войско ассирийцев (в парекклисионе мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле, ок. 1316–1321).

На свитке, к-рый держит И., чаще всего бывает написан фрагмент из Ис 7. 14: «Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил». Эта цитата встречается в большинстве мозаик и фресок IX–XII вв.: на несохранившейся мозаике юж. тимпана Софии К-польской (2-я пол. IX в.), в Палатинской капелле (ок. 1143–1146), в ц. Санта-Мария дель Аммиральо (1146–1151), в кафедральном соборе Санта-Мария Нуова в Монреале на Сицилии (1183–1189), в церквах Каранлык-килисе и Эльмалы-килисе (обе — 3-й четв. XI в.) в Гереме в Каппадокии, в куполе Еммануила

собора Сан-Марко в Венеции (кон. XII в.) и т. д. В виде исключения на мозаике монастыря Дафни (ок. 1100) на свитке И.— текст Ис 4. 2, а на мозаике предалтарного пространства собора в Монреале — Ис 61. 1, в мон-ре Хора и ц. Богоматери Паммакарistos — Ис 19. 1. Очень редко свиток в руках прор. И. свернут (напр., в росписи ц. Успения на Волотовом поле близ Вел. Новгорода) или отсутствует. На медных воротах со стенами видения И. к традиц. тексту добавлена цитата Ис 6. 1–8.

В иконописном подлиннике повгородской редакции кон. XVI в. под 9 мая И. описан так: «Аки Илия пророк. Сед, риза санкирь, испод лазорь; в свитце глаголет: «Правде научитесь живущие на земли»» (С. 29). В подлиннике С. Т. Большакова описание облика И. помещено между описаниями пророков Моисея и Наума: «Сед, аки Андрей апостол, верх риз дичь, испод киноварь, в свитке пишет. Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 11). В подлиннике Г. Д. Филимонова под 9 мая об И. сказано: «...подобием стар и сед, брадою и власы аки Илия пророк, ризы пророческия, верхняя санкирная, испод лазоревая, в руке свиток, а в немъ написано: «се, Дева во чреве зачнет и родит Сына, и нарекутъ имя Еммануил: еже есть сказаемо, с нами Бог»» (Филимонов. Иконописный подлинник.



Прор. Исаия.  
Роспись ц. Спаса на Нередице.  
1199 г.

С. 339). В греч. иконописном подлиннике — Ерминия иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) — И. упоминается неск. раз. В части «Как изображается Ветхий Завет» описаны сцены



Богородица с Младенцем, с пророками  
Моисеем, Исаией, Иаковом, Аароном.  
Икона. 1651 г.  
(мон-рь амц. Екатерины на Синае)

«Видение пророка Исайи» и «Пророк Исайя претренный пилою» (Ерминия ДФ. Ч. 2. § 105–106. С. 549); в параграфе о св. пророках, об их внешнем виде и о пророчествах он описан как «старец с длинной бородой, говорит: слыши небо, и внуши земле, яко Господь возглагола» (Там же. § 132. № 6. С. 562). В части «Как изображается Новый Завет» о нем сказано в главах «Как изображаются праздники Богородичные»: «Исайя держит лжицу и говорит на хартии: азъ же лжицу угленосную преднарекохъ Тя, Чистая, и Престоль Царя» (Там же. Ч. 3. Гл. 5. № 10. С. 557) — и «Как изображаются страдания мучеников каждого месяца всего года»: «Старецъ, был распилень деревянною пилою» (Там же. Гл. 22. С. 417).

Лит.: Mango C. Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Wash., 1962. P. 58–59. (DOS; 8); Gravaard A.-M. Inscriptions of OT Prophecies in Byzant. Churches: A Cat. Copenhagen, 1979. P. 69–70; Лазарев В. Н. О росписи Софии Новгородской // *Он же*. Визант. и древнерус. искусство: Сб. ст. М., 1978. С. 142, 144; *он же*. История визант. живописи. М., 1986. С. 161; Galavaris G. The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels. W., 1979; Малков Ю. Г. Фрески ц. Рождества «на поле» в Новгороде и их «пророческий чин» // Древний Новгород. М., 1983. С. 271–294; Porovich L. D. Compositional and Theological Concepts in Four Prophets Cicles in Churches Selected from the Period of King Milutin (1282–1321) // *Cyrrillomethodianum*. Thessal., 1984/1985. Т. 8/9. P. 288; *eadem*. Hitherto Unidentified Prophets from Nova Pavlica // *Ibid*. P. 28–29; Lowden J. Illuminated Prophet Books: A Study of Byzant. Manuscripts of the Major and Minor Prophets. Univ. Park (Penn.); L., 1988; Лелекова О. В. Иконостас Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря 1497 г.: Исслед. и реставрация. М., 1988; Погребляк Н., прот. Пророки: Иконография и гимнография // Моск. Евр. 2004. № 11/12. С. 116–134; Лифшиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю. Монументальная живопись Новгорода: кон. XI — 1-я четв. XII в. СПб., 2004. С. 304–305.

И. А. Журавлёва, И. А. Орецкая

**ИСАИЯ** († после 1089), свт. (пам. 15 мая, 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых), еп. Ростовский. И. принял монашество в Киево-Печерском мон-ре, по-видимому, был учеником прп. Феодосия Печерского. В Житии прп. Феодосия (написано, по мнению Ю. А. Артамонова, в нач. XII в., до 1107/08; см.:



Свт. Исаия, еп. Ростовский.  
Нагробная икона. Кон. XVII в.  
(ГМЗРК)

Артамонов Ю. А. Житие Феодосия Печерского: Проблемы источниковедения // ДГВЕ, 2000 г. М., 2003. С. 173–277) об И. говорится: «Тъгда же христоролюбивый князь (Изяслав Ярославич.— М. П.) от монастыря великааго отца нашего Феодосия избърав единого от братия, иже в чърньчьскемъ житии просиявъша, Исаию наричемааго, того же, извед, игумена постави в монастыри своемъ и святааго мученика Димитрия, иже и послезе добрых ради нрав его поставлен бысть епискупъмъ Ростову городу» (Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 95; БЛДР. Т. 1. С. 388). Т. о., И. стал игуменом киевского во имя вмч. Димитрия Солунского мон-ря, будучи выбран ктиторм обители кн. Изяславом (Димитрием) Ярославичем, занимавшим киевский стол в 1054 — сент. 1068 г.,

в мае 1069 — марте 1073 г., 15 июля 1077 — 3 окт. 1078 г. Предшественник И. на посту игумена — *Варлаам* — скончался ранее 1074 г.

Дата хиротонии И. на Ростовскую кафедру неизвестна. Согласно «*Повести временных лет*» (ПВЛ), в 1088 г. И., будучи епископом, принимал участие наряду с др. иерархами в освящении Михаило-Архангельского собора в киевском *Вьдубицком Всеволоже во имя арх. Михаила мон-ре*, в 1089 г. — в освящении Успенского собора Киево-Печерского мон-ря; оба торжества возглавил митр. *Иоанн II* (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 207–208; Т. 2. Стб. 199). На Ростовской кафедре И. стал преемником свт. *Леонтия*, убитого язычниками (версия *Киево-Печерского патерика*) или мирно скончавшегося (версия *Жития свт. Леонтия*). Новый Ростовский архиерей столкнулся с укорененными языческими верованиями местного населения, как русского, так и финно-угорского. Под 6579 (1071) г. в ПВЛ помещено повествование о ярославских волхвах, начавших волнения в Заволжье (ПВЛ. 1996. С. 76–77); согласно убедительному мнению В. А. *Кучкина*, эти события датируются осенью 1073 — весной 1074 г. (*Кучкин В. А.* Формирование государственной территории Сев.-Вост. Руси в X–XIV вв. М., 1984. С. 64).

И. неоднократно упоминается в Киево-Печерском патерике (сложился в 20-х гг. XIII в.). В повествовании об Успенском соборе рассказывается, что на его освящение 14 авг. 1089 г. чудесным образом прибыли епископы, в т. ч. И., к-рые не были приглашены митрополитом. При перечислении имен архиереев — выходцев из Киево-Печерского мон-ря в основном соблюден хронологический порядок. И. назван после Переяславского митр. *Ефрема*, поставленного на кафедру между 1073 и 1076 гг., и ранее Новгородского еп. *Германа*, хиротонисанного в 1078 г. В патериковом Слове о Никите Затворнике (см. *Никита*, свт., еп. Новгородский) И. назван среди печерских монахов, принявших участие в изгнании из Никиты беса (Древнерусские патерика. 1999. С. 17–18, 21, 37, 38, 396, 397, 401). И. находился в мон-ре во время, когда Никите стало известно о гибели в Заволжье новгородского кн. *Глеба Святославича*, что произошло в 1078 г. (НПЛ. С. 18; ср.: Там же. С. 201; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 199–

200; обоснование датировки см.: *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 217, 221).

Дата кончины И. неизвестна. В Проложной редакции *Жития* святителя кон. XVI — нач. XVII в. сказано, что он скончался «на второе лето по освящении церкви печерския», т. е. в 1090 г., такое же указание содержится и в редакции *Жития* И., составленной в 1647–1656 гг. для Киево-Печерского патерика в редакции архим. *Иосифа (Тризны)* (РГБ. Ф. 304.1. № 714). Эта дата, заимствованная церковными историками XIX в. из позднейших источников, представляется сомнительной. Следующий Ростовский епископ, о к-ром сообщают источники, — *Нестор*, был поставлен ок. сер. XII в. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 347).

**Мощи.** Согласно *Житию* свт. Леонтия Ростовского (старшая редакция создана во 2-й пол. XII — нач. XIII в.; см.: *Филипповский Г. Ю.* *Житие Леонтия Ростовского* // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 159; *Семенченко Г. В.* *Житие Леонтия, еп. Ростовского* // Письменные памятники истории Др. Руси: Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания. Аннотированный кат.-справ. / Ред.: Я. Н. Щапов. СПб., 2003. С. 203), мощи «блаженного» И. были обреты при строительстве по распоряжению св. кн. *Андрея Юрьевича* Боголюбского каменного Успенского собора в Ростове, немного раньше мощей свт. Леонтия, обретенных 23 мая (*Лосева О. В.* *Жития рус. святых* в составе древнерус. Прологов XII — 1-й трети XV в. М., 2009. С. 406, 411). Согласно *Житию* И., обретение произошло в 1164 г., мощи И. оказались нетленными, подобно мощам свт. Леонтия (в Никоновской летописи 20-х гг. XVI в. событие отнесено к 1162, причем И. назван блаженным и чудотворцем, о нетленности его мощей не сообщается — ПСРЛ. Т. 9. С. 230). В новопостроенном соборе мощи святителя были поставлены «в притворе на правой стороне, входя в церковь», от них были «многа же чудеса», но по прошествии времени «в небреженьи бысть святого гроб» (БЛДР. Т. 12. С. 260). В *Житии* И. не получился отражения факт переноса мощей святых при еп. *Кирилле II* в 1231 г., когда в Ростове был освящен новый Успенский собор, построенный вместо обрушившегося (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 458–459). С большой вероятностью это сооб-

щение относится и к мощам И., хотя прямо говорится лишь о переносе в собор мощей свт. Леонтия (Там же. Стб. 512).

В 1474 г. произошло 2-е перенесение мощей И. по благословию



Свт. Исаия, еп. Ростовский, со сценой его погребения. Гравюра мон. Или. 1656 г. Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661. Л. 139 (РГБ)

Ростовского архиеп. св. *Вассиана I (Рыло)* (в *Житии* он назван *Ионой*); датировка события в разных списках *Жития* — 6682 (1174) или 6782 (1274) г. — ошибочна. 15 мая (день стал днем памяти святого) мощи И. были взяты из притвора и положены в новой раке «близ дверей, иже от югу» (перед иконостасом, у юж. стены). Примерно в то же время было установлено местное почитание Ростовского еп. св. *Игнатия*. Святители Леонтий, И. и Игнатий названы в Послании на Угру архиеп. *Вассиана* к вел. кн. *Иоанну III Васильевичу* (1480), к-рое завершается словами: «С сим же всеми да будет милость великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа молитвами Пречистой Его Матери и святых великих чудотворцев Леонтия, и Исаии, и Игнатия, Ростовских чудотворцев, и всех святых» (БЛДР. Т. 7. С. 398). Эти факты, очевидно, следует рассматривать в контексте политических событий своего времени. Архиеп. *Вассиан (Рыло)* был активным сторонником объединительной политики Московского вел. кн. *Иоанна III*, к-рый в 1474 г. приобрел 2-ю часть Ростова, тем самым окончательно присоединив Ростовское княжество к Москве. Установление почитания местных святителей, по всей видимости,

должно было продемонстрировать почтение Вассиана к предшественникам на кафедре, подчеркнуть преемственность местных церковных традиций.

В Успенском соборе в Ростове, построенном в нач. XVI в., рака с мощами И. была установлена также перед иконостасом у южной стены, где она находится и в наст. время. В XVI в. рака свт. Леонтия была из золота (вероятно, позолоченная), рака И. — из серебра (по-видимому, посеребренная) (Дневник Марины Мнишек. СПб., 1995. С. 127–128). 14 окт. 1608 г. гробницы святителей Леонтия и И. были осквернены во



Свт. Исаия, еп. Ростовский.  
Роспись Троицкого собора  
Ипатьевского мон-ря. 1684 г.  
Артель Гурия Никитина

время разорения Ростова поляками. В древнейшем описании Успенского собора в описи Ростовского архиерейского дома 1691 г. сообщается об убранстве раки И.: «Подле стены гроб Исаия, Ростовского чудотворца, на нем образ его, писан на празелени, покров отласной, золотной по червчатой земле. Рака медная, позолочена, на ней круги чеканные, лоцатые, позолочены ж, у главы круг чеканной, серебряной, золочен, лоцатой же. Около раки решетка медная, литая. Над ракою ж лоппада медная болшая, на ней шендан оловянной» (Архив ГМЗРК. Инв. № Р-1083. Л. 3). В описи сообщается, что убранство рак И. и свт. Леонтия было схожим, тогда как деревянная рака свт. Игнатия, в XVII в. расположенная у северной стены Леонтиевского придела, была «оклеяна бархатом». Со временем рака

свт. Игнатия была перенесена к сев. стене и поставлена перед иконостасом. Теперь раки И. и свт. Игнатия стояли на противоположных сторонах перед иконостасом, это обусловило их одинаковое убранство в виде деревянной резной сени, выполненной в 30-х гг. XVIII в. В 1799 г. мощи И. переложили в новую деревянную раку, облицованную серебром, с 2 чеканными клеймами с изображением чуда перенесения И. на облаке в Киев на освящение пещерской церкви и возвращения его обратно в Ростов. На раке были выгравированы посвященные святителю стихи Ростовского архиеп. *Арсения (Верецагина)*.

25 апр. 1920 г. по постановлению X Ростовского уездного съезда советов, несмотря на протесты верующих, мощи И. вместе с мощами святителей Игнатия и *Димитрия (Савича (Туптало))*, прп. *Авраамия Ростовского* и прп. *Евфросинии Полоцкой* без облачений были выставлены в центре Успенского собора. Через неделю раки с мощами святых вернулись на свои места. Впосл. мощи И. находились в деревянной раке в закрытом Успенском соборе. В кон. 80-х гг. XX в. часть мощей И. была перевезена в *Троице-Сергиеву лавру*, часть передана Ярославскому и Ростовскому архиеп. *Платону (Удовенко)*. В наст. время честная глава И. хранится в Серапионовой палатке в лавре, часть мощей святителя почивает в ростовском Успенском соборе, в ковчеге, переданном 5 июня 1999 г. из епархиального управления Ярославским и Ростовским архиеп. *Михеем (Хархаровым)*.

**Почитание.** О сохранении памяти И. в домонг. период свидетельствует летописная запись о восшествии в 1231 г. на Ростовскую кафедру еп. Кирилла, к-рый «настолник сы и наместник святых епископ, преж бывших Ростове, — Леонгья святого, и священнаго епископа Исаия, и Нестера» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 457). О том же свидетельствуют и упоминания И. в Киевско-Печерском патерике. Вместе с тем память И. в отличие от воспоминания обретения мощей свт. Леонтия не попала в рус. месящесловы XIII–XIV вв. (см.: *Лосева О. В.* Русские месящесловы XI–XIV вв. М., 2001).

Восстановление почитания И. связано со 2-м перенесением его мощей при архиеп. Вассиане (Рыло). По-ви-



Святители Леонтий и Исаия,  
епископы Ростовские.  
Роспись ц. Воскресения  
в Ростовском кремле. Ок. 1670 г.

димому, в посл. четв. XV в., возможно архиеп. Вассианом, был создан канон Ростовскими святителям Леонтию, И. и Игнатию (читается на память свт. Леонтия 23 мая — Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 38–44). В рукописях с кон. XV в. известна отдельная служба И. с каноном (самые ранние списки: РГБ. Ф. 304.1. № 617, 618). И. назван в синодике ростовского Успенского собора 2-й четв. XV в. (РНБ. Кир.-Бел. № 6/1083. Л. 194 об., 80-е гг. XV в.), его память под 15 мая указана в месящеслове в сборнике, переписанном в Ростове при архиеп. Иоасафе, в 1487 г. (РГБ. Ф. 304.1. № 761). В перечне Ростовских владык Московского летописного свода 1479 г., восходящем, по А. А. Шахматову, к ростовскому владычному летописанию кон. XIV — нач. XV в., И. назван чудотворцем, впрочем, это могло быть припиской редактора свода (ПСРЛ. Т. 25. С. 226; *Шахматов А. А.* Обзорение рус. летописных сводов XIV–XVI вв. М.; Л., 1938. С. 158–159, 262; ср. др. списки в летописях XV в. с ошибочным порядком поставления на кафедру и составом первых Ростовских епископов: ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 381; Т. 18. С. 22; Т. 42. С. 165).

Не позднее посл. четв. XV в. было составлено Житие И. При его создании помимо местных преданий были использованы указанные выше

летописные и агиографические источники, а также Житие свт. Леонтия Ростовского. В. О. *Ключевский* выделил 2 редакции памятника: краткую кон. XV в. (не раньше 1474) и более позднюю, пространную. (С. А. *Бугославский* датировал первоначальную (краткую) редакцию Жития И. XIII в. (История рус. лит-ры. М.; Л., 1946. Т. 2. Ч. 1. С. 62–66), эта т. зр. в наст. время не принята.) Согласно Г. В. Семенченко, первоначальной была не краткая, а распространенная редакция, созданная ок. 1474 г.; рукописная традиция данной редакции представлена 70 списками начиная с 1-й четв. XVI в. М. Д. Каган выделяет проложную редакцию кон. XVI – нач. XVII в. (Пролог. М., 1643. Л. 384 об. – 385 об.).

Согласно Житию И., святитель был уроженцем «области Киевская», принял в юном возрасте постриг в Киево-Печерском мон-ре и подражал в подвигах прп. Феодосию. В 1062 г. (по нек-рым спискам, в 1067) митр. Иоанн поставил И. игуменом Дмитриевского мон-ря, в 1077 г. – епископом Ростовским.



Свт. Исаия, еп. Ростовский.  
Фрагмент Минеи на май.  
Гравюра Г. П. Тепчегорского.  
1722 г. (ГЛМ)

Первая дата является анахронизмом: Иоанн II занимал митрополичью кафедру с 1074/77 по 1089 г. Происхождение 2-й даты неизвестно. В Житии И. представлен борцом

с язычеством: святитель «неверных увещает веровати в Святую Троицу.. и просвещает их святым крещением, верных укрепляет неподвижным и непоколебимым быти вере. Идеже идолы обретае, вся огню предае, и велико тщанье о том имеяше» (БЛДР. Т. 12. С. 258). В Житии помещен основанный на патериковом сообщении рассказ о явлении И. во время молитвы ангела с повелением прибыть на освящение Успенской ц. Киево-Печерского мон-ря, куда он был чудесным образом доставлен из Ростова всего за сутки. Обрато он также прибыл «не умедленно и скоро, яко на облацех носим бысть» (Там же. С. 260).

По-видимому, до сер. XVI в. почитание И. носило местный характер (имя святителя почти не включалось в месяцесловы в 1-й пол. XVI в.; см.: *Макарий*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 2. С. 208). Со 2-й пол. XVI в. есть свидетельства общерус. почитания Ростовского святителя. И. упоминается среди рус. чудотворцев в летописном сообщении о взятии Полоцка русскими войсками в 1563 г. (ПСРЛ. Т. 13. С. 360, 361). В соборной грамоте 1564 г. о ношении русскими иерархами белого клобука утверждается, что И. наряду с Ростовскими святителями Леонтием и Игнатием, чудотворцами, имел привилегию ношения белого клобука (Там же. С. 379). В Уставе церковных обрядов, совершенных в московском Успенском соборе (ок. 1630), говорится: «[...мая] в 16 день Исаие Ростовскому благовест в лебедь, трезвон средней» (РИБ. Т. 3. Стб. 78; ср.: *Голубинский*. Канонизация святых. С. 418–419).

В сер. XVII в. почитание И. существовало в Киево-Печерском мон-ре. В 9-й песни канона Киево-Печерским святым *Мелетия Сирига* (ок. 1643) среди «Божественных иерархов» – выходцев из Киево-Печерской обители – назван Исаия, очевидно епископ Ростовский. Автор канона считал, что мощи И. почивают в Ближних пещерах Киево-Печерского мон-ря (факт погребения И. в Ростове, вероятно, был неизвестен в Киеве в 1-й пол. XVII в.). По-видимому, с останками И. отождествляли мощи прп. *Исаии* трудолюбивого, в Ближних пещерах почивающего. Несмотря на то что предание относит кончину прп. *Исаии* трудолюбивого к 1115 г., он впервые назван в сочинении XVII в. «Тературги-

ма» мон. *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638) (Дива печер. лаврских 1997. С. 125). Возможно, позднее почитание погребенного в Ближних пещерах прп. *Исаии* возникло в связи с закрепленной в Киево-Печерском патерике памятью о подвизавшемся в обители одноименном буд. Ростовском епископе.

Как общецерковно чтимый святой И. назван в составленном архиеп. *Сергием (Спасским)* «Верном месяцеслове всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно» (М., 1903. С. 16). Имя И. вошло в Собор Ростово-Ярославских святых, празднование к-рому было установлено в 1964 г.

Ист.: Патерик, или Отечник. Печерский. К., 1661. Л. 139–142; ПС. 1858. Ч. 1. Март. С. 432–449 [одна из кр. ред. Жития по списку РНБ. Солов. № 806/916]; Ярославские Ев. 1876. Ч. неофиц. С. 26–28 [Житие по неизв. списку]; БЛДР. 2003. Т. 12. С. 254–262 [Распространенная ред. Жития по списку РНБ. Соф. № 1321]; *Державина О. А.* Др. Русь в рус. лит-ре XIX в.: Сюжеты и образы древнерус. лит-ры в творчестве писателей XIX в.; Пролог: Избр. тексты. М., 1990. С. 337–338 [Проложная ред. Жития]; Акт вскрытия и обследования мощей святителей Игнатия и Исаии // СРМ. 1993. Вып. 5. С. 50–52; Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 17–18, 21, 37, 38, 396, 397, 401.

Лит.: СИСПРЦ. С. 124; Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847. С. 110; *Толстой М.* Святости и древности Ростова Великого. М., 1866<sup>3</sup>. С. 38–40; *Ключевский*. Древнерусские жития. С. 22–26; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 227–230; Описание о российских святых. С. 27, 92; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 16–17, 160–161; *Титов А. А.* Ростовская иерархия. Мат-лы для истории Рус. Церкви. М., 1890. С. 12–13, 80; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Май. С. 43–45; *Спасский Ф. Г.* Рус. литургическое творчество. П., 1951. С. 167–168; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 61, 80, 418–419; *Каган М. Д.* Житие Исаии // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 276–280 [Библиогр.]; *Семенченко Г. В.* К характеристике редакций Жития Ростовского еп. Исаии // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., 1989. С. 33–48; *он же* [С. Г. В.]. Житие Исаии, еп. Ростовского // Письменные памятники истории Др. Руси: Летописи. Повести. Хожения. Поучения. Жития. Послания: Аннот. кат.-справ. / Ред.: Я. Н. Шапов. СПб., 2003. С. 203–205 [Библиогр.]; *Шапов Я. Н.* Государство и Церковь Др. Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 46, 47, 194, 211; *Макарий*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 125, 161, 496; Ч. 2. С. 26, 28, 40, 206–208; *Подскальски Г.* Христианство и богословская лит-ра в Киевской Руси, 988–1237 гг. СПб., 1996<sup>2</sup> (по указ.); Дива печер. лаврских. К., 1997. С. 47, 57, 71, 91, 92, 123, 125; *Мельник А. Г.* История почитания ростовских святых в XII–XVII вв.: Канл. дис. Ярославль, 2003; *он же*. История надгробного комплекса св. Исаии Ростовского // ИКРЗ, 2007 г. Ростов, 2008. С. 75–94; *Пуцко В. Г.* Серебряная рака с мощами

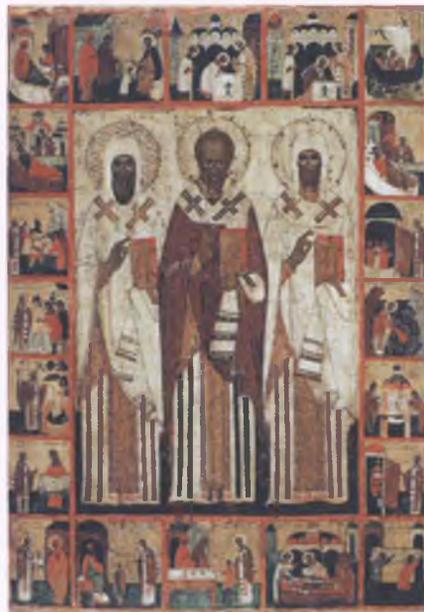
св. Игнатия Ростовского // Там же, 2003 г. Ростов, 2004. С. 145–152; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 272–274.

*В. И. Вахрина, М. В. Печников*

**Иконография.** В иконописных подлинниках XVII–XIX вв. под 15 мая указаны особенности изображения И.: длинная широкая седая борода, как у сщмч. Власия Севастийского, на голове белый клобук, в руке Евангелие. Так, по рукописи новгородского Софийского собора 2-й четв. XVII в. святитель «сед [зачеркнуто: «рус»], брада со Власьеву, а с ушей шире, клобук бел, риза празелен бела, испод багор бел велми» (РНБ. Соф. № 1523. Л. 157 об.). В подлиннике XVIII в., принадлежавшем Г. Д. Филимонову, об И. сказано, что он «подобием рус, брада аки Власиева, от ушей пошире; ризы святительския, саккос празеленной и омофор, на главе клобук белой, в руках Евангелие» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 345); в рукописи XVIII в. С. Т. Большакова отмечено: «...рус, брада Власиева, и от ушей пошла пошире, на главе клобук бел, риза празелень бела, испод багор набело велми, амфор и Евангелие» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 99; рис. на с. 152); в рукописи 20-х гг. XIX в. добавлено: «...или в левой руке мечец с златом, а правой его раздает нищим» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 155 об.; см. также: *Маркелов*. Святые Др. Русн. Т. 2. С. 136). Из подлинника 1850 г., составленного диак. Василием Поникаровским с образца 1658 г., известно, что И. «бе сед, на главе клобук бел, брада долга с ушей широка, на конце поуже, в омофоре и фелони, в руках Евангелие» (ГМЗРК. Р-58. Л. 44 об.).

В нач. XX в. акад. В. Д. Фартусов в пособии для иконописцев так описал иконографию И.: «...типа малороссийскаго, киевлянин, в монашестве подвизался в Киево-Печерской лавре; лицом худ, борода большая и широкая, с малой проседью, волосы простые; в фелони и омофоре, на голове шапка архиерейская. Можно ему давать хартию с подписью, по житию: «Хотя братию пользовати, сам перве на послушании обреташеся, и еже прочим повелеваше, сам прежде тое творяше, подая себе образ всем, да всех на гору добродетели возведет: не тако бо словесем учителя, яко паче делом, последовати учимни обычай имут»» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 281). Изображения И., соответствующие описаниям подлинников, встречаются на иконах, в настенных росписях, на изделиях из серебра, в произведениях мелкой пластики, лицевого шитья, ростовской финифти.

К ранним памятникам относится образ И. на иконе «Святители Николай Чудотворец, Исаия и Леонтий Ростовские, с 20 клеймами жития свт. Николая» (XV в., ГТГ; *Антонова, Мнева*. Каталог. Т. 1. С. 214–215. № 172; ГТГ: Кат.



*Свт. Николай Чудотворец в житии, и святители Исаия и Леонтий Ростовские. Икона. XV в. (ГТГ)*

собр. М., 1995. Т. 1. С. 15, 251). Наиболее распространены изображения И. вместе с Ростовскими святителями Леонтием и Игнатием — особый извод, сложившийся в иконописи во 2-й пол. XV в. Икона святителей Леонтия, И. и Игнатия кон. XV — нач. XVI в. (ГМЗРК; см.: *Вахрина В. И.* 2006. С. 82–85. Кат. 10) создана, очевидно, вскоре после перенесения мощей И. в 1474 г. В посл. иконы с изображением 3 Ростовских святителей часто писались как в Ростовской



*Святители Исаия, Леонтий и Игнатий Ростовские. Икона. Нач. XVI в., 2-я пол. XVIII в. (ГИМ)*

епархии, так и за ее пределами. Святые представлены на обороте иконы-таблетки 2-й пол. XVI в. (ГТГ; см.: *Антонова, Мнева*. Каталог. Т. 2. С. 57. № 405; на лицевой стороне — «Уверение Фомы»),

также на прориси (переводе) нач. XIX в. с иконы XVI в. (ГРМ; см.: *Маркелов*. Святые Др. Русн. Т. 1. С. 438–439, 633). В кон. XVII в. в ризнице Успенского собора в Ростове находилось 3 иконы святителей Леонтия, И. и Игнатия (Опись Ростовского архиерейского дома 1691 г. ГМЗРК. Р-1083. Л. 18). Кроме того, в ризнице собора хранились реликвии святителей: «...три клобука шелковых белых вязаных Леонтия, Исаии, Игнатия, Ростовских чудотворцев» (Там же. Л. 17 об.; в музейной описи Успенского собора 1922 г. клобуки были датированы XVI–XVII вв. ГМЗРК. А-930. Л. 8). В XVIII — нач. XX в. такой извод иконографии часто встречался на иконах (ок. 1791?, ГИМ; дана в благословение Н. А. Хлебникову архиеп. Ростовским Арсением (Верещагиным), находилась в собрании Н. М. Постникова) и на многочисленных образках, выполненных в технике живописи по эмали (ростовская финифть).

Образы Ростовских святителей Леонтия, И. и Игнатия, традиционно представленных в фелонях, омофорах и белых клобуках, затем стали центральными в композиции «Собор Ростовских чудотворцев». К числу ранних относятся иконы «Ростовские чудотворцы и прп. Сергий Радонежский» (сер. XVI в., ГМЗРК; у И. крещатая фелонь, острая борода на конце раздвоена, надпись: «исаия») и «Воздвижение Креста. Покров Богородицы. Избранные святые» работы Д. И. Усова (1565, ГТГ; см.: *Антонова, Мнева*. Каталог. Т. 2. С. 52–53. № 399. Ил. 14). На иконе «Ростовских чудотворцы» 1686 г. из ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове святые представлены в 2 ряда, И. — в 1-м ряду 2-й слева, в белом клобуке, с длинной седой бородой.

В древнерус. иконописи И. изображался преимущественно среди избранных святых. На правой створке складня «София Премудрость Божия, с избранными святыми» (2-я пол. XVI в., ГТГ; см.: *Антонова, Мнева*. Каталог. Т. 2. С. 100–101. № 482. Ил. 26–28) И. представлен в небольшом повороте влево, держит в руках Евангелие, на нем светлая фелонь и белый клобук, борода широкая, с небольшой проседью. На обороте 2-сторонней таблетки из Суздаля (2-я пол. XVI в., ГВСМЗ; см.: Иконы Владимира и Суздаля. 2006. С. 276–279. Кат. 65; на лицевой стороне — «Жены-мироносицы у Гроба Господня») изображены святители Игнатий, И. (в центре, в зеленоватой фелони, борода сужается книзу) и прп. Авраамий Ростовский. На иконе «Избранные святые» в басменном окладе 2-й пол. XVI в. (ЦАК МДА; см.: «Угодно в очах Божиих дело сне...»: Сокровища ЦАК МДА. Серг. П., 2004. С. 86–89) — ростовские образы равноап. кн. Владимира, блгв. князей-страстотерпцев Бориса и Глеба (в центре), святителей Петра и Алексия Московских (слева), блгв. кня-



Свт. Исаия, еп. Ростовский.  
Икона. 2-я пол. XVII в. (ГМЗРК)

зей Феодора, Давида и Константина Ярославских, святителей Леонтия и И. (справа). И. написан в клейме со святителями на иконе «Походная церковь» 3-й четв. или посл. трети XVI в. из ц. Св. Троицы («Белой Троицы») в Твери (ТОКГ; Попов Г. В. Тверская икона XIII–XVII вв. СПб., 1993. С. 272–273. Кат. 169. Ил.). Наряду с др. избранными чудотворцами он предстает Владимирской иконе Божией Матери в одной из групп святителей на створке строгановского складня нач. XVII в. письма П. И. Чиркина (ГРМ).

Единоличных икон И. сохранилось немного. Образ святого был исполнен для его раки в кон. XVII в. (ГМЗРК; см.: Вахрина В. И. 2006. С. 358–359. Кат. 109). И. изображен фронтально в рост, в орнаментированной фелони и омофоре, в белом клобуке с крестом, с благословляющей двуперстно десницей, с Евангелием и платом в левой руке, борода длинная, с проседью, личное исполнено «живоподобно». В 1697 г. ростовский иконописец Петр Афанасьев написал для Успенского собора «над гробы святителей Исаия да Игнатя, апостолов Ростовских, чудотворцев, 2 образа, ихже светлейшие, со Вседержителем Спасом» (Добровольская Э. Д. Новые мат-лы по истории Ростовского кремля // Мат-лы по изучению и реставрации памятников архитектуры Ярославской обл. Ярославль, 1958. Вып. 1: Древний Ростов. С. 45; Кочетков. Словарь иконописцев. С. 73). На этой надгробной иконе (ГМЗРК) образ И. иконографически близок к образу

на раке, но святой благословляет именословно, вверху в облачном сегменте Спас Вседержитель. На 3-й прямолинейной иконе И., кон. XVII – нач. XVIII в. (ГМЗРК), происходящей из Белогостицкого мон-ря, И. представлен поколенно (тот же тип и детали изображения). С XVII в. образ И. включался в деисусный чин иконостаса в паре с образом свт. Леонтия Ростовского (иконы 2-й пол. XVII в. из ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи и кон. XVII в. из ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове, ГМЗРК; см.: Вахрина В. И. 2006. С. 334–335. Кат. 101).

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



Свт. Исаия, еп. Ростовский.  
Фрагмент иконы  
«Святители Исаия, Игнатий  
и прп. Авраамий Ростовские».  
2-я пол. XVI в. (ГБСМЗ)

с Младенцем и с предстоящими Ростовскими святителями Леонтием, И., Игнатием. Это был новый по сравнению с появившимся во 2-й пол. XV в. тип иконографии первых Ростовских святителей, где они обычно показаны благословляющими, левая рука обращена в молении к Пресв. Богородице. На подобных иконах Богоматерь стоит слева, близко к святителю, склонив к ним голову, лик Младенца и Его благословляющая десница также обращены к предстоящим. И. писался в середине группы, за свт. Леонтием, иногда последним, за

святителями Леонтием и Игнатием (переводы с икон XVII в.: Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 440–443). Большинство известных икон-пяндниц и прорисей этого типа датируются в пределах XVII – нач. XVIII в. (ГИМ; ЦМиАР; ГМЗРК; ГРМ – 1628 г., икона принадлежала И. М. Строганову; АОКМ – из ризницы Соловецкого мон-ря; частный музей «Дом Иконы на Спиридоновке»).

Существовали иконографические варианты такого извода – с расширенной группой святых (стоящих или припадающих), по-разному изображалась Богородица: «Молебная» («Моление о народе») икона Божией Матери с Ростовскими святыми (кон. XVI – нач. XVII в., из собрания С. Г. Строганова, ГРМ; И. – в коленопреклоненном молении); «Молебная» икона Божией Матери – «в молении Ростовских чудотворцев» (XVII в., ГМИР; см.: Коробко. 2006. С. 216, 409. Ил. 7); «Молебная» икона Божией Матери с припадающими Ростовскими и избранными чудотворцами (кон. XVII в., ГМЗРК); икона Божией Матери с Младенцем, с предстоящими Ростовскими святителями и со свт. Афанасием Александрийским (2-я пол. XVIII в., ГМЗРК; в надписи названа Ростовской; см.: Вахрина В. И. 2001. С. 111–126) и др. С иконой подобной иконографии жители Ростова встречали в 1613 г. избранного на царство Михаила Феодоровича Романова, ехавшего из Костромы в Москву. Аналогичный образ получил в благословение из рук архиеп. св. Тихона (впосл. Патриарх Московский и всея России) имп. мч. Николай II, посетивший Ростов во время поездки по древнерус. городам и вотчинным землям бояр Романовых 15–27 мая 1913 г. (Там же. С. 119–120).

В XVII в. появились иконы «Избранные святые в молении перед ростовской чудотворной Владимирской иконой Божией Матери» (чудотворный образ находился в Успенском соборе Ростова), как, напр., образ 2-й пол. XVII в. из собрания А. А. Титова (ГМЗРК; см.: Вахрина В. И. 2006. С. 354–355. Кат. 107). На иконе «Ростовские чудотворцы» 2-й пол. XVIII в. (ГРМ; см.: «Пречистому образу Твоему поклоняемся...»: Образ Богоматери в произведениях из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 1995. С. 230. Кат. 145) И. – крайний слева в 1-м ряду, вполоборота вправо, с седой бородой, левая рука на груди, правая раскрыта ладонью. Подобные изводы иконографии известны и в гравюре: напр., на листе 1809 г. из собрания Д. А. Ровинского (Ровинский. Народные картинки. Кн. 4. С. 769. № 1616А) фигуры святителей Леонтия и И. занимают центральное место в композиции. На иконе избранных святых перед Владимирской иконой Божией Матери (1-я четв. XIX в., ГМЗРК; см.: Вахрина В. И. 2006. С. 416–417. Кат. 124) у И. длинная борода с проседью, внизу более

узкая и раздвоенная. Судя по надписи на Владимирской иконе Божией Матери с избранными святыми на полях (1855, ГМЗРК; см.: *Она же*. 1998. С. 105–106), создание этого образа было значимым для жителей Ростова. Икона была выполнена ростовским иконописцем А. Ф. Крыловым по заказу Ростовского градского об-ва для 128-й Ростовской дружины Ярославского ополчения, участвовавшей в Крымской войне; в посл. образ был поставлен в Успенском соборе Ростова. На полях иконы в овальных медальонах представлены поясные изображения рус. святых, преимущественно Ростовских, И. — 3-й сверху на левом поле.

Икона «Спас Нерукотворный, с предстоящими святыми» (1645, с дополнениями XVIII и XIX вв., ГМЗРК; см.: *Вахрина В. И.* 2006. С. 250–253. Кат. 70), согласно подписи на нижнем поле, была создана при Ростовском митр. Варлааме и по его благословению поставлена «над воротами града» (очевидно, в башне над воротами Петровского въезда земляной крепости), а в 1743 г. по благословению митр. смчч. Арсения (Мацевича) перенесена в ростовскую ц. Всех святых; вероятно, тогда на иконе были дописаны во 2-м ряду Ростовские чудотворцы. На иконе «Избранные святые» 2-й пол. XVII в. из церкви с. Демьяны Ростовского р-на Ярославской обл. (СПГИАХМЗ; см.: Иконы Сергиево-Посадского музея-заповедника: Новые поступления и открытия реставрации: Альбом-кат. / Авт.-сост.: Л. М. Воронцова. Серг. П., 1996. Кат. 21) в 1-м ряду слева от свт. Николая Чудотворца изображены Ростовские святители Леонтий, И., Игнатий, справа — Московские святители, во 2-м ряду — др. Ростовские и Московские чудотворцы.

Изображения И. достаточно рано стали включать в состав минейных циклов на май, как правило вместе с прп. Пахомием Великим, прп. Евфросином Псковским, блгв. царевичем Димитрием Угличским под 15 мая. Образ И. имеется, напр., на иконе посл. четв. XVI в. (дар имп. мч. Николая II, ГРМ), на вологодской иконе кон. XVI в. (происходит из ц. прп. Димитрия Прилуцкого на Наволоке в Вологде, ВГИАХМЗ; см.: *Рыбаков А. А.* Вологодская икона: Центры худож. культуры земли Вологодской XIII–XVIII вв.: Альбом. М., 1995. Кат. 80. Ил.), на образе «Святцы на май и июнь» XVII в. со старообрядческими поновлениями 1-й четв. XIX в. (ГРМ). Позднее образ И. появился на палехской или вязниковской иконе 1-й пол. XIX в. предположительно письма Т. И. Гагаева (до 2007 комплект минейных икон находился в соборании А. Глезера в Германии, затем — в соборании М. Е. Елизаветина; см.: Рус. иконы в собр. М. Де Буара (Елизаветина): Кат. выст. / Авт.-сост.: Н. И. Комашко и др. М., 2009. С. 232, 335, 339. Кат. 135. 9), а также на эмале-

вых иконах 1-й пол. XIX в. (ГМИР; И. с архиерейским жезлом в руке) и 2-й пол. XIX в. (Нововалаамский мон-рь в Финляндии; И. в митре, имя не подписано). Образами для подобных икон часто служили гравированные святцы, напр. 1722 г. Г. П. *Тепчегорского* и 1730 г. И. К. *Любецкого* (раскрашенные экземпляры 2-й четв., сер.— 2-й пол. XVIII в. в РГБ; см.: *Ермакова М. Е., Храмов О. Р.* Рус. гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. (Москва, С.-Петербург): Описание коллекции отдела изоизданий РГБ. М., 2004. Кат. 33. 9, 34. 9, 35. 8).

В иконописи XVIII — нач. XX в. сохранялись древние традиции иконографии И. Напр., в верхней части иконы «Воскресение Христово — Сошествие во ад» (1729, ГМЗРК; см.: *Вахрина В. И.* 1998. С. 100) в молитвенном обращении к Св. Троице (новозаветной) написаны избранные святые; среди Ростовских чудотворцев есть И. На 2 иконах «Собор Ростовских святых» из ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове изображены все (в т. ч. местночтимые) Ростовские святители. Образ 1838 г. представляет И. крайним справа в 1-м ряду, с седоватой бородой; на иконе кон. XIX — нач. XX в. он 2-й справа, длинная борода святителя с проседью, в конце разделена на 2 части. Его образ включен также в иконные композиции Собора Ростовских чудотворцев XIX в. (ГМИР; см.: *Коробко*. 2006. С. 217, 409. Ил. 8), нач. XX в. (Миния (МП). Янв. Прил.). На иконе «Ростовские чудотворцы» иконописца В. П. *Пурьянова* (1902, ГМЗРК; см.: *Вахрина В. И.* 1998. С. 110) образ И. помещен слева от свт. Леонтия.

И. вместе со святителями Никитой Новгородским и Арсением Тверским был написан над сев. дверями в иконостасе придела во имя блгв. кн. Александра Невского храма Христа Спасителя (70-е гг. XIX в.; см.: *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996<sup>6</sup>. С. 77). Большая икона Ростовских и избранных чудотворцев нач. XX в. из часовни Обретения главы св. Иоанна Предтечи в Елеонском Вознесенском рус. мон-ре в Иерусалиме, согласно надписи на обороте, пожертвована 24 июня 1909 г. «потомственной почетной гражданкой» А. Ф. Мальгиной из Ростова (И. — 2-й справа в 1-м ряду). Необычна полуфигура И. в клейме на большом кресте-мошевице кон. XVIII в. из Богородице-Игрицкого мон-ря (Богоявленский собор Анастасиина мон-ря в Костроме) — голова святого не покрыта. Ростовские святители нередко писались в качестве избранных святых на полях икон, в частности в палехском изводе «Шестоднев» («Неделя всех святых»), как на иконах 1-й пол. XIX в. (ГРМ, ЦМиАР).

В композиции «Собор русских святых», разработанной мастерами Выгов-

ской пуст., изображения И. входят в состав группы святителей (между святителями Леонтием и Иаковом): на иконе кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК), на иконе 1814 г. письма П. Тимофеева из соборания ЦАМ СПбДА (ГРМ; см.: *Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008. С. 82–85. Кат. 70; пропись — Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 460–461), на образе 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженъга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ; *Иcônes russes: Les saints: [Exposition] fondation P. Gianadda Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–*



Свт. Исаия, еп. Ростовский, со сценой его погребения.

Гравюра Л. Тарасевича.

Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1702. Л. 137 (РГБ)

143. Кат. 52). Святой написан также на иконах российских чудотворцев нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ; облачение необычное — архиерейская мантия и омофор), сер.— 2-й пол. XIX в. (ГТГ; см.: *Ibid.* P. 144–147. Кат. 53). В одном из нижних клейм иконы «Собор русских святителей» 60-х гг. XIX в. (собор во имя равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге) И. представлен вместе со святителями Игнатием и Иаковом.

Как постриженник Киево-Печерского мон-ря, И. изображался в киевских произведениях живописи и графики, в частности на ксилографии 1656 г. мастера мон. *Илии* из 1-го изд. Киево-Печерского патерика (Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661; *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. С. 625, 627). В верхней половине листа — фигура И. в архиерейском облачении (фелонь, омофор, палица) и высокой митре, волосы длинные, до плеч, борода короткая, на конце раздвоенная. В левой руке святитель дер-

жит мешочек, правой раздаёт монеты вдовицам и убогим, изображенным у ног И. Вверху надпись: «Св(т)и Исаиѣ Ігѣменъ Св(т)ого Дмитріѣ вкловѣ: по се(м) епкопомъ ростоскѣмъ быст: бысть же велии млоствивъ: ко оубогимъ, и вдовицамъ». В нижней части листа в картуше представлено погребение И. с надписью: «Успеніе Препод(а)б: Ісанѣ епископа Ростовскогѣ: сирота(м) Пнта. телл.»; внизу подпись гравера, дата и вирши. Эти сюжеты повторяются на гравюре Л. Тарасевича для издания Патерика 1702 г.

На гравюре «Родословное древо Киево-Печерского монастыря», выполненной мастером Акимом (монограмма «АК») в 1643–1676 гг. в Киеве (ДМКДУ; см.: Гончарук В. М., Кабанецъ Э. П. Дереворит сер. XVII ст. «Родословне древо Киево-Печерского монастыря» як джерело з исторії Печерської канонізації // Могилянські читання, 1999. К., 2000. С. 56–63), а также, очевидно, на близкой по иконографии иконе «Древо Киево-Печерских святых» 60-х гг. XVII в. из ц. Печерской иконы Божией Матери в Угличе (УИХМ) погрудное изображение И. вместе с др. святыми из Киево-Печерского патерика помещено в левой части композиции, в одном из цветков «древа». На «Печерской иконе Божией Матери, со святыми из Киево-Печерского патерика» письма игум. Корнилия (Уланова) из Ризоположенского мон-ря в Суздале (1724, ГВСМЗ; см.: Иконы Владимира и Суздала. 2006. С. 474–479. Кат. 107) И. изображен в левой части композиции за прп. Антонием Киево-Печерским, вполоборота к центру, крайним в 1-м ряду, в архиерейском облачении, с митрой на голове (надпись: «п Исаия еп»).

Наиболее раннее изображение И. в рукописной книге встречается в Радзивилловской летописи кон. XV в. (БАН. 34. 5. 30. Л. 120) в иллюстрации освящения ц. арх. Михаила «монастыря Всеволожа» (Выдубицкого) в Киеве (1088). Несмотря на именование епископов в тексте, на миниатюре фигуры в архиерейском облачении не персонифицированы и условны, имеют нимбы. В лицевой рукописи Ростовского патерика 1762 г. (РНБ ОР. Тит. 43 (Ф. 775). Л. 27 об.), принадлежавшей ростовскому купцу И. С. Рахманову, собраны жития большинства местных чудотворцев. На миниатюре И. изображен в рост, в повороте влево, перед образом Божией Матери (Богоматерь с Младенцем на коленях восседает на престоле, в Ее правой руке — скипетр, на голове — корона; подпись: «Изображенне Чѣдо(т)ворнаго образа пр(е)стѣи Б(а)дѣи печерскѣ»). И. в бордовой фелони и охристомомофоре, на голове белый клобук, правая рука возле груди, левая раскрыта ладонью, борода седая средней величины.

К ранним изображениям И. в монументальной живописи относится его об-



Свт. Исаия, еп. Ростовский.  
Миниатюра из Ростовского патерика.  
1762 г. (РНБ. Тит. 43. Л. 27 об.)

раз в росписи 1547–1551 гг. Благовещенского собора Московского Кремля (Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А. Благовещенский собор Московского Кремля. М., 1990. Ил. 47). В центральной апсиде алтаря в медальонах, выделенных цветом, помещены поясные изображения рус. святых: в центре — свт. Леонтий Ростовский, справа от него — И. в белом клобуке, с заостренной внизу бородой, в небольшом повороте влево, правая рука вытянута вперед в благословляющем жесте, покровенной левой прижимает к груди Евангелие. В росписи сев. фасада Успенского собора Московского Кремля (первоначальная живопись неоднократно поновлялась в XVII–XIX вв.) между колонками изображены в рост 6 святых: прп. Пафнутий Боровский, Ростовские святители И., Леонтий и Игнатий, преподобные Дмитрий Прилуцкий и Сергей Радонежский (Бусева-Давыдова И. Л. Храмы Московского Кремля: Святыни и древности. М., 1997. С. 35).

И. изображен также в росписи 1563–1564 гг. Преображенского собора Спасского мон-ря в Ярославле, которую выполнили «мастеры московские Ларион Леонтьев сын, да Третьяк, да Федор Никитины дети, ярославцы Афонасий и Дементей Сидоровы дети» (Анкудинова Е. А., Мельник А. Г. Спасо-Преображенский собор в Ярославле. М., 2002. С. 38, 95, 100. Табл. 9). Благословляющий И. представлен в рост (руки разведены, в левой — Евангелие) вверху на юж. грани сев.-вост. столба собора, у него длинная седая борода. В главной апсиде алтаря ярославской ц. прор. Илии, расписанной в 1680 г. артелью костромских и ярославских мастеров во главе с Гурием Никитиным, И. написан в ряду с Московскими и Ростовскими свя-

тителями (Бусева-Давыдова И. Л., Рутман Т. А. Церковь Ильи пророка в Ярославле. М., 2002. С. 89, 95. Табл. 3). В росписи 1684 г. Троицкого собора костромского Ипатьевского мон-ря его образ помещен в диаконнике среди Ростовских и Новгородских святителей (Жуковлевская О. С. Стенопись Троицкого собора Ипатьевского мон-ря. М., 2008. Т. 1. С. 156–157).

Образ И. наряду с изображениями др. местных святителей включен в программу росписей храмов Ростовского архиерейского дома (Ростовского кремля). Так, в ц. Спаса на Сенях святитель представлен в рост, в коричневой фелони с растительным орнаментом, на зап. стороне аркады солеи (1675; см.: Никитина Т. Л. Церковь Спаса на Сенях в Ростове Великом. М., 2002. С. 72, 77. Табл. 10). Образы И. имеются в стенописи ц. Воскресения (ок. 1670), в оконном проеме солеи, и в ц. ап. Иоанна Богослова (1683), на откосе окна верхнего яруса (Она же. Церковь Воскресения в Ростове Великом. М., 2002. С. 71, 74. Табл. 8; Она же. Церковь Иоанна Богослова в Ростове Великом. М., 2002. С. 67, 70. Табл. 8). Во



Свт. Исаия, еп. Ростовский.  
Роспись ц. Спаса на Сенях  
в Ростовском кремле. 1675 г.

2-й пол. XVII в. на зап. внешней стене ростовского Успенского собора вокруг портала были написаны фигуры Ростовских святителей Леонтия, И. и Игнатия; под нижними окнами — полуфигуры святителей Леонтия и И. (Титов А. А. Ростов Великий в его церк.-археол. памятниках. М., 1911. С. 18; изображения сохр. фрагментарно).

В росписях церкви XVIII — нач. XX в. Ростова и Ростовского у. часто встречаются образы И., исполненные, как правило, в живописной манере (известно ок.

20 храмов с его изображениями; см.: *Алитова, Никитина*. 2008. С. 576). И. писали в основном с длинной седой бородой, в клобуке, напр. в росписи 1-й четв. XIX в. (ростовский худож. П. С. Рябов) ц. во имя свт. Димитрия Ростовского в Спасо-Иаковлевском мон-ре (в медальоне в алтаре, благословение именословное, в левой руке — раскрытая книга; см.: Свт. Димитрий, митр. Ростовский: Исслед. и мат.-лы. Ростов, 2008. С. 114. Ил.). В ц. свт. Григория Богослова Ростовского кремля клеевая роспись датируется 1884 г.; в центральной апсиде представлена «Тайная вечеря», по сторонам композиции — святители Леонтий и И. В Богоявленском соборе Авраамиева мон-ря стенопись создана после 1730 г.; образ И. помещен в святительском ряду главной апсиды вместе с образами святителей Леонтия и Игнатия. В соборе ростовского монастыря Рож-



Свт. Исаия, еп. Ростовский.  
Фрагмент плащаницы. 1600 г.  
Мастерская Д. И. Годунова (ГМЗРК)

дства Богородицы И. написан в алтаре (1715). В ц. Спаса на Песках Спасо-Иаковлевского мон-ря роспись выполнена в 1890 г. К. Я. Леоновым по заказу еп. Угличского Амфилохия (Сергиевского-Казанцева); И. изображен в рост на зап. грани сев.-зап. столба. В ростовской ц. Вознесения Господня образы Ростовских чудотворцев — в сев. апсиде на откосах дверного проема (живопись 20-х гг. XVIII в., неоднократно поновлялась). И. представлен в стенописи 1816 г. архиепископского живописца И. М. Гладкова в ц. свт. Николая на Восполье в Ростове. В ц. свт. Иоанна Златоуста в с. Годенове (роспись — 1859, А. Глебов, поновление — 1900–1903, В. Кузнецов и Н. Морокуев) И. написан с потиром в руке на откосе проема царских врат, между святителями Игнатием и Леонтием (воспроизв.: Там же. С. 184). В Троицкой ц. с. Вошажникова Борисоглебского р-на (роспись выполнена в кон. XVIII в. ярославскими мастерами) фигура И. расположена на откосе окна сев. стены чет-

верика. В стенописи галерей рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись в акад. манере кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Пансия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в. и ок. 2010), седобородый И. изображен в митре.

Серебряную раку И. украшали 2 накладные сюжетные композиции в овальных картушах, выполненные московским ювелиром А. И. Ратьковым в 1799 г. Сохранилось клеймо с изображением чуда перенесения ангелами И. на облаке в Киево-Печерский мон-рь на освящение Успенской ц. (ГМЗРК; см.: Рус. серебро XVIII в. в собр. ГМЗРК / Авт.-сост.: В. М. Уткина. М., 2009. С. 51–52. Кат. 34). На утраченном клейме была представлена встреча И. с жителями Ростова после освящения Успенской ц. в Киеве. На серебряном с позолотой окладе нижней крышки Евангелия 1776 г. московского мастера Я. Фролова (происходит из ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове, ГМЗРК) в 15 медальонах помещены чеканные поколенные изображения русских (гл. обр. Ростовских) святых, в центре — «Явление Толгской иконы Божией Матери Ростовскому епископу Трифону». В левом верхнем углу в большом медальоне прямолично представлен И. с Евангелием в руке (Там же. С. 104–106. Кат. 74).

Ранее изображение И. в лицевом шитье — поясной образ в медальоне на кайме плащаницы 1600 г., созданной в мастерской Д. И. Годунова (ГМЗРК). И.— 2-й сверху с правой стороны, десница перед грудью в двуперстном благословении, Евангелие на покровенной левой руке, у святителя темная борода средней величины; надпись: «стль исаинъ». На саккосе 1655 г., изготовленном в мастерской царицы М. И. Милославской и пожалованном царем Алексеем Михайловичем патриарху Никону (ГММК), на подольнике передника вышиты поколенные изображения К-польских и рус. святителей, в т. ч. И. (*Маясова Н. А.* Древнерус. лицевое шитье; Кат. М., 2004. С. 318–319. Кат. 108).

Изображения И. встречаются в произведениях лицевого шитья, вышедших из мастерских Строгановых во 2-й пол. XVII в.: напр., на воскрылных клобука митр. Ростовского Ионы (Сысоевича) (1665, ГМЗРК) И.— в молении, рядом со свт. Леонтием. На палице сер. XVII в. помещен сюжет «Богоматерь с Младенцем, в молении святителей Леонтия, Исаия, Игнатия Ростовских» (ЯИАМЗ). В Преображенский собор Н. Новгорода Г. Д. Строганов вложил пелену «Ростовские святители Леонтий, Исаия, Игнатий, Иаков и свт. Стефан Великопермский» (кон. 50-х — 60-х гг. XVII в., НИАМЗ), на которой святители представлены в рост, фронтально, в архие-



Свт. Исаия, еп. Ростовский.  
Покров. Кон. XVII — нач. XVIII в.  
Мастерская А. П. Бутурлиной  
(ГМЗРК)

рейских облачениях, каждый с Евангелием в руке. На саккосе митр. Казанского и Свяяжского Лаврентия, исполненном в 60-х гг. XVII в. в мастерской А. И. Строгановой (ГОМРТ), образ И. вышит среди изображений избранных святых на вставной полосе, дополнившей подольник в XVIII в.

Сохранился надгробный покров И. кон. XVII — нач. XVIII в., выполненный в мастерской А. П. Бутурлиной (ГМЗРК). На темно-голубом атласе помещена фигура И. с благословляющей именословно десницей, в левой руке — Евангелие. Клобук шит серебряными нитями, личибе — светло-серыми, с использованием коричневых нитей для очертаний глаз, носа, рук и для подчеркивания прядей на длинной седой бороде; фелонь расшита золотными нитями.

Ростов был центром резьбы по дереву, о чем свидетельствуют сохранившиеся произведения XV–XVI вв., близкие по иконографии, стилю и приемам резьбы. На резной иконе «Ростовские святые со свт. Николаем Чудотворцем и Спасом Емануилом» (кон. XVI в., ГММК; см.: *Соколова И. М.* Рус. деревянная скульптура XV–XVIII вв.; Кат. М., 2003. С. 101–103. Ил. 11) — прямоличная фигура И. (двуперстно благословляет десницей, в левой руке держит Евангелие). На 2 деревянных крестах (сер. XVI в., ГМЗРК) с ростовыми изображениями



Свт. Исаия, еп. Ростовский.  
Эмалевая икона.  
Кон. XIX – нач. XX в. (ГМЗРК)

святителей Николая и Леонтия на оборотах на средней перекладине в круглых медальонах представлены полуфигуры Ростовских святителей, в т. ч. И. (Бобринский А. А. Народные рус. деревянные изделия. М., 1914. Вып. 12. Табл. 195. № 1–3; Табл. 196. № 2, 3, 5). На иконе «Ростовские святители и свт. Петр Московский» (сер. XVI в., РГИАХМЗ; см.: Николаева Т. В. Мелкая пластика, скульптура, декоративная резьба // Очерки рус. культуры XVI в. М., 1977. Ч. 2. С. 364) вырезаны образы святителей Иакова, Леонтия, И. и Игнатия, на раме – полуфигура свт. Петра, митр. Московского.

В XVIII – нач. XX в. И. писали в традиц. иконографии (нередко с добавлением панагии) в многочисленных произведениях ростовской финифти. К самым ранним изображениям И. в этой технике относится дробница митры кон. XVII в. из угличского Покровского монастыря (УИХМ; см.: Федорова М. М. Ростовская финифть из собр. музеев Ярославской обл. // ИКРЗ, 2003. Ростов, 2004. С. 405, 414. Ил. 1). Судя по письму, поясной прямолинейный образ И. выполнен в 40-х гг. XVIII в. московским мастером. Святитель представлен благословляющим, в левой руке – раскрытые Евангелие, седая борода сужается книзу. Существовали поясные и ростовые едиличные изображения И. в финифти, его образ всегда вводился в композиции «Собор Ростовских чудотворцев», «Моление Ростовских святителей», «Вид Ростовского кремля» и др. (ГМЗРК, ГИМ, ЦМиАР; см., напр.: Рус. эмаль XVII – нач. XX в.: Из собр. Музея им. Андрея Рублева. М., 1994. С. 147, 150–151. Кат. 190, 193). Такие образки развозились паломниками по всей России.

В XX в. образ И. встречается в группе Ростовских чудотворцев на иконах мон. *Иулиании* (Соколовой) «Собор святителей, в земле Российской просиявших» сер. XX в. (митрополичьи палаты ТСЛ)

и «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г. (келейный образ свт. Афанасия (Сахарова), ТСЛ), нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (ТСЛ, СДМ). Рисунок И. выполнен для Миней (МП) иконописцами прот. Вячеславом Савиных и Н. Д. Шелягиной (Изображения Божией Матери и святых правосл. Церкви. М., 2001. С. 237). В совр. иконописи и финифти воспроизводятся традиц. изводы иконографии И.

На столбиках царских врат ц. Входа Господня в Иерусалим, расположенной под соборной звонницей Ростовского кремля, имеется 6 икон Ростовских святителей (2008, худож. Л. Смирнова; техника живописи по эмали); образ И. в рост – в верхней части левого столбика. В нише стены за ковчегом с мощами святителей И., Игнатия и прп. Даниила Переславского находится 3 иконы этих святых (2011, худож. Г. Соколова; техника горячей эмали).

Лит.: *Титов А. А.* Ростов Великий в его церк.-археол. памятниках. М., 1911. С. 42, 67–68; *Вахрина А. Л.* Об иконе «Сергий Радонежский и ростовские чудотворцы» из собр. Ростовского музея-заповедника // ИКРЗ, 1995. Ростов, 1996. С. 63–71; *Маясова Н. А.* Одна из последних древнерус. светлиц // ПКНО, 1994. М., 1996. С. 393; Иконография ростовских святых: Кат. выст. / Сост.: А. Г. Мельник. Ростов, 1998; *Вахрина В. И.* Иконы с датами, подписями, надписями из собр. Ростовского музея // СРМ. 1998. Вып. 9. С. 89–110; *она же.* Икона ростовских святителей Леонтия, Исаия, Игнатия: К истории иконографии ростовских святых // ИХМ. 2001. Вып. 5. С. 111–125; *она же.* Изображения местночтимых ростовских святых в иконописи // ИКРЗ, 2002. Ростов, 2003. С. 214–223; *она же.* Иконы Ростова Великого. М., 2006; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 438–447, 460–461; Т. 2. С. 136–137, 308–309; *Третьякова А. Л.* Среднерус. агногр. традиция в искусстве XVI–XVIII вв.: Иконография Авраама Ростовского: АКД. М., 1998; *Адошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 230–239; *Силкин А. В.* Строгановское лицевое шитье. М., 2002. С. 285–289, 294–297, 324, 326–327. Кат. 89, 95, 128; Иконы Владимира и Суздаль / ГВСМЗ. М., 2006. С. 276–279, 474–479. Кат. 65, 107; *Коробко О. А.* Иконопись XVII – 1-й пол. XVIII в. из собр. ГМИР // Ростовский Архиерейский дом и рус. худож. культура 2-й пол. XVII в.: (Мат.-лы конф. 21–23 сент. 2005 г.) / ГМЗРК, НИИ РАХ. Ростов, 2006. С. 216–217, 409. Ил. 7, 8; Наследие Соловецкого монастыря в музеях Архангельской обл.: [Кат. выст.] / Сост.: Т. М. Кольцова. М., 2006. С. 40–41. Кат. 45; *Алитова Р. Ф., Никитина Т. Л.* Церковные стеновые росписи Ростова Великого и Ростовского у. XVIII – нач. XX в.: Кат. М., 2008; Рус. икона XV–XX вв. = Russian Icons of the 15<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Cent.: Из колл. И. В. Возякова. М.; СПб., 2009. С. 114, 144, 329, 332. Кат. 84, 109; Святые земли русской: Кат. выст. / ГРМ. СПб., 2010. С. 216–219, 222–223, 230–231, 236–237. Кат. 132–134, 137, 143, 146.

В. И. Вахрина

ИСА́ИЯ (XI–XII вв.), прп., Киево-Печерский, в Ближних пещерах по-

чивающий (пам. 15 мая, 28 сент. – в Соборе преподобных отцов, в Ближних пещерах почивающих и в Неделю 2-ю Великого поста – в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских и всех святых, в Малой России просиявших), трудолюбивый. Предание относит кончину И. к 1115 г., однако сведения о святом не отразились в *Киево-Печерском патерике*, составленном в 1-й трети XIII в. И. впервые упоминается в «Тератургиме» киево-печерского мон. *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638), где святой назван «старцем трудолюбивым» и указано, что его мощи почивают в Ближних пещерах Киево-Печерского мон-ря (см. *Киево-Печерская лавра*).

В 1684–1690 гг., при киево-печерском архим. *Варлааме (Ясинском)*; вполс. митрополит Киевский), установлено празднование преподобным Ближних пещер в 1-ю субботу по отдании праздника Воздвижения Креста Господня, тогда же составлена служба Собору. Общецерковное почитание установлено указами Святейшего Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно к-рым было разрешено печатать службы Киево-Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. И.) в общецерковные московские месяцесловы. С 1843 г. совершается празднование Собору всех Киево-Печерских святых и святых, в Малой России просиявших. И. упоминается в 9-й песни канона преподобным отцам Киево-Печерским, в Ближних пещерах почивающим, где святой уподобляется «горлице пустыннолюбивой» (Миней (МП). 2003. Сент. С. 829). Возможно, в позднем почитании И. отразилось древнее почитание в Киево-Печерском мон-ре печерского постриженника свт. *Исаии*, еп. Ростовского († после 1089), погребенного в Ростове.

Мощи И., почивающие в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры, как показали проведенные в 80-х гг. XX в. исследования, принадлежали человеку, скончавшемуся в XI–XII вв. в возрасте ок. 60 лет (Дива печер лаврских. С. 91, 92).

Лит.: Описание о российских святых. С. 27, *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Май. С. 46; Дива печер лаврских. К., 1997 (по указ.); *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 274.

Э. П. Р.

**Иконография.** В иконописном подлиннике кон. XVIII в. об облике И. говорится: «Надсед, брада кругла, доле Николиной,

на главе клабук черн, риза преподобническая, испод вохра» (БАН. Строг. № 66. Л. 313, «правая страна», 37-й).

На иконах «Собор Киево-Печерских святых» И. изображается, как правило, в левой группе предстоящих, за прп. Антонием Киево-Печерским, среди иноков, покоящихся в Ближних (Антониевых) пещерах, 3-м слева в предпоследнем ряду; облачен в монашеские одежды, голова покрыта куколем.

Средовеком со склоненной вправо головой он показан на иконе посл. трети XVIII в. (1771?, ИркОХМ). У него темные усы и широкая борода без проседи; надпись на нимбе («Пр(д). Исаїа псѣ. тын») ошибочно содержит букву «к». На иконе 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМнАР) он изображен оглавно, надпись: «Пре. Исаїа пустын.». В образе старца с короткой седой бородой, сосредоточенного на молитве, И. представлен на палехской иконе 1-й пол. XIX в. (частное собрание — Святые образы. 2006. С. 387). На иконе 2-й пол. XIX в. из частного собрания И. — молодой подвижник в правой части композиции, за прп. Феодосием Киево-Печерским, изображен ближним к центру в 7-м ряду, погрудно, левая рука простерта в молении («И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]).

Композиция «Собор Киево-Печерских святых» была также распространена в тиражной графике: напр., Д. А. Ровинскому было известно о существовании не менее 15 гравюр этой иконографии. Образ И. встречается на раскрашенной гравюре 1-й трети XIX в. (ГЛМ), на тонолитографии 1893 г. и хромофотографии 1894 г. мастерской Киево-Печерской лавры (ГЛМ, РГБ). В виде средовека с непокрытой головой И. изображен на раскрашенной литографии мастерской А. Абрамова 1883 г. (ГРМ), помещен в 7-м ряду, 2-м слева. На хромофотографии кон. XIX — нач. XX в. (Почаевская Успенская лавра) И. — старец, убеленный сединами.

Вместе с нек-рыми киево-печерскими иноками святой мог быть изображен в иконографии «Собор русских святых», напр. на иконе письма мастера-старобрядца П. Тимофеева 1814 г. (ГРМ; прорис см.: Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 452–453). Поясной образ И. помещен 4-м слева во 2-м ряду в левой части композиции, между преподобными Феодором и Прохором Киево-Печерскими. Здесь И. — средовек в монашеском облачении, схима на плечах, правая рука у груди в молении, левая простерта вниз. У него короткие волосы, высокий лоб и борода средней длины.

И. включен в группу подвижников XII в. в росписи галереи рус. святых в

Почаевской Успенской лавре, созданной в кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. иеродиаконами Паисием и Анатолием в академическом стиле (поновлена в 70-х гг. XX в. и ок. 2010). М. С. Мостовский отметил изображение «Исани Чудотворца» в росписи храма Христа Спасителя в Москве среди 34 Киево-Печерских святых (70-е гг. XIX в., худож. К. А. Горбунов) на стенах вдоль лестницы, ведущей на хоры юж. части зап. крыла храма (Мостовский М. С. Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч. Б. Споров]. М., 1996<sup>n</sup>. С. 86).

На созданных мон. Иулианией (Соколовой) иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г. (келийный образ свт. Афанасия (Сахарова), ТСЛ), нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (ТСЛ, СДМ) И. (старец с непокрытой головой) показан оглавно в группе святых Ближних пещер, между преподобными Григорием и Авраамием Киево-Печерскими.

Лит.: Ровинский. Народные картинки. Т. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Т. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517; Иркутские иконы: Кат. / ИркОХМ; сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28; Рус. мон-ри: Искусство и традиции: Альбом / ГРМ. СПб., 1997. С. 169; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 136; Алдошина Н. Е. Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: Кат. / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006. С. 33; Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский; авт. ст.: И. Л. Бушева-Давыдова. М., 2006.

И. Б. Вологодская

**ИСА́ИЯ** [греч. Ἰσαΐας] (XI в.), прп. (пам. кипр. 10 сент.), основатель *Киккского монастыря* (Кипр).

**Источники.** Сведения об И. содержатся в «Сказании о трех иконах, написанных ап. Лукой, где находится каждая из них, и об иконе Богородицы, называемой Киккской, которая находится на Кипре», в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.), в «Описании честного и царского Киккского монастыря» (изд.: Венеция, 1751) Ефрема Афинянина (впосл. *Ефрем II*, патриарх Иерусалимский) и в соч. «Странствия по св. местам Востока» В. Г. Григоровича-Барского, посетившего Киккский мон-рь в 1727 и 1735 гг.

«Сказание...» было записано в 1422 г. со слов 125-летнего киккского иером. Григория. Известны 5 списков «Сказания...»: Александрийский (Alexandr. Patr. 176 (366), 1614 г., издан К. Хадзипсалтисом), Ватиканский (Vat. gr. 2313, 1661 г., издан К. Константинодисом), Иерусалимский (Hieros. Patr. 328, 1695 г., описан А. И. Пападопуло-Керамев-

сом, издан Константинодисом), Никосийский (кон. XVII — нач. XVIII в., принадлежал свящ. Папаставросу Папагафангелосу из ц. Пресв. Богородицы Фанеромени в Никосии (Лесфосии), хранится в Музее Киккского монастыря, Cod. P12, издан К. Спиридакисом), Китийской митрополии (1740 г., в наст. время утрачен, издан А. Папагеоргиу). Еще один несохранившийся список стал основой сочинения Ефрема Афинянина. Лучшее всего отражает оригинал Александрийский список.

Время жизни И. и основания им Киккского монастыря можно точно установить благодаря упоминанию в этих источниках исторического лица — Мануила Вутомита. Согласно «Сказанию...», имп. Исаак I Комнин (1057–1059) назначил его дукой (наместником) Кипра. Однако из «Алексиады» известно, что Мануил Вутомит был полководцем др. императора из династии Комнинов — Алексея I (1081–1118). В 1092 г. он был послан на Кипр для подавления восстания Рапсомата (*Ann. Comn. Alex. IX 2*), но не являлся дукой Кипра (назначен дукой Никеи в 1097 (*Ibid. XI 2*)). Мануил посещал Кипр и позднее: в 1099 г. он останавливался на острове в составе посольства к антиохийскому кн. Боэмунду I (*Ibid. XI 10*), а в 1112 г. — по пути в Триполи (*Ibid. XIV 2*). На основании этих данных Ефрем Афинянин датировал описываемые в «Сказании...» события 1092 г. (*Εφραίμ ὁ Ἀθηναῖος. 1751. Σ. 23*).

**Житие.** Однажды во время охоты дука Мануил Вутомит заблудился в лесах Троодоса и на горе Коккос встретил монаха-отшельника И., одетого в козью шкуру. Разгневавшись на инока, к-рый не хотел отвечать на вопросы, Мануил жестоко избил его. Вернувшись в резиденцию в Лесфосии, дука заболел. Поняв, что Бог наказал его за избивание инока, Мануил раскаялся и получил исцеление. Когда он решил отправиться к И., чтобы просить прощения, Пресв. Богородица в царском облачении явилась И. во сне, сообщила ему о намерении Мануила и велела, чтобы в качестве епитимии тот привез Ее икону из царского дворца в К-поле. Дука попросил И. сопровождать его в этой поездке. Вскоре император назначил на Кипр наместника по имени Георгий (незн. по др. источникам), а Мануилу велел вернуться в К-поль. При-

быв ко двору, Мануил не смог найти подходящий момент, чтобы изложить свою просьбу, и И. решил возвратиться на Кипр, т. к. его тяготила жизнь в столице. Мануил заказал



*Прп. Исаия исцеляет дочь императора. Роспись нижней галереи Киккского мон-ря, Кипр. Мастера М. и Г. Морошан. 1989 г.*

должность или о пожаловании титула; видимо, имеется в виду предоставление Киккскому монастырю статуса императорского). Кипрскому наместнику император велел выделить средства для постройки ц. во имя Пресв. Богородицы. Икона была доставлена на остров

для И. 2 иконы (Христа на престоле и 2-частную: Св. Троицы и Божией Матери с Младенцем и предстоящими ктиторами — Мануилом Вутомитом и И.) и дал деньги на постройку ц. во имя Св. Троицы на горе Коккос.

Во сне И. явился ангел и утешил его, сказав, что вскоре император пришлет ему икону. Вернувшись на Кипр, И. построил церковь, келью и основал мон-рь. В это время единственная дочь императора заболела тем же недугом, к-рым страдал Мануил, и ни один врач не мог исцелить ее. Мануил рассказал императору о своей болезни, об исцелении и обете, и тот дал слово отправить икону на Кипр, после чего его дочь сразу же выздоровела.

Однако император не сдержал обещания, и вскоре та же болезнь настигла и его. Ночью ему явилась



*Исполнение Исаии Мануилом Вутомитом. Роспись нижней галереи Киккского мон-ря, Кипр. Мастера М. и Г. Морошан. 1989 г.*

Пресв. Богородица и укоряла за нарушение обета. Раскаившись, император снарядил корабль и отправил икону на Кипр с кодикеллом (имп. диплом о назначении на

в 5-й год правления императора, и от нее сразу же стали происходить чудеса. И. построил большой собор, новые кельи и назначил игумена. По версии Ефрема Афинянина, И. также составил монастырский Типикон (Ibid. Σ. 34).

По просьбе И. кипрский наместник Георгий подарил монастырю селения Мил, Миликурий и Перистерона. Он построил в сел. Пентагия (ныне Пендайя) ц. вмч. Георгия Победоносца, купил водяную мельницу, поля и виноградник и передал эти владения в качестве подворья Киккскому монастырю. В ц. вмч. Георгия были помещены 2 иконы, подаренные И. Мануилом Вутомитом.

«Хроника» Леонтия Махераса согласуется со «Сказанием...», но более кратко излагает события. Отличие состоит в том, что Мануил едет в К-поль один, а И. прибывает в столицу позднее на присланном императором корабле и исцеляет его дочь прикосновением руки. Здесь также опущена сюжетная линия о попыт-

ке императора нарушить обет, и не отправить чудотворную икону на Кипр. В «Хронике» Мануил также называется дукой (Leont. *Makhair*. § 37).

В. Г. Григорович-Барский был знаком как со «Сказанием...», так и с местными преданиями («сия же

повесть не обретается в кадиках монастырских, но по преданию от иноков повествуется» — Григорович-Барский. 1886. Ч. 2. С. 267), в т. ч. он упоминает о пещере, в к-рой подвизался И., «в горе високо, недалече монастыра» (Он же. 1885. Ч. 1. С. 403). Если в «Сказании...» Мануил Вутомит играет важную роль, как и И., то у Григоровича-Барского он становится второстепенным действующим лицом. В описании Киккского мон-ря 1727 г. дука Мануил и имп. Исаак Комнин были объединены в один персонаж — дуку Исаака (Там же). В описании 1735 г. кипрский дука не едет вместе с И. в К-поль, а посылает в столицу преподобного (Он же. 1886. Ч. 2. С. 267).

В сочинении Ефрема Афинянина также упоминается явление императору Пресв. Богородицы, обличившей его за намерение заказать точную копию чудотворной иконы, чтобы отослать ее на Кипр вместо оригинала (Еφραϊμ ὁ Ἀθηναῖος. 1751. Σ. 33).

Если в «Сказании...» и в «Описании...» Ефрема Афинянина императорская дочь выздоравливает без непосредственного участия И., то в более поздних текстах отразилась версия ее исцеления от прикосновения преподобного, впервые встречающаяся в «Хронике» Леонтия Махераса (Βλάσιος Σταυροβουνιώτης. 1999. Σ. 68). К числу позднейших преданий относится легенда о пчеле, которая, сев на чудотворный образ, помогла И. отличить подлинную икону от копии.

Сведения о времени смерти И., месте захоронения и его мощах не сохранились.

Ист.: ВПГ, N 1069b; Παπαδόπουλο-Κεραμεύς Ἀ. Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη. Πετροῦπολις, 1891. Τ. 1. Σ. 372–373; Григорович-Барский В. Г. Странствия по св. местам Востока. СПб., 1885. Ч. 1. С. 403; 1886. Ч. 2. С. 266–268; Εφραϊμ ὁ Ἀθηναῖος. Ἡ Περιγραφή τῆς σεβασμίας καὶ βασιλικῆς Μονῆς τοῦ Κύκκου. Ένετία, 1751; Leont. *Makhair*. Chronicle. Τ. 1. Ρ. 36–39; Σπυριδάκης Κ. Ἡ Περιγραφή τῆς Μονῆς Κύκκου ἐπὶ τῆ βασιεὶ ἀνεκδότου χειρογράφου // Κυπριακαὶ σπουδαί. 1949. Τ. 13. Σ. 15–28 [текст]; Χατζηγάλης Κ. Τὸ ἀνεκδοτὸ κείμενο τοῦ Ἀλεξανδρινοῦ κώδικος 176 (366): Παραδόσεις καὶ ἱστορία τῆς Μονῆς Κύκκου // Ibid. 1950. Τ. 14. Σ. 49–69 [текст]; Κωνσταντινίδης Κ. Ν. Ἡ Δηγήσις τῆς θαυματουργῆς εἰκόνας τῆς Θεοτόκου Ἐλεούσας τοῦ Κύκκου κατὰ τὸν ἐλληνικὸ κώδικα 2313 Βατικανοῦ. Λευκωσία, 2002. Σ. 89–292 [тексты]; Παπαγεωργίου Ἀ. Μία ἀνεκδοτὴ Δηγήσις γιὰ τὶς εἰκόνας ποὺ ζωγράφησε, κατὰ τὴν παράδοση, ὁ ἀπόστολος Λουκάς καὶ τὴν ἵδρυσιν τῆς Μονῆς Κύκκου // Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερῶς Μονῆς Κύκκου. 2004. Τ. 6. Σ. 20–45 [текст].

Лит.: *Σπυριδάκης Κ.* Ἡ Περιγραφή τῆς Μονῆς Κύκκου ἐπὶ τῆ βάσει ἀνεκδότου χειρογράφου // *Κυπριακαὶ σπουδαί.* 1949. Τ. 13. Σ. 1–14 [исслед.]; *Χατζηψάλτης Κ.* Τὸ ἀνεκδότο κείμενο τοῦ Ἀλεξανδρινοῦ κώδικος 176 (366): Παραδόσεις καὶ ἱστορία τῆς Μονῆς Κύκκου // *Ibid.* 1950. Τ. 14. Σ. 39–48 [исслед.]; *Ἠσαΐας μοναχός* // *ΜΚΕ.* 1987. Τ. 5. Σ. 337–338; *Μακάριος, ἀρχι-ἐπ. Κύπρου.* Κύπρος ἢ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997<sup>2</sup>. Σ. 28; *Βλάσιος Σταυροβουνιώτης, μον.* Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999<sup>3</sup>. Σ. 68–69; *Κωνσταντινίδης Κ. Ν.* Ἡ Διήγησις τῆς θαυματουργῆς εἰκόνας τῆς Θεοτόκου Ελεούσας τοῦ Κύκκου κατὰ τὸν ἑλληνικὸ κώδικα 2313 Βατικανοῦ. Λευκωσία, 2002. Σ. 3–88 [исслед.]; *Παπαγεωργίου Ἀ.* Μία ἀνεκδοτὴ Διήγησις γιὰ τὴς εἰκόνας ποῦ ζωγράφησε, κατὰ τὴν παράδοσι, ὁ ἀπόστολος Λουκᾶς καὶ τὴν ἰδρύσι τῆς Μονῆς Κύκκου // *Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου.* 2004. Τ. 6. Σ. 9–19 [исслед.].

**И. Н. Тертышный**

**ИСАИЯ** (XVI в.), прп. (пам. во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе всех святых, в земле Российской просиявших, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых и в Соборе Сийских святых), Сийский, ученик прп. *Антония Сийского*. Упоминание об И. содержится практически во всех редакциях Жития прп. Антония Сийского: в первоначальной, созданной в 1578 г. Ионой, иноком *Антониева Сийского во имя Св. Троицы мон-ря* (БАН. Арханг. № 250. Л. 118 об., 128 об.— 132 об., 80-е гг. XVI в.), в редакции 1579 г., составленной царевичем *Иоанном Иоанновичем* (РНБ. ОСРК. О.1.22. Л. 151–152 об., 165 об.— 166, 188–194 об., кон. 70-х гг. XVI в.), в краткой редакции (РГБ. Больш. № 422. Л. 418 об.— 419, 50–60-е гг. XVII в.), без обозначения имени — в проложной редакции (*Пономарёв*. 1896. С. 65–67), в редакции 60-х гг. XVII в., составленной сийским игум. Феодосием (БАН. Арханг. № 118. Л. 74 об.— 75 об., 85 об.— 86, 103 об.— 109 об., 60–70-е гг. XVII в.), в исторической, возникшей в 1-й трети XVIII в. при участии архим. Сийского мон-ря Никодима (БАН. Никол. № 220. Л. 11 об.— 12, 19–20 об., сер. XIX в.; см.: *Рыжова*. 2000. С. 21–157, 184–195).

И. был одним из 4 иноков, присоединившихся к прп. Антонию Сийскому и его ученикам *Александру* (Бердову; с 1576 архиепископ Новгородский, с 1589 митрополит) и *Иоакиму* в устроенной ими обители во имя свт. Николая Мирликийского нар. Емце, возле Тёмного порога («И церковь постави ту во имя иже во святых отца нашего Николы Чюдотворца, и келии учини, и монастырь устрои... и че-

тыре братья присовокупи ту к прержечешным двема братома си, сам же преподобный седмый обретається в братстве своем» — БАН. Арханг. № 250. Л. 112–112 об.). Однако через 7 лет им пришлось оставить монастырь из-за недовольства жителей с. Скроботова. По молитвам прп. Антония Сийского Господь указал инокам новое уединенное место — на полуострове Михайловского оз. в Двинском крае, где в 1520 г. и был создан Сийский мон-рь. По поручению прп. Антония Александр и И. отправились в Москву к вел. кн. *Василию III Иоанновичу* для получения грамоты об учреждении обители и о даровании земель. Ходатайство монастырских старцев было удовлетворено в 1525 г., поскольку в грамоте 1543 г. царю *Иоанну IV Васильевичу* прп. Антоний замечает, что «монастырь тот он поставил в пустыне тому осмнадцать лет» (*Кириллов*. 1906. С. 753).

В кормовой книге Сийского монастыря записано празднование в 4-ю субботу Великого поста и 30 окт. панихидной памяти И. в числе 6 «начальных» старцев вместе с памятью прп. *Пахомия* Кенского и родителей прп. Антония: «Того же (окт.— Е. Р.) в 30 день. Поминать преподобнаго отца нашего игумена Антония чюдотворца и начальных старцов, кои с ним пришли на святое место сие. А чюдотворца поминать за то, что все его. В вечере понахида большая пети собором, а поминать его после сего числа, а не прежде, в ризах и стихарех постных болших. Кутию ставят пшено сорочиньское с ягодами, в чаше квас медвеной, а на столе ставят две свечи. На первой ектении поминает единого чюдотворца. А на прочих и на «Блажени непорочнии» на припелах поминать чюдотворца, а по непорочным поминать чюдотворца же, и старца его, и начальных старцов, и родителей его... Обедню служат собором в его храме, на просфоромисании поминуют всех с чюдотворцем, а на обедни на ектении заупокойной поминуют чюдотворца и прочих. А в соборе служат обедню по соборной, а святому настоящему поют в той же теллой церкви... На братию утешение велие, квас ячной» (РНБ. СПбДА. А. II. Л. 45 об.— 46 об., 58).

И. был канонизирован в Соборе Новгородских святых при возобновлении празднования Собору в 1981 г. (Собор известен с 1831; в Минее и в ПЦК И. назван Илией). Капоши-

зация святого подтверждена включением его имени в Собор Сийских святых, установленный 15 июля 2008 г. по благословению Архангельского и Холмогорского еп. *Тилона (Степанова)*.

Ист.: *Никодим (Копонов), иером.* О церк. почитании прп. Антония, Сийского чюдотворца: Ист. сведения о церк. его почитании с прил. древнего рукоп. Жития в полной и кр. редакциях. СПб., 1901; *Пономарёв А. И.* Памятники древнерус. церк.-учительной лит-ры. СПб., 1896. Вып. 2: Славяно-рус. Пролог. Ч. 1: Сент.—дек. С. 65–67; *Рыжова Е. А.* Антошево-Сийский мон-рь. Житие Антония Сийского: (Книжные центры Рус. Севера). Сыктывкар, 2000. С. 241–340; Мишея (МШ). Май. Ч. 3. С. 372, 457.

Лит.: *Никодим (Копонов), иером.* Архангельский святынь. СПб., 1901. С. 110, 208; *Кириллов А. В., прот.* Прп. Антоний, Сийский чюдотворец // Архангельские Ев. 1906. № 23. Ч. неофиц. С. 743–762; Описание о российских святых. С. 156–157; Сийские святые и подвижники благочестия / Свято-Троицкий Антошево-Сийский мон-рь. [Архангельск]. 2009. С. 13, 40–41, 46–48.

**Е. А. Рыжова**

**ИСАИЯ**, прмч. Синайский (пам. 14 янв.) — см. в ст. *Синайские и Раифские преподобномученики*.

**ИСАИЯ**, мч. Кесарийский (пам. 16 февр.) — см. в ст. *Памфил, епцмч., пресв., и др. мученики Кесарие-Палестинские*.

**ИСАИЯ** [греч. Ἰσαΐας] (ок. 1250, Эпир — 13.05.1332, К-поль), патриарх К-польский (с 11 нояб. 1323). Принял монашество в молодости на Св. Горе *Афон*, образования не получил. Ок. 1320 г. в возрасте почти 70 лет оказался в К-поле и был принят в свиту визант. имп. *Андроника II Палеолога*. В 1323 г. избран на Патриарший престол по представлению императора через 2,5 года после отречения от престола патриарха *Герасима I*. И. как патриарх устраивал правящие круги Византии, поскольку, вероятно, его считали неспособным к самостоятельной политической деятельности и легко управляемым (*Nicéph. Greg. Hist. Vol. 1. P. 360*).

В 1326 г. по инициативе имп. Андроника II возобновились контакты К-польской и Римско-католической Церквей. Андроник обратился с посланиями к папе *Иоанну XXII* и кор. Франции Карлу IV и предложил продолжить переговоры об унии. Однако И. выступил против развития этих связей, что вскоре привело к замораживанию отношений.

Во время Патриаршества И. имп. Андроник II и его впуск имп. *Анд-*

роник III, к-рый в 1321 г. был провозглашен императором и признан значительной частью визант. областей, вели междоусобную войну за визант. престол. В 1327 г. Андроник III осаждал К-поль. Контролировавший столицу Андроник II приказал И. прекратить поминать имя Андроника III на литургии как мятежника. И. отказался, очевидно стремясь всеми силами избежать втягивания Церкви в междоусобицу и раскола внутри ее. При большом стечении народа И. объявил об отлучении всякого, кто не будет помянуть Андроника III (Ibid. P. 403–407; *Cantacus*. Hist. Vol. 1. P. 217–218). Приказ Андроника II исполнялся только в дворцовых храмах К-поля, в то время как во всех остальных церквях, находившихся в юрисдикции И., продолжали помянуть обоих Андроников. И. прикладывал усилия, чтобы примирить соперничающие стороны, уговаривал Андроника II устроить личное свидание с внуком и тем самым начать мирные переговоры, но безуспешно. В дек. 1327 г., когда очередные попытки вести переговоры были прерваны, Андроник II удалил И. из Патриаршей резиденции и выслал в столичный мон-рь Манганы; ряд сторонников и приближенных И. были взяты под стражу. В мае 1328 г. Андроник III одержал еще неск. побед в междоусобной войне и занял К-поль. И. был торжественно возвращен на престол. Визант. историк Никифор Григора рассказывает, что И. якобы возвращался в патриарший дворец в окружении танцоров и флейтисток, которые были нескромно одеты и вызывающе себя вели (*Niceph. Greg.* Hist. Vol. 1. P. 424–427). Однако это сообщение скорее всего следует считать недостоверным, поскольку Григора вообще враждебно относился к имп. Андронику III и мог представить ситуацию так, чтобы опорочить поддержавшего его патриарха.

Вероятно, под влиянием И. свергнутого Андроника II вынудили принять монашеский постриг и поклясться, что он не будет пытаться вернуться к власти. После 1328 г. И. лишил сана мн. сторонников Андроника II среди клира К-польской Церкви.

Продолжались также контакты К-поля с Армянской Апостольской Церковью. В 1330 или 1331 г. в ответ на послание из Киликийской Армении И. обратился с письмом

к царю Левону IV и католикусу Акубу II Анаварзени. Для достижения церковного единства он потребовал от армян признания вероучения Халкидонского IV Вселенского Собора, а также подчинения юрисдикции К-польской Церкви на своей территории (*Hunger*. Register. 104–105; RegImp, N 2758). Столь категоричные требования не могли быть приняты, и, т. о., переписка И. с Армянской Церковью завершилась без результата.

Сохранилось ок. 50 актов патриаршей канцелярии ведомства Великой ц., изданных при И. (*Hunger*. Register. 65–106). Среди них преобладают постановления патриаршего суда в связи с различными тяжбами частных лиц, преимущественно состоятельных землевладельцев, придворных и др. собственников, касающиеся их прав и привилегий в отношениях с мон-рями и храмами, внутрисемейных проблем, споров между епархиями К-польской Церкви. В сент. 1324 г. Свящ. Синод под председательством И. постановил в епархиях К-польской Церкви ввести сбор денежных взносов для Патриархии (Ibid. 88). По размерам сумм, к-рые предписывалось вносить, можно судить об относительном благосостоянии различных епархий К-польской Церкви в 1-й пол. XIV в. Так, наиболее состоятельными считались митрополии Моцемвасии (взнос 800 золотых гиперперов), Ираклии Понтийской, Кизика и Фессалоники (все по 200); менее значительными средствами обладали Филиппополь, Серры (по 150), Адрианополь, Веррия, Визия, Филиппы, Митиллина и Дидимотих (все по 100). Однако многие епархии (большой частью в М. Азии) в списке не упомянуты, что может говорить об их крайнем упадке и о неспособности поддержать К-польский престол. Неизвестно, насколько это нововведение удалось претворить в жизнь. В позднейших источниках о выплатах епархий в пользу Патриархии к.-л. сведений нет. Об упадке анатолийских епархий может свидетельствовать и постановление Свящ. Синода 1327 г., по которому управление вакантными митрополиями Севастии, Евхаит, Икония, Мокисса и архиеп-ством Назианза поручалось митрополии Кесарии Каппадокийской (*Hunger*. Register. 96). Т. о., важнейшие некогда кафедры, видимо, уже долго оставались незаня-

тыми и фактически расформировывались. Разносторонняя деятельность ведомства Великой ц. при И. показывает, что ее хорошо налаженное в прежние годы делопроизводство в это время мало зависело от личности патриарха. Малообразованный И. вряд ли мог активно участвовать в издании большинства актов, он скорее лишь ставил подпись под документами, подготовленными его помощниками.

И. был похоронен в мон-ре *Великая Лавра* на Св. Горе Афон.

Ист.: *Niceph. Greg.* Hist. Vol. 1. P. 360, 403–407, 424–429, 437–438, 496; *Cantacus*. Hist. Vol. 1. P. 196, 217–218, 305, 316–323, 431; *Hunger*. Register. Bd. 1. S. 400–615.

Лит.: Гедёв. Πύνακες. 1890. С. 417–420; *Norden W.* Das Papsttum und Byzanz. В., 1903. S. 684–693; PLP. N 6743; *Laurent V.* La chronologie des patriarches de Constantinople de la première moitié du XIV siècle // *REB*. 1949. Vol. 7. P. 152–154; *ОИЕ*. Т. 6. Ст. 78–79; *Успенский*. История. Т. 3. С. 551–553; *DIIGE*. Т. 26. Col. 113–114; *Лебедев А. П.* Исторические очерки состояния визант.-вост. Церкви от кон. XI до сер. XV в. СПб., 1998. С. 202–205, 267–268.

*И. Н. Понов*

**ИСАИЯ** (V в.), патриарх Александрийский (?). В 490 г. выдвигался на Александрийскую кафедру от умеренной монофизитской партии. Ко времени смерти *Петра III Монга*, монофизитского патриарха Александрийского (489), И. уже был диаконом (*Liberat*. Breviar. 18). Свт. *Софроний I*, патриарх Иерусалимский (на основании синодика к *Сергию I*, патриарху К-польскому, к-рый зачитывался на VI Вселенском Соборе), считал, что И. связан с окружением монофизитского богослова *Петра Ивера*, еп. Маюмского; это может указывать на палестинское происхождение И. Однако в Газе вокруг Петра Ивера объединились и мн. выходцы из Египта, к-рых он знал по Александрии, где неоднократно бывал.

Поставление И. на епископскую кафедру вызвало скандал в александрийской монофизитской общине ввиду необычности совершения акта рукоположения: сторонники И. возложили на него руки только что почившего Епифания, митр. Перги Памфилийской, от имени которого И. был поставлен на служение. Т. о. И. получил прозвище Мертворукоположенный (Νεκροχειροτόμενος). Большинство александрийских монофизитов признали поставление И. незаконным и избрали вместо него *Афанасия II*, к-рый и фигурирует как законный приемник Петра Монга

в офиц. «Истории Александрийских патриархов». Сторонники И. образовали раскольническую группу внутри монофизитской общины, получившую название «исаиане» (*Tim. Const. De recept. haer.* 14. Col. 45). Эта партия отличалась острой нетерпимостью в отношении Халкидонского Вселенского IV Собора, что сближает ее с акефалами, не признававшими даже Петра III Монга за его поддержку «Эпотикона» имп. Зишона, церковно-политического документа, направленного на урегулирование споров между православными и монофизитами. О дальнейшей деятельности И. сведений нет. Ист.: *Liberat. Breviar.* 18. Col. 1029; АСО II. Vol. 2. Pt. 1. P. 480, 484. Лит.: *Le Quien.* OC. T. 2. P. 420; *Assemani.* BO. T. 2. Sect. 4. (s. p.); *David's T. W. Esaias* // DCB. Vol. 2. P. 189.

Д. В. Зайцев

**ИСАИЯ**, архиеп. Кипрский (не позднее 1204 – между 17 июня 1209 и 14 сент. 1222). Занимал епископскую кафедру г. Тивериада (ныне Тиверия, Израиль; В. Лоран ошибочно называл его архиепископом Лидским), откуда бежал на Кипр после завоеваний Салах-ад-Дина. Из-за сложной политической ситуации, сложившейся после 4-го крестового похода и падения К-поля в 1204 г., Кипрская кафедра некоторое время пребывала без архиепископа, поскольку ранее его избирал и присылал К-польский патриарх. Каноническому избранию препятствовало бегство патриарха *Иоанна X Каматира* в Дидимотих. В результате киприоты обратились к иерусалимскому королю и получили разрешение самостоятельно избрать нового предстоятеля Кипрской Церкви. Это разрешение было получено до 1 апр. 1205 г., даты смерти Амори (Амальрика) де Лузиньяна, т. к. он был последним из кипрских королей, носившим титул короля Иерусалимского (этот титул Лузиньяны возвратили только в 1268, при кор. Гуго III). И. был избран Кипрским архиепископом местными епископами, представителями монашества, низшего духовенства и мирян без санкции К-польского патриарха. Точное время его избрания неизвестно, в трактате «О перемещениях епископов» это событие относится к правлению визант. имп. *Исаака II Ангела* (1185–1195, 1203–1204) (*Darrouzès.* 1984. P. 185). Положение И. было крайне шатким из-за отсутствия

одобрения патриарха, из-за недовольства греч. населения Кипра религ. притеснениями со стороны латинян, а также из-за того, что крестоносцы подозревали нового архиепископа в симпатиях к Никейской империи. Благодаря действиям епископа Саввы Пафосского, обязанного своим избранием И., вопрос о каноничности поставления архиепископа был вынесен на Собор 1209 г. и 17 июня решен в пользу И.: были подтверждены его избрание и сделанные им назначения.

Остается неизвестным, до какого срока И. занимал архиепископскую кафедру. Некоторые кипрские исследователи считают, что лат. соборы в Лимасоле (17 окт. 1220) и в Фамагусте (12 сент. 1222), на которых было заявлено о подчинении правосл. клириков католич. духовенству и феодалам, проводились во время архиепископства И. (*Παυλίδης.* 1986. Σ. 337).

По сообщению «Истории Иерусалимских патриархов», составленной Иерусалимским патриархом Досифеем II Нотарой (VIII 18. 5), И. якобы отправился в Никею, чтобы покаяться в своем вынужденном признании власти папы Римского. Патриарх Мануил I Сарантин (1216–1222) принял И. и отпустил ему это прегрешение, после чего латиняне запретили И. возвращаться на Кипр. Однако эти сведения более ничем не подтверждаются; по мнению Лорана, патриарх Досифей приписал И. эпизод из жизни одного из его преемников – *Неофута*, архиеп. Кипрского (*Laurent.* 1949. P. 37).

И. упоминается в синодике Кипрских архиепископов, включенном в «Хронику» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.), после Софрония (упом. в 1191) и перед Симеоном-Иларием (упом. в 1222) (*Leont. Makhair.* Chronicle. § 30).

Ист.: *Leont. Makhair.* Chronicle. T. 1. P. 28; Χατζηψάλτης Κ. Ἡ ἐκκλησία τῆς Κύπρου καὶ τὸ ἐν Νίκαια Οἰκουμηνικὸν Πατριαρχεῖον ἀρχιμένου τοῦ ΙΓ' αἰῶνος // Κυπριακὰ Ἐπιδόματα. 1964. T. 28. Σ. 141–144 [синодальный акт 1209 г. о признании избрания И., архиеп. Кипрского]; Δοσίθεος, πατρ. Ἱεροσολύμων. Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων. Θεσσαλονίκη, 1982–1983. T. 8; Darrouzès J. Le traité des transferts: Éd. crit. et comment. // REB. 1984. T. 42. P. 147–214; Νεράντζη-Βορμάζη Β. Σύνταγμα βυζαντινῶν πηγῶν κυπριακῆς ιστορίας 4ος – 15ος αἰῶνας. Λευκωσία, 1996. Σ. 147. Лит.: *Laurent V.* La succession épiscopale des derniers archevêques grecs de Chypre, de Jean le Crétois (1152) à Germain Pésimandros (1960) // REB. 1949. T. 7. N 1. P. 35–37; Παυλίδης Α. Ησαΐας αρχιεπίσκοπος // ΜΚΕ. 1986. T. 5.

Σ. 336–337; Fedalto. Hierarchia. Vol. 2. P. 876; Coureas N. The Latin Church in Cyprus: 1195–1312. Ashgate, 1997. P. 254, 266.

Ф. М. Папфилов

**ИСАИЯ** [румын. Isaiia] (ок. 1520 – после 7.07.1581), еп. Рэдэуцкий (Молдавская митрополия) (1564 – 2-я пол. 1577 г.). Предполагается, что И. принял монашеский постриг в монастыре Агапия. До 1561 г. составил в монастыре Слатина 1-й известный сборник молдав. летописей. Основную часть сборника занимают Путнянская летопись по 1-му списку (на слав. языке), хроника Макария и хроники Евфимия; в него также входят «всмирная история», составленная по византийскому хронографу, серб. и болг. хроники. По поручению молдав. господаря Иоана Водэ Грозного (1572–1574) И. неоднократно посещал с дипломатическими миссиями Польшу, Трансильванию и Россию. Лит.: *Dan D.* Cronica episcopiei de Rădăuți. Viena, 1912. P. 49–50; *Giurescu C. D.* Ioan Vodă cel Viteaz. Bucur., 1963. P. 89–91; Исторические связи народов СССР и Румынии в XV–XVIII в.: Док-ты и мат-лы. М., 1965. T. 1. С. 12, 131–132; *Păcurariu M., pr.* Contribuții la istoria Episcopilor Romanului și Rădăuților în secolul al XVI-lea // Mitropolia Moldovei și Sucevei. 1976. N 5/6. P. 334.

Свящ. Мирча Пэкурариу

**ИСАИЯ** († 24.11.1720, Кириллов Белозерский мон-рь), митр. Нижегородский и Алатырский. Время и место рождения неизвестны. С 1697 г. И. возглавлял *Новоспасский московский монастырь* в сане архимандрита, а в 1699 г. был избран митрополитом Нижегородским, сменив на этой кафедре митр. *Трифиллия (Инихова)*. Перевод последнего на Сарскую и Подонскую митрополю состоялся по инициативе царя *Петра I Алексеевича* (см. подробнее: *Устрялов.* 1858. С. 501).

23 июля 1699 г. в Москве патриархом Московским и всея Руси *Адрианом* И. был хиротонисан во епископа Нижегородского с возведением в сан митрополита, о чем свидетельствует выданная ему настоятельная грамота, хранившаяся впоследствии в ризнице нижегородского кафедрального собора в честь Преображения Господня (ныне в НГИИМЗ). О переведении из Н. Новгорода митр. Трифиллия и об избрании И. в грамоте сказано: «Сущая тамо (т. е. в Нижегородской епархии. – Авт.) Церковь остася вдовственна, немещюца свойственного пастыря, и люд

пасующий тамо руководство паче коего же получает. Суждше правильно и законно, в дело служения сего избравше благочестиваго мужа, все-милостиваго Спаса Новаго монастыря Архимандрита Исаию».

В 1702 г. близ Нижегородского кремля И. основал мужской монастырь в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник». В обители был построен трапезный храм над источником («наподобие фонтана»), почитавшимся целебным. По преданию, именно в этой церкви как при ее освящении, так и позже митрополит получал «облегчение» от болезни глаз. К нач. XX в. в монастырском храме хранилось рукописное описание (в переплете) чудесных исцелений при источнике, к-рое составил сам митрополит. Возведенную в Н. Новгороде на средства купца Я. Пушкина (Пушкинова) одноглавую каменную Георгиевскую ц. митрополит освятил в 1702 г., о чем свидетельствовал хранившийся в храме антиминс («атласный, с китайской подкладкой»). Одновременно с Георгиевской ц. был построен и 15 янв. 1703 г. освящен каменный Свято-Духовский храм в нижегородском монастыре в честь Сошествия Св. Духа на апостолов. В 1702 г. в Н. Новгороде началось возведение каменной ц. в честь Несрукотворного образа Спасителя и во имя прии. Сергия Радонежского. Среди храмов, освященных И., — ц. во имя архидиака Стефана (1701) в с. Исады Макарьевского у.

И. вложил в кафедральный Преображенский собор богатые архиерейские облачения, а также вышитую по атласу плащаницу (длина 3 аршина 8 вершков, ширина 2 аршина 6 вершков), употреблявшуюся во время богослужений Страстной седмицы. Об этом сообщала надпись на кайме, вышитая вязью: «Лета 1702, при державе Великаго Государя и Великаго Князя Петра Алексеевича всея России Самодержца, построена сия святая плащаница по обещанию Архиерея Исаии Нижегородскаго в соборную церковь Преображения Господня» (*Макарий*. 1999. С. 280).

В 1700 г. И. выступал в защиту оного митр. Сибирского и Тобольского *Игнатия (Римского-Корсакова)*, возражавшего против поставления *Стефана (Яворского)* на Рязанскую кафедру (*Скворцов*. 1913. С. 39). В мае 1706 г. И. благословил

принять священный сан мон. Исаию (Исаева), буд. игумена, насельника *Кириллова Белозерского мон-ря* — обители, в к-рую в посл. митрополит был сослан и где скончался. В 1708 г. И. был отстранен от управления Нижегородской епархией. Считается, что причиной тому послужила «ссора» И. с начальником Патриаршего приказа боярином И. А. Мусиным-Пушкиным (ДРВ. М., 1791<sup>2</sup>. Ч. 18. С. 96). По произведенному следствию власти обличили митрополита в потворстве раскольникам. Среди возможных причин отстранения И. от управления епархией называют его неприятие некоторых церковных реформ Петра I. Так, И. — в прошлом архимандрит богатейшего Новоспасского монастыря и приверженец «партии старины» — противился деятельности восстановленного в 1701 г. *Монастырского приказа*, который лишил мон-ри и архиереев права собирать доходы. В 1707 г. из Монастырского приказа в Н. Новгород был послан драгунский поручик В. Тютчев для «розыска» И. и выяснения причин непоступления денег в казну из Нижегородской митрополии. По преданию, выслушав цель визита Тютчева, митрополит возмутился: «Ты овца; вам ли, овцам, про нас, пастырей, разыскивать? Боярину Ивану Алексеевичу Мусину-Пушкину напали на церкви Божии, вотчины наши ведают, а теперь у нас и данья, и вечные деньги отнимают, а если эти сборы у меня отнимут, то я в своей епархии все церкви затворю и архиерейство покину. Какое мое архиерейство, что мое у меня отнимают? Как хотят другие архиерей, а я за свое умру, а не отдам. А ты по наказу своему разыскивай правдою; и так вы пропадете, и как червей шведы вас выбивают, а все за наши слезы и за неправды, да и вперед, если не отстанете от неправд, шведы вас побьют». Вскоре после донесения Тютчева в Н. Новгород прибыл дьяк Преображенского приказа Нестеров, устроивший И. повторный допрос (*Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. СПб., 1880<sup>3</sup>. Кн. 4. Т. 16—20. С. 17—18). Считалось, что И. — «человек престарелый и набожный» — «привержен был к старым обрядам и потворствовал раскольникам, что раскольники питали надежду на его согласие перейти к ним. Но это предание требует подтверждения, тем более что оно, кажется, не отличает-

ся древностью, а сложилось в позднейшее время» (*Мельников-Печерский П. И.* ПСС. М., 1976. Т. 7. С. 9).

И. был отстранен от управления Нижегородской епархией и 2 сент. 1708 г. сослан «на смирение» в Кириллов Белозерский мон-рь; «получал пищу против 4 братий, но не имел права без ведома настоятеля ни писать, ни получать писем: настоятель обязан был те и другие отбирать и присылать в Москву» (*Чистович*. 1863. С. 69). В переписи по Белозерскому у. за 1710 г. указывалось, что в обитель выдается «государева денежного жалованья... Исаию митрополиту по 20 рублей» в год. По некоторым сведениям, в 10-х гг. XVIII в. И. совершал иерейские хиротонии, состоял в переписке с прот. И. И. *Игнатьевым*, духовником царевича *Алексея Петровича*. И. был погребен в Кирилловом Белозерском мон-ре, захоронение, вероятно, утрачено.

В сер. XIX в. архим. *Варлаам (Денисов)* «с большею вероятностию» полагал, что именно И. принадлежал хранившийся в Кирилловом мон-ре «клобук из белого крепа с травами, покроем сходный с нынешними клобуками, только сшит для низкой камилавки с узким верхом». Клобук хранился в особом деревянном футляре за стеклом (*Варлаам*. 1859. С. 78); к авг. 2011 г. его местонахождение неизвестно.

Арх.: ГА Нижегородской обл. Ф. 2636. Оп. 2. Д. 61. Л. 59.

Соч.: Поучение / С предисл. А. Титова. М., 1899.

Ист.: ОДДС. Т. 18. С. 890; ДРВ. М., 1791<sup>2</sup>. Ч. 18. С. 96; *Чистович И. А.* Георгий Дашков: Мат-лы для истории 1-й пол. XVIII ст. // *ИО*. 1863. № 1. С. 48—106; *Гайский А. С.* Нижегородский летоисписец. Н. Новг., 1886. С. 93—95. Лит.: *ИРИ*. Ч. 1. С. 167; *Устрялов Н. Г.* История царствования Петра Великого. СПб., 1858. Т. 3. С. 500—501; *Варлаам [Денисов]*, архим. Описание ист.-археол. древностей и редких вещей, находящихся в Кирилло-Белозерском мон-ре // *ЧОИДР*. 1859. Кн. 3. Отд. 1. С. 1—140; *Снегирев И.* Новоспасский ставропигиальный мон-рь в Москве. М., 1863. С. 74; *Скворцов Г. А.* Патриарх Адриан, его жизнь и труды в связи с состоянием Рус. Церкви в посл. десятилетие XVII в. Каз., 1913; *Голыкова Н. Б.* Политические процессы при Петре I: По мат-лам Преображенского приказа. М., 1957. С. 95; *Зеньковский С. А.* Рус. старообрядчество: Духовные движения XVII в. М., 1995. С. 436; *Макарий [Миролюбов]*, архим. Памятники церковных древностей. Н. Новг., 1999. С. 41—44, 280, 313, 318—320, 342, 519; *Бурцова М. С.* Исаия, митр. Нижегородский и Алатырский // *Памятники церковной культуры Нижегородского края*. Н. Новг., 2001. С. 37—40; *Святители земли Нижегородской*. Н. Новг., 2003. С. 38—42.

Д. Б. Кочетов

**ИСАИЯ** [авва Исаия] (XII–XIII вв.), мон., визант. писатель. Автор сборника жизнеописаний и изречений св. подвижниц, составленного после 1204 г. для инокини Феодоры. Предположительно его адресатом была Феодора Ангелина, дочь имп. *Исаака II Ангела*, принявшая после смерти отца монашеский постриг (*Nicet. Chon. Hist.* P. 419). Встречающаяся в научной лит-ре (*Порфирий (Успенский)*). 1877. С. 134) мнение, что И. жил в X в., не находит подтверждений.

Сборник, названный автором «женская книга» (βιβλίον γυναικεῖον), содержит 3 части (книги).

Кн. 1 – «Послания монаха Исаии к благороднейшей монахини Феодоре» – представляет собой 3 письма, составленные в ответ на просьбу Феодоры дать ей наставления в монашеской жизни, в к-рых она нуждалась, оказавшись вдали от своего духовного отца.

Кн. 2 – «Достопамятные изречения святых жен подвижниц, собранные аввою Исаию для пречестной монахини Феодоры», также называемая «Митерикон», открывается вступлением, в к-ром образы и лексика заимствованы из пролога к «Лугу духовному» блж. *Иоанна Мосха (Ioan. Mosch. Prat. spirit.* // PG. 87. Col. 2852). Основной текст книги составляют 138 глав, большей частью содержащих изречения св. отцов из *Апорофтегмата Патрум* (прип. Сильвана, Пимена, Иоанна Колова, Антония Великого, Арсения Великого), вложенные в уста прп. Пелагии, блж. Мелании, Матроны, Сарры, Синклитикии и Феодоры, ученицы Исаии Скитского (отождествление источников см. в: *Hausherr*. 1969. P. 112–115). При включении в сборник нек-рые цитаты подверглись переработке: в главах 14, 15, 34, 40, 42, 44, 50, 70, 92 в изречения подвижников были внесены добавления в духе исихазма (*Ibid.* P. 116–120). В эпилоге И. подчеркивает уникальность своей книги, говоря, что боится осуждения, поскольку «еще никто от века не составлял женской книги» (Митерикон. 1995. С. 104).

В кн. 3 – «Духовные наставления монаха Исаии пречестной монахини Феодоре» – собрано ок. 400 советов и правил монашеской жизни.

Древнейшие списки сборника (*Lesb. Ioan. 9; Ath. Xen. 34*) относятся к XIV в. До 2004 г., когда было осуществлено критическое издание, памятник был известен по

новогреческому переводу *Никифора Хиосского* (1885) и русскому переводу свт. *Феофана Затворника*. Иллюминированный список афонского происхождения 1450 г. (ныне РНБ. Греч. № 243; описание см. в: *Гранстрем*. 1971. С. 143–144) был обнаружен еп. Чигиринским *Порфирием (Успенским)* во время его пребывания в Иерусалиме как главы *Русской духовной миссии в Иерусалиме* и передан для перевода еп. Феофану. Перевод частично публиковался в ж. «Воскресное чтение» в 1853–1859 гг., в 1891 г. вышел отдельной книгой; полностью был издан в 1898 г.

Соч.: Митерикон: Собр. наставлений аввы *Исаии* вестной инокине Феодоре / Пер.: еп. Феофан (Говоров). М., 1891, 1898<sup>2</sup>, 1908<sup>3</sup>, 1995<sup>4</sup>; *Meterikon: Die Weisheit der Wüstenmütter* / Hrsg. u. übers. von monch Martirij (Bagin). A.-A. Thiermeyer. Augsburg, 2004. Лит.: *Порфирий (Успенский)*, в: *История Афона*. К., 1877. Ч. 3/1. С. 134–144; *Gouillard J.* Une compilation spirituelle du 13<sup>e</sup> siècle: «Le Livre II de l'abbé Isaïe» // *EO*. 1939. Vol. 38. P. 72–90; *Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 645; *Лухачева В. Д.* Роль бытовых реалий и пейзажа в миниатюрах рукописи ПИБ гр. № 243 // *ВВ*. 1967. Т. 27. С. 229–242; *Hausherr J.* Le Métérikon de l'abbé Isaïe // *Idem*. Études de spiritualité orientale. R., 1969. P. 105–120. (ОСА; 183); *Гранстрем Е. Э.* Каталог греч. рукописей ленинградских храмлици: Вып. 7: Рукописи XV в. // *ВВ*. 1971. Т. 31. С. 132–144; *Stiermon D.* Isaïe // *DSAMDH*. 1971. Т. 7. Col. 2080–2082; *Πάσχοу Π. Β.* Νέον Μιττερικόν. Ἀθήνα, 1992<sup>2</sup>. Σ. 14–16; *Rapp C.* Figures of Female Sanctity: Byzantine Edifying Manuscripts and their Audience // *DOP*. 1996. Vol. 50. P. 313–344; *Heine M.* Die Spiritualität von Asketinnen: Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketentum im östlichen Mittelmeerraum und in Rom vom 3. bis zum 5. Jh. B., 2008. S. 17–20.

**Л. В. Луговицкий**

**ИСАИЯ** [серб. Исаија] (Антонович Йован; 1696. Буда, ныне Будапешт – 22.01.1749, Вена), митр. Карловацкий (1748–1749). Род. в г. Буда в семье правосл. сербов. Был священником серб. правосл. общины Буды. После смерти жены принял монашеский постриг в мон-ре Ковин. Со временем стал архимандритом этого мон-ря. С 1731 г. епископ Арадской епархии *Карловацкой митрополии*. В 1741 г., минуя принятый в Церкве порядок, был тайно утвержден австр. властями епископом одновременно 2 епархий, Арадской, или Вршацкой (Вершецкой), и Карансебешской, что вызвало недовольство др. архиереев. Этот случай разбирался на Народно-церковном Соборе 1744 г., где было решено после смерти И. отделить Вршацкую епархию от Арадской.

И. был сторонником развития связей с Русской Церковью и в марте 1742 г. направил игум. Христофора (Илиевича) в Россию. 15 мая того же года И. отправил в Святейший Синод РПЦ письмо, подписавшись титулом архиепископа и митрополита Карансебешского, с просьбой о помощи в благоустройстве разоренных во время войны с турками церквей и в снабжении их рус. богослужебными книгами. Эта просьба не осталась без внимания: игум. Христофору было выдано 400 р.

После смерти патриарха Арсения IV (Йовановича-Шакабенты) при избрании митрополита на Народно-церковном Соборе в Срмски-Карловци в сент. 1748 г. развернулась борьба между сторонниками Горно-Карловацкого еп. *Павла (Непадовича)*, которого поддерживали провинциальные депутаты-миряне, и И., за к-рого ратовали граничарские офицеры и высшее духовенство. Для поддержки И. в дебаты вмешался представитель австр. имп. Марии Терезии на Соборе барон Энгельсхофен. В результате 6 сент. И. был избран митрополитом. После избрания он пообещал хранить веру и догматы правосл. Церкви, не вводить новшества в богослужения, а в случае если он отлучится от канон. духовенство и миряне должны избрать себе др. митрополита. Также он пообещал учредить для сербов регулярные училища. Осенью 1748 г. И. уехал в Вену хлопотать о делах Церкви, где вскоре умер. Похоронен в соборной правосл. ц. вмч. Димитрия Солунского в Буде. Ист.: Сказание о житии просвященных Архиепископов всея Сербския и Поморския земли // *Гласник Друштва србске словесности*. Београд, 1854. Бр. 6. С. 50, 55, 71; Заключая архиеп. Исаи Антоновича // *Беседа*. Нови Сад, 1870. Бр. 12. С. 191–192; *Виткович Г.* Споменици из будимског и пенштанског архива: 36. 3 // *ГСУД*. Од. II. 1874. Књ. 5. С. 110–112; Политические и культурные отношения России с югослав. землями в XVIII в.: Док-ты. М., 1984. С. 112–113.

Лит.: *Попов Н. А.* Сербь в Австрии // *РВ*. 1865. Т. 57. № 5. С. 284; *Костич М.* Православная сербская церковь в Австрии до кон. XVIII в. // *ТКДА*. 1869. Т. 2. С. 311–312; *Историја српског народа*. Београд, 1986. Књ. 4. Т. 1. С. 271–272; *Српски јерарси*. С. 208.

**Ю. В. Костяшов**

**ИСАИЯ** (Балабан Иван; † между 1617 и 1620), архим., настоятель нескольких монастырей в *Западнорусской митрополии*, издатель; управлял Львовской, Галицкой и Камеенец-Подольской епархией в 1607–

1608 г. И. был племянником Львовского еп. Гедеона (Балабана). Первые упоминания об И. Балабана связаны с его участием в конфликте ставропигиального Львовского братства с еп. Гедеоном. 18 янв. 1590 г. члены братства подали жалобу на то, что племянники еп. Гедеона Иван и Адам явились в львовскую братскую школу и угрожали братчикам, требуя признать епископскую власть Гедеона, при этом произошло столкновение племянников архиерея с одним из лидеров братства — И. Рогатицем (ЦГИАЛ. Ф. 129. Оп. 1. Д. 1035. Л. 42–44; опубл.: Monumenta confraternitatis Stauropigianae Leopolicensis. / Ed. W. Milkowicz. Leopoldis, 1895. N 256. P. 415–420; в издании документ ошибочно датирован 1592 г.). Иван и Адам Балабаны попали на братский львовский во имя прп. Онуфрия Великого мон-рь. Этот случай обсуждался на Соборе в Бресте 22 июня 1590 г. (см. *Брестские Соборы*), утвердившем принадлежность мон-ря братству и ставропигиальный статус последнего.

Между 1590 и 1595 гг. И. Балабан принял постриг с именем Исаия. Как игумен (без обозначения места служения) он упоминается в грамоте кор. Сигизмунда III Вазы от 5 апр. 1595 г., по к-рой он был признан коадьютором (викарием) и пресмником Львовского еп. Гедеона (Балабана), к-рый в тот период являлся сторонником унии правосл. и католич. Церквей. Решение короля вызвало протесты Львовского братства, и в янв. 1602 г. еп. Гедеон, позиция к-рого в отношении унии к тому времени изменилась, заключил с братством соглашение, по к-рому И. был лишен права на замещение Львовской кафедры, чтобы та не стала наследственным владением рода Балабанов; И. подписался под этим соглашением.

С июля 1597 г. И. упоминается как игумен тесно связанного с Львовской кафедрой Уневского Успенского мон-ря (ныне с. Унев Львовской обл., Украина). Согласно Житию прп. Иова (Княгиницкого), преподобный по приглашению И. и еп. Гедеона прибыл из Дерманского Троицкого монастыря (см. *Св. Троицы жен. мон-рь в с. Дермань*) в Уневскую обитель, чтобы ввести «чин и строение общежительное по обычаю Святой горы». Попытка реформы монашеской жизни в Уневском мон-ре имела место, по мнению И. Мыцко, в 1601 г.

(Мыцко. 1998. С. 29); возможно, прп. Иов (Княгиницкий) был призван в Уневский монастырь вскоре после примирения еп. Гедеона и И. с Львовским братством (янв. 1602), в любом случае это событие произошло ранее 1603 г. Общежительный устав был принят большинством уневских монахов, но «пс вси послушаху». На рубеже XVI и XVII вв. в обители имелись нестроения, насельники писали допросы па И. королю и отнашившим в унию епископам. В жалобе от 26 мая 1599 г. униат. митр. Михаил (Рагоза) обвинил Гедеона (Балабана) и И. в том, что они «растлили» Уневский мон-рь, грабили имения обители, братию «обтяжили дапью» (АЗР. Т. 4. С. 192). В 1602 г. И. упоминался как архимандрит дубенский — настоятель дубенского Крестовоздвиженского монастыря во владениях кн. Константина Константиновича Острожского. В янв. 1602 г. еп. Гедеон (Балабан) устроил в мест. Стратин (ныне с. Стратин Ивано-Франковской обл., Украина) типографию (1-м печатником в ней стал Симеон Будзына), для к-рой И. не позднее 1606 г. купил львовского мещанина А. Мондровича оборудование. По мнению Я. Д. Исаевича, И. был одним из руководителей типографии князей Острожских, к-рую в 1603 г. перевели из Острога в Дермань, а ок. 1605 г. вернули в Острог.

10 февр. 1607 г. скончался еп. Гедеон (Балабан). И., несмотря на отказ от претензий па Львовскую кафедру в 1602 г., исходатайствовал у короля привилей па Львовскую епископию. На основании этой грамоты не позднее 20 февр. И. обратился к духовенству и мирянам Львовской епархии с посланием, в к-ром заявил о желании стать Львовским архиереем, обещал хранить верность К-польскому патриарху и не посягать на права братств. По словам И., па его хиротонию дали благословение еп. Гедеон и Александрийский патриарх Мелетий I Лигас. Однако, поскольку у И. вплоть до 1607 г. включительно, как свидетельствуют документы, сохранялись конфликты с клириками и мирянами Львова, против занятия им кафедры выступили Львовское Успенское братство и влиятельная часть духовенства. Наместник Львовской кафедры свящ. Григорий Негребецкий вместе с крылошанами опечата лъвовский кафедральный со-

бор св. Георгия и резиденцию епископа. В ответ И., обвинив Негребецкого в планах перехода в унию, во главе вооруженного отряда 12 февр. 1607 г. сбил замки с собора, забрал утварь и повесил на храм собственные замки. И. обвинил противников в неуважении к памяти еп. Гедеона, отпевание к-рого должно было состояться в соборе, но не могло пройти из-за конфликта И. с духовенством. Тогда же И. внес в галицкие городские книги запись о недопустимости вмешательства в дела правосл. Львовской епархии со стороны Львовского католического архиепископа, пытавшегося вернуть себе право назначать православных Львовских архиереев. 20 февр. 1607 г. И. заявил о желании примириться с Львовским братством и пригласил братчиков па похороны еп. Гедеона, назначенные на следующий день (ЦГИАЛ. Ф. 129. Оп. 1. Д. 408). Львовское братство прислало представителей, но отказалось признать И. епископом.

В конфликте с Львовским братством И. получил поддержку от кн. Константина Острожского. 23 марта 1607 г. князь написал братчикам грамоту, в которой советовал сохранять мир и согласие с И. 8 авг. того же года князь отправил И. письмо, в котором высоко оценил деятельность рода Балабанов по защите Православия и заявил, что считает себя обязанным помогать И. в борьбе за Львовскую кафедру. И. в ответ сообщил, что послал королю письмо с ходатайством о том, чтобы он «был захован при старом привилее своем, а нового абы нам не входило в Церковь пашу» (цит.: СИЮЗР. К., 1916. Вып. 2. С. 18). Несмотря на поддержку князя Острожского и К-польского патриарха Кирилла I Лукариса, И. потерпел поражение в конфликте с Львовским братством. В 1607–1608 гг. И. фактически управлял епархией, имея титул «архимандрит уневский, нареченный епископ Львовский, экзарх Константинопольского патриарха и строитель монастырей Острожчины», но не был хиротонисан во епископа. Львовским архиереем стал ставленник братства православной шляхты Иеремия (Тиссаровский), получивший от короля соответствующий привилей. Впосл., примирившись с Львовским братством, И. уступил ему основанную еп. Гедеоном (Балабаном) в Крылосе (ныне село

в Ивано-Франковской обл.) типографию, на к-рую братство имело часть прав; на базе оборудования, перевезенного из Крылоса, используя подготовленные там книги, львовская братская типография возобновила свою деятельность в 1608 г.

5 февр. 1608 г. кн. Константин Острожский из уважения к церковным заслугам И., а также «по срочным и важным причинам» выдал последнему грамоту на пожизненное управление Дерманским Троицким монастырем. По мнению Исаевича, И. фактически управлял Дерманским монастырем с 1606 г. и руководил острожской типографией, где трудились свящ. Дамиан Наливайко и иеродиак. Киприан Святогорец. Смерть в февр. 1608 г. кн. Константина Константиновича и переход Острога во владение его сына — католика Януша стали причиной того, что подготовленные острожскими издателями книги не были напечатаны в Остроге. В 1610 г. Киприан Святогорец отредактировал «Беседы Макария Египетского», изданные в 1627 г. в Вильно, также в Остроге свящ. Дамианом Наливайко был подготовлен сборник «Лекции словесные, от иерея Наливайко выбранные». В 1611 г. «единым от спудеов училища Острожского греко-словенского» был переведен с греч. языка трактат *Феодора Абу Курры «Слова о ересях»* — «Книга блаженного Феодора, нарицаемого Авукара, епископа Карийского, противу различных еретиков, иудей же и срацын». Перевод имеет посвящение И., тексту предпослана обширная похвала в его адрес, в к-рой И. прославляется за твердость в хранении Православия и за противостояние униатам и католикам. Издание не было осуществлено. Последней книгой, напечатанной в острожской типографии, стал Часослов с месяцесловом (1612), в 1612 г. типография закрылась. Высказывавшееся в лит-ре утверждение, что И. продал шрифты острожской типографии *Киево-Печерскому монастырю*, не нашло подтверждения.

В 1609–1612 гг. в Дерманском монастыре, игуменом к-рого являлся И., жил греч. Стагонский и Метеорский еп. Авраамий. Как сообщается в Житии при. Иова (Княгиницкого), в 1612 г. был освящен *Маняевский в честь Воздвижения Креста Господня скит* по благословению архим. Дерманского мон-ря И. и еп. Авраа-

мия, к-рый подписал для скитской церкви антиминос. Из этого сообщения следует, что ни И., являвшийся до 1612 г. настоятелем Уневского монастыря Львовской епархии (в 1612 уступил настоятельство *Захарии (Копыстенскому)*), ни прп. Иов (Княгиницкий) не признавали Львовского еп. Иеремию (Тиссаровского), вероятно опасаясь его планов принять унию, и в случае необходимости обращались к греч. архиереям. 18 июля 1617 г. в Дерманском мон-ре «тщанием» И. был составлен сборник переводов св. *Симеона Нового Богослова (Добрянский Ф. Н.* Описание рукописей Виленской публ. б-ки. Вильна, 1882. С. 199). Возможно, вскоре И. умер, т. к. в документе от 9 мая 1620 г. он упоминается как скончавшийся.

Соч.: Послание к Львовскому братству // АЗР. Т. 4. С. 253–257; Послание к духовенству и мирянам // Акты, относящиеся к истории Южно-Западной Руси. Сост. А. С. Петрушевич. Львов, 1868. С. 8–16 [документ неверно датирован 3 февр. 1607].

Арх.: Архив СІБІИ РАН. Ф. 11. Д. 29, 43, 488; ЦГИАЛ. Ф. 52. Оп. 2. Д. 28. Л. 495; ЛНБ ОР. Фонд Радзивицких. № 181. Ч. 1. Л. 1 об. Ист.: АЗР. Т. 4. С. 244; АЮЗР. 1904. Т. 10. С. 127–128; *Головацкий Я. Ф.* Львовское ставропигиальное братство и князь Острожский // Временник Ставропигиального института, 1867. Львов, 1866. С. 79–81 [письмо кн. К. К. Острожского Львовскому братству]; Похвала Исаии (Балабану), 1611 г. / Сообщ.: А. И. Соболевский // ЧИОНЛ. 1894. Кн. 8. Отд. 3. С. 29–38; Першодрукар І. Федоров і його послідовники на Україні: (XVI — перша пол. XVII ст.): 3б. документів. К., 1975. № 81. С. 137.

Лит.: *Петрушевич А. С.* Сводная галицко-рус. летопись с 1600 по 1700 г. Львов, 1874. Ч. 1. С. 56; *Каманин И. К.* К истории Киево-Печерской лаврской типографии // Киевская старина, 1894. Т. 46. № 8. С. 276–278; *он же.* Несколько черт для характеристики князя К. К. Острожского // СИУЗР. 1916. Вып. 2. С. 18–19; *Франко І. Я.* Забутий український віршованець XVII в. // ЗНТШ. 1898. Т. 22. Кн. 2. С. 1–16; *Крыловский А. С.* Львовское братство. К., 1904. Прил. С. 30–31; *Исаевич Я. Д.* Острожская типография и ее роль в межслав. культурных связях: (Послефедоровский период) // Федоровские чт., 1978. М., 1981. С. 34–46; *он же.* Преемники первопечатника. М., 1981. С. 18, 33; *он же (Исаевич).* Українське книговидання: Віткови, розвиток, проблеми. Львів, 2002. С. 137, 150, 156; *Мышко И. З.* Дерманский культурно-просветительный центр и его участие в идеологической борьбе на Украине (70-е гг. XVI в. — 30-е гг. XVII в.) // Федоровские чт., 1978. М., 1981. С. 47–56; *он же (Мышко).* Острожська слов'яно-греко-латинська академія: (1576–1636). К., 1990. С. 82–83; *он же.* Свято-Успенська лавра в Уневі. Львів, 1998; *Макарий.* История РПЦ. Кн. 5. С. 276–277; Кн. 6. С. 198, 200, 204, 205; *Атаманенко В. Б.* Балабан Исаия // Острожська академія XVI–XVII ст.: Енцикл. вид. Острог, 2008. С. 36.

В. Г. Пидгайко

**ИСАИЯ** [серб. Исаја] (Джакович; † 20 (по др. данным, 21).07.1708. Вена), митр. Крушедольский. Был приходским священником в родном с. Грабовац близ г. Инджия. Овдовев, принял монашеский постриг в мон-ре *Крушедол*. До 1690 г. стал епископом Енопольским и Темишварским. Во время Великого переселения сербов в 1690 г. по заданию Печского патриарха *Арсения III (Черновеича)* вел переговоры с австр. властями об условиях поселения сербов в монархии Габсбургов, привез из Вены диплом имп. Леопольда I от 21 авг. 1690 г., предоставлявший сербам права свободного исповедания «по сербскому обычаю восточной церкви греческого обряда и по прописям старого календаря», избрания церковного главы и назначения им епископов и священников, строительства храмов, функционирования церковного суда. Диплом освобождал серб. правосл. храмы и мон-ри от уплаты десятины, податей и военного постоя. По настоянию И. в текст диплома было внесено дополнение, которое расширяло юрисдикцию Сербского патриарха на правосл. население в Хорватии и Венгрии. Владевший инострашными языками и хорошо знавший особенности жизни в империи Габсбургов И. был главным помощником патриарха и фактически управлял серб. церковной структурой на территории империи. Вместе с патриархом И. боролся за самостоятельность сербов и против навязывания им унии. В 1692 г. вместе с Арсением III посетил Сербию, Герцеговину и Далмацию. Заботился о перестройке тур. мечетей в правосл. храмы, восстанавливал мон-ри и церковные здания, заново отстроил храм в мон-ре *Гргетег*, к-рый вместе с принадлежащими ему угодьями австр. власти передали И. в пожизненное владение.

После смерти Арсения III И. стал претендентом на место церковного главы сербов в империи Габсбургов. Его кандидатура устраивала Вену: за неск. дней до смерти патриарха он получил звание «цесарского советника». Но его избрание осложнилось из-за разногласий среди иерархов по поводу характера отношений этой церковной структуры с *Печской Патриархией*: большинство архиереев во главе с митр. Бачским *Стефаном (Метохийцем)* считали, что серб. церковная структура на территории импе-

рии Габсбургов должна оставаться в составе Печской Патриархии и призвать Печским патриархом поставленного К-полем *Каллиника I*, а сторонники И. выступали за независимость от Печи и за учреждение автокефальной Сербской Православной Патриархии под австр. властью. На Народно-церковном Соборе, к-рый с разрешения австр. властей прошел в Крушедоле 6 янв. 1708 г. с участием Христофора Игната, специального посланника имп. Иосифа I, Стефан (Метохиец) снял свою кандидатуру с выборов, а И. отказался от идеи независимости, после чего был единогласно избран митрополитом. Его митрополичьей кафедрой был определен мон-рь Крушедол, что фактически ознаменовало учреждение самостоятельной Крушедолской (впосл. *Карловацкой митрополии*). В присяге, текст к-рой утвердили депутаты Собора, И. поклялся хранить верность Православию, противостоять унии, признавать старшинство Печского патриарха и хранить верность правящему Габсбургскому дому. В его управление была передана область, включавшая Срем и Осечко-Поле: И. выбрал местом своего пребывания г. Сремски-Карловци, где в сер. мая 1708 г. состоялось 1-е заседание архиерейского синода Крушедолской митрополии. Затем И. прибыл в Вену для получения конфирмации (утверждение в должности) и передал имп. Иосифу I петицию о нуждах серб. народа и Церкви в империи. В 11 пунктах петиции содержались просьбы о подчинении всех и даже буд. серб. правосл. епископов в империи Крушедолскому митрополиту до тех пор, пока не будет освобожден из-под тур. власти престол Сербского патриарха в Печском мон-ре; о равноправном положении православных с католиками и об отказе от практики принуждения православных отмечать католич. праздники; о певчешательстве властей в назначения на церковные должности и о свободе духовенства при выполнении обязанностей. В петиции упоминалось и о том, что если митрополит или епископ примут унию, то следует их лишать сана, а на их место выбирать др. иерарха. Петиция осталась без ответа. 24 мая 1708 г. имп. Иосиф I утвердил избрание И. «архиепископом иллирийского или сербского народа греческого обряда», но через 2 месяца И. скоропостижно скончался. Похоронен в мон-ре Крушедол.

Соч.: Писмо *Исаје Баковића* Адаму Фелдвару и Србској общини коморанској // Беседа. Нови Сад, 1868. Бр. 3. С. 23; *Темсуг И. Дјавовића* владике Софроніо 15 мана 1708 // Глас Истине. Нови Сад, 1884. Бр. 6. С. 47; Уверене *Исаје Баковића* еп. јепольског од 1705. г. // Српски Сноп. Нови Сад, 1907. Бр. 12. С. 190; Писмо *Исаје Баковића* од 15. новембра 1707. // Там же. Бр. 17. С. 267–268. Ист.: Сказаније о житију преосвященних Архиепископов всея Сербскія и Поморскія земли // Гласник Друштва србске словесности. Београд, 1854. Бр. 6. С. 47–48, 54; Први изборни сабор у ман-ру Крушедолу 6 јануара 1708 г. // Беседа. 1869. Бр. 10. С. 155–160; Извештај дворског војског саветника *Христофора Ивљата* о предуметом избору митр. *Исаје Баковића* год. 1708. // Там же. Бр. 11. С. 172–176; Бр. 12. С. 188–192; Бр. 13. С. 202–208; *Руварац Д.* Прилози за историју архиепископа и епископа у митрополији Карловачкој // ЛетМС. 1899. Књ. 198. Св. 2. С. 98–102; *Јавриловић С.* Извори о Србима у Угарској с краја XVII. и почетком XVIII. в. Београд, 1990. Књ. 2. С. 733–735. Лит.: *Грујић Р.* Први привилегијални народнокресни сабор у Крушедолу 1708. // Србобран; Лист за политику, народну просвету и привреду. Загреб, 1908. С. 1–11; *оп же.* Проблеми историје Карловачке митрополије // ГлИДНС. 1929. Књ. 2. Св. 1. С. 62–64; *оп же.* Тражење митр. *Исаје Баковића* 1708. да му се да место у угарском парламенту // Там же. 1935. Књ. 8. Св. 1. С. 112; *Радовић Ј.* О *Исаји Баковић*. Сентгоман, 1910; *Радовић Ј.* *Космић М.* Српске привилегије од 1690. до 1792. Београд, 1954. С. 91–92; Историја српског народа. Београд, 1986. Књ. 4. Т. 1. С. 50–52.

Ю. В. Костяшов

**ИСАИЯ** (Копинский (Купинский); ок. 1580 – 25.09(5.10).1640), митр. Киевский и Галицкий в 1631–1632 гг. (фактически до марта 1633).

**Биография.** Принадлежал к старинному мелкопоместному шляхетскому роду Копинских (Копенских), который относился к гербу «Lubicz» и происходил из Подляшья, из мест. Копина (ныне село Лукувского повята Люблинского воеводства, Польша); отдельные ветви рода в XVI–XVII вв. имели поместья в Белзском и Галицком воеводствах (*Boniecki A.* Herbarz polski: Wiadomości historyczno-genealogiczne o rodach szlacheckich. Warsz., 1907. Cz. 1. T. 11. S. 190–191). Вероятно, И. принадлежал к ветви рода, связанной с *Галицкой Русью*. И. получил образование в одной из братских школ или в Острожской академии. Ок. 1598 г. он принял постриг в *Киево-Печерском мон-ре*, настоятелем которого тогда являлся архим. *Елисей (Плетенецкий)*. И. «неисходно» прожил в обители 16 лет, состоя благостителем Ближних (Антошневых) пещер, где под его началом подвизались 12 монахов.

В 1612 г. кн. Михаил Кобыт Вишневецкий выдал грамоту игу-

мену *Межигорского в честь Преображения Господня мон-ря* Афанасию и «отцу *Исаие Печерскому*» с разрешением строить мон-ри в его заднепровских владениях. В 1614 г. основатель и настоятель находившегося во владениях кн. Михаила Вишневецкого *Густьинского во имя Св. Троицы мон-ря* (ныне в с. Густьинь Черниговской обл., Украина) игум. Иоасаф Святогорец в связи с ухудшением здоровья пригласил И. в монастырь в качестве преемника, и тот начал строить в обители ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы, кельи и др. здания. Вскоре игум. Иоасаф поправился, И. вернулся в Киев. 14 окт. 1615 г. Анна Гулевичевна Лозкина пожертвовала свой дом в Киеве для устройства там правосл. мон-ря и школы и передала его в ведение И. Приняв этот дар, православные образовали *Киевское братство*, которое должно было опекать учрежденные по воле Анны Гулевичевны *киевский Братский в честь Богоявления мон-рь* и братскую школу. И. стал старшим иеромонахом Братского мон-ря и старшим братчиком.

8 окт. 1616 г. умер игумен Густьинского мон-ря Иоасаф Святогорец, и братия попросила И., «да подаст им вместо себя игумена или сам к ним шествует». И. поставил настоятелем иеросхим. Варлаама, сам же по настоянию печерского архим. Елисея (Плетенецкого) стал игуменом Межигорского мон-ря. На этом посту И. поддерживал связи с Густьинским мон-рем, направлял туда настоятелей из числа межигорской братии. Неподалеку от Густьинской обители И. основал Ладинский Подгорский скит. Вдова кн. Михаила Вишневецкого Раина, избравшая И. своим духовником, 11 янв. 1618 г. дала И. грамоту, в которой, называя его игуменом и «починателем» Густьинского и Ладинского монастырей, утверждала за обителями земли, данные ее супругом, жертвовала новые угодья и предоставила И. управление мон-рями до конца ее жизни. По просьбе И. кнг. Раина Вишневецкая 18 янв. 1619 г. преобразовала Ладинский мон-рь в женский, игуменней в нем стала сестра И. Александра. В 1619 г. недалеко от г. Прилуки по повелению княгини И. основал *Мгарский в честь Преображения Господня мон-рь*, первыми насельниками к-рого стали монахи Густьинского мон-ря. В Ладинском и Мгарском мон-рях И. выкопал

пещеры (землянки) под кельи. Через непродолжительное время И., назначив наместниками Густынского и Мгарского мон-рей иеросхимонахов Василия и Филарета, вернулся в Межигорский мон-рь. Вероятно, позднее И. состоял в братии Киево-Печерского монастыря, т. к. в грамоте Иерусалимского патриарха **Феофана IV** от авг. 1620 г. И. упомянут как «инок святоблудный мон-ря Печерскаго» (АрхЮЗР. Т. 5. Ч. 1. С. 9). О принадлежности И. к киево-печерской братии говорится и в «Летописцах Волины и Украины» (ЛНБ ОР. Ф. 5. Д. 1. 2168. Л. 119–120).

6 окт. 1620 г. в Богоявленской ц. Братского мон-ря Иерусалимским патриархом Феофаном, Софийским митр. Неофитом и Стагонским еп. Авраамием И. был тайно хиротонисан во епископа Перемышльского и Самборского. Это была 1-я епископская хиротония, совершенная Иерусалимским патриархом для восстановления иерархии Западнорусской митрополии. Польск. власти не признали поставление. В нач. янв. 1621 г. И. провожал патриарха Феофана, возвращавшегося на Восток, до г. Буша, оттуда поехал на Волинь, затем в Перемышль, где изгнал с кафедры униат. Перемышльского еп. **Афанасия (Крупецкого)**; позднее польские власти признали кафедральный собор в Перемышле за православными. Затем И. направился в Ст. Самбор — 2-й кафедральный город епархии, где при поддержке местной шляхты развернул борьбу против униатов, предотвратил их попытку перевести в унию Лавровский Онуфриевский монастырь. Тогда же он изгнал из епископской резиденции в Спасском Старосамборском монастыре (существовал на территории совр. с. Спас Львовской обл., Украина) Афанасия (Крупецкого), вслед чего в отношении И. было начато судебное преследование и он был вынужден вернуться в Киев.

И. не удалось остаться в Межигорском мон-ре, поскольку его насельники избрали нового игумена. Прожив нек-рое время в Киеве, епископ избрал из межигорских монахов 26 чел. и отправился с ними в Густынскую обитель, куда прибыл 24 сент. 1621 г.; вскоре по совету с братией начал строить в мон-ре «церковь великую». Оставив в Густынском мон-ре игуменом иером. Филарета, И. отправился в Лубны (совр. Полтавская обл., Украина), занялся обу-



*Благословение на издание Службника, подписанное Киевским митр. Иовом (Борецким), Смоленским и Черниговским архиеп. Исаией (Копинским), Луцким и Острожским еп. Исаакием (Борисковичем), Холмским и Белзским еп. Паисием (Ипполитовичем). Службник. Киев, 1629 г. Л. 4. (РГБ)*

стройством Мгарского мон-ря и 8 июня 1628 г. заложил там Преображенскую ц. Для молитвенного уединения И. удалялся в Ладинский мон-рь, жил в выкопанной им пещере. В 1622 г. епископ основал братство при Троицком соборе в Лубнах.

4 дек. 1622 г., во время очередных гонений на православных в Речи Посполитой, И. направил посольство во главе с иером. Мгарского мон-ря Гедеоном (Слобиной) к царю **Михаилу Феодоровичу** и к Московскому патриарху **Филарету**. В посланиях к царю и патриарху И., жалуясь на преследования, просил о материальной помощи. К Филарету он обращался как к «патриарху Великой и Малой России и до последних Великого океану», подписался как «Вашей святительской милости епископ и эксарх Малой России, земли Киевской». В послании содержатся слова: «Не имамы бо никакого прибежища и пристанища разве Господа Бога и благочестиваго и православнаго царя московскаго». Посланец И. иером. Гедеон узнавал в Путивле, не может ли И. «со всею братьею» найти приют в России. (Стремление к переселению в Россию действительно существовало, свидетельством чему является тот факт, что в 1627 И. обратился к пу-

тивльскому воеводе с требованием способствовать возвращению 10 монахов, бежавших из Густынского и Мгарского монастырей в Путивль; 11 июля 1628, находясь в Ладинском мон-ре, И. издал постановление, к-рым было запрещено покидать мон-рь без дозволения.) 14 сент. 1623 г. И. было послано из Москвы 3 сорока соболей. В нач. 1625 г. посланцы Перемышльского епископа — монахи заднепровских мон-рей — приезжали в Москву с письмом И. от 19 янв., в котором содержалась просьба о милостыне. В 1629 г. И. снова обращался к царю и к патриарху с просьбами о материальной помощи, в Москву с этой целью ездили его посланцы во главе с мон. Илией (Бураковским).

Когда в 1627 г. распространились слухи, что православные епископы, в частности **Мелетий (Смотрицкий)**, хотя и начали переговоры с униатами о соединении, И. выступил с резким протестом в грамотах, разосланных по всей Киевской митрополии. В связи с этим униат. митр. Иосиф **Рутский** предлагал сыну кнг. Раины Иеремии Вишневецкому выслать И. из заднепровских мон-рей, но тот отвечал, что не может этого сделать из-за сопротивления казаков (Epistola Josephi Velamin Rutskyj, metropolitae Kioviensis catholici (1613–1637). R., 1956. N 103. P. 206. (Analecta OSBM. EMKC. Ser. 2, sect. 3)). И. принял участие в Соборе, прошедшем 15–16 авг. 1628 г. в Киеве, на к-ром были осуждены униатские взгляды Мелетия (Смотрицкого). Под соборной грамотой И. подписался как «архиепископ Смоленский, Черниговский и всего Севера, архимандрит монастырей заднепрских». В Соборе, созванном в июле 1629 г. в Киеве по требованию короля для подготовки к объединительному Собору правосл. и униат. Церквей, И. не участвовал.

После смерти Киевского митр. **Иова (Борецкого)** И. не позднее 20 июля 1631 г. был избран на митрополичью кафедру при активной поддержке со стороны казачества; в поставлении И. участвовал греч. Веррийский митр. Кирилл, посетивший Киев по пути в Москву. 29 окт. 1631 г. духовенство, собравшееся в киевском **Златоверхом во имя арх. Михаила мон-ре**, утвердило И. митрополитом, его резиденцией был определен Златоверхий мон-рь. Однако избрание и поставление И. не были признаны значительной частью киевских кли-

риков и польским сеймом, причиной чего, возможно, являлись его связи с Россией. Противником И. был наместник Златоверхого мон-ря Филофей (Кизаревич), не пустивший митрополита в его резиденцию. Сторонникам И. при поддержке запорожского полковника Д. Байбузы пришлось занять монастырь силой 10 дек. 1631 г. Этому событию предшествовало письменное заявление монахов Златоверхого монастыря от 29 окт. того же года, что они единогласно избрали И. своим главой. 31 дек. 1631 г. митрополит тайно отправил игум. Густынского мон-ря Иова с письмами к царю и к Московскому патриарху. Киевский митрополит жаловался на гонения, просил о пожертвовании (в т. ч. о присылке св. мощей для антиминсов и всего необходимого для освящения мира) и о предоставлении приюта в критической ситуации. Посланец имел также поручения, к-рые должен был сообщить устно: судя по последующим действиям И., речь, очевидно, шла о присоединении к России «русских земель» Речи Посполитой.

Важным актом деятельности И. как митрополита стало его активное участие в объединении в янв. 1632 г. уч-ща, основанного архим. Киево-Печерского монастыря св. *Петром (Могилой)*, с училищем в киевском Братском монастыре. При решении этого вопроса И. опирался на поддержку правосл. шляхты и казачества. Митрополит опекал братское движение, в марте 1632 г. он учредил при луцком Крестовоздвиженском ставропигиальном братстве юношеское («младшее») братство. И. утвердил устав «младшего» братства, написал «Послание младшей братии Луцкого монастыря» («Неискусозлобному собору честных отроков богоспасаемого града Луцка») с поучениями о благочестии, послушании старшим, верности правосл. Церкви и с предостережениями против общения с католиками и униатами. Ок. 1631 г. митрополит составил сборник дисциплинарных наставлений для духовенства «Кондиция, господином братьям священникам належачая». От всего правосл. духовенства И. обратился с посланием к кн. Иеремии Вишневецкому («Почтение князю Иеремии Вишневецкому, отступившему от православия»), убеждая его не принимать католичество. Автор критикует ос-

новные догматы католичества, обвиняет князя в неуважении к православному предкам, упоминает о преданности Православию его отца — кн. Михаила, основавшего неск. монастырей. И. пишет о благодатности православной Церкви, обосновывает первенство Иерусалимского патриарха по отношению к Римскому папе.

В этих условиях произошел разрыв между И. и лояльным к Речи Посполитой Петром (Могилой). Монахи левобережных мон-рей в сент. 1631 г. говорили, что только И. стоит за Православие, а Петр (Могила) «поддаетца к ляхом в лядцкую веру» (Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы. М., 1953. Т. 1. С. 119, № 68). В нач. 1632 г., когда начиналась Смоленская война, в урочище Черняховская Дубрава близ Капева собралась казачья рада, на к-рой митрополит и старцы призывали казаков стоять за правосл. веру «против ляхов», говоря, что, если казаки этого не сделают, «духовный чин» будет вынужден ехать в Россию. Священнослужители обвиняли гетмана и полковников в поисках соглашения с поляками. Возможно, под воздействием этих обвинений гетман И. Петражицкий-Кулага и полковники были отстранены и выбраны новые гетман и полковники из числа участников казачьего восстания 1630 г. В нач. окт. 1632 г. собралась рада в Корсуне, на ней И. снова призывал казаков стоять за веру и обещал просить царя, чтобы он принял казаков под свою власть.

Несмотря на противоречия между И. и Петром (Могилой), последний в качестве доверенного лица митрополита и представителя от киевского духовенства был направлен летом 1632 г. в Варшаву для участия в элекционном сейме, что было утверждено на великой казачьей раде в Прилуках. В нояб. 1632 г. в Варшаве было достигнуто соглашение о легализации правосл. иерархии в Речи Посполитой, при этом никто из епископов, поставленных в 1620–1621 гг., в т. ч. И., не был утвержден на кафедре. В силу этого правосл. послы, участвовавшие в элекционном сейме, избрали Киевским митрополитом Петра (Могила). Избрание было утверждено на коронационном сейме, Петр (Могила) получил благословение К-польского патриарха *Кирилла I Лукариса*, в марте

1633 г. официально был признан митрополитом, в апр. того же года во Львове получил епископскую хиротонию. После поставления Петра (Могила) И. отказался покинуть Михайловский Златоверхий монастырь. Сторонники новопоставленного митрополита при поддержке печерских дворян выдворили И. оттуда, вносл. он нек-рое время провёл под арестом в Киево-Печерском мон-ре и был выпущен после того, как подписал в присутствии Петра (Могила) и брацлавского подсудка М. Кропивницкого отречение от митрополичьей кафедры. О насильственном характере устранения И. свидетельствовал И. Ерлич, а также правосл. наместник Холмской епархии иером. Кирилл (Иванович), писавший, что Петр своего предшественника «зверг з митрополитства».

Вскоре после отречения И., обратившись за помощью к казакам, объявил себя единственным законным митрополитом и обвинил Петра (Могила) в пропольских настроениях и тайном католичестве. В ответ на это митр. Петр на раде Запорожского войска летом 1633 г. через своего представителя А. *Киселя* обрушился на И. с критикой. Выступая лично перед казаками, митр. Петр обвинил И. в гос. измене и предал огласке его переписку с рус. правительством. Вероятно, тогда же казаки отказались поддерживать И., и от него удалось добиться признания status quo. И. вернулся в Киев в 1634 г. и получил Михайловский Златоверхий мон-рь, к-рым управлял до 19 авг. 1635 г., когда он был изгнан оттуда сторонниками Филофея (Кизаревича) — ставленника Петра (Могила). В 1637 г. И. жаловался, что был вынужден покинуть мон-рь, опасаясь за свою безопасность, чтобы просить защиты у короля. В дек. 1635 г. И. добился от кор. *Владислава IV Вазы* издания указов, предписывавших митр. Петру примириться с И., а кн. И. Вишневецкому — не отбирать у И. окормляемых им заднепровских мон-рей. В указе кн. Вишневецкому Владислав IV называет И. законным «архиепископом Заднепровским и Северским, от короля поданным» и требует, чтобы в подчинении И. как епископа оставались все мон-ри, духовенство и миряне в заднепровских владениях князя. Однако Петр (Могила), по всей вероятности, не допустил образования Северской епархии. И.

управлял заднепровскими монастырями до 1636 г. В марте 1636 г. король направил митрополиту «напоминальный лист», в к-ром требовал вернуть И. Златоверхий мон-рь с именными, но напомяние не имело последствий. По преданию, И. безуспешно ездил к королю жаловаться на своего противника. В 1637 г. жалобы И. разбирала комиссия во главе с волынским воеводой кн. А. Сангушко-Коширским, но монастырь не был возвращен.

В кон. янв. 1637 г. при посредничестве Луцкого и Острожского еп. *Афанасия (Пузыры)* в его резиденции при луцком Рождество-Богородицком мон-ре в присутствии мн. иноков состоялась встреча И. и Петра (Могилы) с целью примирения. 1 февр. 1637 г. И. подал в Луцкий градский суд заявление об отказе от к.-л. претензий к митр. Петру. Впосл. И. жаловался, что митрополит угрозами вынудил его пойти на примирение. 24 апр. 1637 г. доверенное лицо И.— православный шляхтич С. Кучмовский внес во Владимирский градский суд требование И. аннулировать его предыдущее заявление. Позднее И. оставался в оппозиции к Петру (Могиле). После того как племянник митр. Петра кн. И. Вишневецкий лишил И. управления Густынским и Мгарским монастырями из-за многократных судебных исков против митрополита, И. переселился в волынское Полесье и оттуда в 1637–1638 гг. через Луцкий градский суд пытался восстановить свои права на киевский Златоверхий мон-рь. Вероятно, бывш. митрополит жил в единственной к тому времени крупной правосл. обители в Полесье — *Милецком во имя свт. Николая Чудотворца мужском монастыре*. В нач. 1638 г. И. узнал о ведущихся переговорах о соединении Церквей и о проекте созыва унийного Собора и сообщил братии заднепровских мон-рей, что Петр (Могилы) отступил от Православия и намеревается стать патриархом под властью папы. Под влиянием этих сообщений насельники Мгарского и Густынского мон-рей и инокини Ладинской обители вместе с зависимыми от мон-рей крестьянами (всего ок. 100 чел.) летом 1638 г. бежали в Россию. Однако игумен Мгарского мон-ря Каллистрат, ранее бывший сторонником И., в последний момент отказался от эмиграции и обратился к мгарским инокам, бежавшим

в Путивль, с призывом вернуться, обвинив И. в обмане. Бежавшие мгарские иноки осудили Каллистрата за то, что он «отрекся общаго отца и пастыря Исаии Копинского, благословение и клятву его поплевал и его самого мало на смерть не предал» (АЮЗР. Т. 3. С. 12, № 6).

О 2 последних годах жизни И. ничего не известно. Бывший митрополит скончался в Нежине (ныне Черниговская обл., Украина), по дороге в Москву. О кончине И. сообщается в записи, автором которой Я. Д. Исаевич считал жившего в Замостье иером. Кирилла (Ивановича), православного наместника Холмской епархии: «Умер в Нежине 5 октября 1640 г., погребен в Печерску (монастыре) 13 декабря» (*Исаевич Я. Д. Новые материалы об украинских и белорусских книгопечатниках 1-й пол. XVII в. // Книга: Исслед. и мат.-лы. М., 1977. Вып. 34. С. 151*). Существовало предание, что И. якобы был схвачен сторонниками Петра (Могилы) по пути в Москву и уже мертвым привезен в Киев.

*С. С. Лукашова, В. Г. Пидгайко*  
«Алфавит духовный» («Алфавит духовный, в ползу иноком и мирским, богоугодне жити хотящим, написанный») — наиболее известный труд И. В лит-ре отмечен ряд запад-

вян. С. 317). Известен список «Алфавита духовного» 1685 г. (Славяно-рус. рукописи XIII–XVII вв. НБ им. Горького МГУ. М., 1964. С. 55). Впервые сочинение было издано в типографии Киево-Печерского мон-ря в 1710 г. без указания автора; написавший предисловие иером. Илия посвятил книгу Киевскому митр. *Иоасафу (Кроковскому)*. В XVIII–XIX вв. «Алфавит духовный» выдержал еще 14 изданий в Киеве, Чернигове и С.-Петербурге, все они были анонимными (отсутствие указания на авторство И. могло быть следствием негативного к нему отношения ряда укр. иерархов в 1-й пол. XVIII в., в т. ч. митр. Иоасафа (Кроковского)).

К «Алфавиту духовному» проявлял большой интерес свт. *Димитрий (Савич Туптало)*, назвавший автором труда И. (*Петров С. О., Бирюк Я. Д., Золотарь Т. П. Славянские книги кирилловской печати XV–XVIII вв.: Описание книг, хранящихся в Гос. публичной б-ке УССР. К., 1958. С. 103*). В 1705 г. свт. Димитрий подарил рукопись «Алфавита духовного» Тобольскому митр. св. *Филофею (Лецинскому)* (*Николаев С. И. Литературная культура петровской эпохи. СПб., 1996. С. 105*). Свт. Димитрий составил краткое изложение книги, состоявшее наряду с др. материалами в авторский рукописный сборник 1704 г. (*Парамонова М. Ю. Сравнительная история. М., 2003. С. 126*). В 1879 г.

*Алфавит духовный.*  
Киев, 1710.

Оборот титульного листа — л. 1 (РГБ)



это краткое собрание поучений было издано московским Об-вом распространения полезных книг под названием «Краткий

духовный алфавит Дмитрия Ростовского». К тому времени созданный И. полный текст «Алфавита духовного» выдержал более 10 изданий, но ни в одном из них автор не был указан, вслед. чего автором сочинения стали считать свт. Димитрия Ростовского.

Еп. *Иустин (Полянский)*, к-рый перевел «Алфавит духовный» на рус. язык, также приписал труд свт. Димитрию; перевод был издан с указанием авторства свт. Димитрия в 1898 г., впосл. неоднократно пере-

духовный алфавит Дмитрия Ростовского». К тому времени созданный И. полный текст «Алфавита духовного» выдержал более 10 изданий, но ни в одном из них автор не был указан, вслед. чего автором сочинения стали считать свт. Димитрия Ростовского.

Еп. *Иустин (Полянский)*, к-рый перевел «Алфавит духовный» на рус. язык, также приписал труд свт. Димитрию; перевод был издан с указанием авторства свт. Димитрия в 1898 г., впосл. неоднократно пере-

издавался (в том же году на основе рукописи свт. Димитрия был составлен сб. «Выписи из книги свт. Димитрия Ростовского «Алфавит духовный» с разночтениями против печатного издания 1898 г.»; см.: Музейное собрание рукописей: Описание. М., 1961. Т. 1. № 1–38. С. 339). Современные издатели «Алфавита духовного» ошибочно приписывают его свт. Димитрию Ростовскому. Неоснованной представляется т. зр. С. В. Тимченко, считающего, что свт. Димитрий, будучи автором «Алфавита духовного», из смирения приписал авторство И. (Тимченко С. В. Жития и творения русских святых. М., 1993. С. 158). Между рукописями «Алфавита духовного» с указанием авторства И. и печатными анонимными вариантами XVIII–XIX вв. нет существенных расхождений.

Первое издание «Алфавита духовного» включало следующие разделы: 3 вводные части («Мова до преосвященного господина и отца Иоасафа Кроковского» (автор иером. Илия), «О еже точию о едином Господе радоватися подобает, а не о тленных мира сего вещей», «Предословие к любезному читателю»), оглавление, 3 основные части с общим названием «Алфавит же сей духовный сиде зде положихом» (1-я часть из 12 глав: «О еже первейшая вина бысть Адамлю падению», 2-я часть из 9 глав: «О еже блюстися во всех вещех суетнаго восхваления», 3-я часть из 11 глав: «О еже не сребролюбствовати, но на Бога точию единого имети упование»), заключительный разд. «Стихословия любезнаго к Богу взывания» (5 стихотворных молитв). В последующих изданиях не публиковалось предисловие-посвящение митр. Иоасафу (Кроковскому), в остальном состав книги оставался неизменным, незначительные коррективы внеслись в названия глав.

«Алфавит духовный», составленный в подражание «Лестнице» прп. Иоанна Лествичника, представляет собой подборку нравственных поучений. Произведение написано в стилистике лит-ры барокко. Тема самопознания, в ходе к-рого человек понимает собственную «двухприродность» — наличие в себе телесной (внешней) и духовной (внутренней) сущностей, — является одной из центральных в произведении. По мнению И., основную роль в постижении добра и зла играют разум

и умеренность, причина греха заключается в «бессловесном себя непознании». И. пишет о том, что перед каждым человеком стоит проблема выбора жизненного пути: или жить под воздействием изменчивых чувственных потребностей, или служить неизменному духовному началу. Автор считает, что только 2-й путь может привести к познанию Бога и единению с Ним. И. рассматривает ряд последовательных этапов «умного делания», через к-рое достигается единение человека с Богом: нравственное самосовершенствование, труд, который становится потребностью и радостью, отречение от мира телесных вещей, очищение и просветление ума, самоуглубление и, наконец, познание Бога. И. пишет о необходимости деятельного подвига, считая его основой христ. жизни: «Тебе дана сия временная жизнь, чтоб ты всяк день поучаешься, пресуспевавши и исправлявши добродетелей подвигом». Призывая православных к стойкости и смирению в условиях притеснений со стороны католиков, И. восхваляет бедность, осуждает богатство, проповедует идею равенства людей перед Богом. В разработке этих идей И. был близок к *Иоанну (Вишенскому)* и прп. *Иову (Княгиницкому)*, к-рые для достижения праведности считали необходимыми аскетические подвиги, восхваляли бедность и видели основной источник греха в стремлении к богатству. По мысли И., природа, живая и неживая, была создана Богом для нужд человека (эта мысль перекликается с идеями, высказанными в «Почуении» Владимиром Мономахом и в «Шестоднев» Иоанном, ексархом Болгарским).

В «Алфавите духовном» И. упоминает собственное соч. «Книжица, нареченная Седмодневник» (не сохр.), посвященное познанию человеком мира, самого себя и Бога.

**В. Г. Пидгайко**

Соч.: Алфавит духовный. К., 1710; Послание кн. И. Корибуту-Вишневецкому // Вестник Юго-Зап. и Зап. России. 1862. Июль. С. 54–55; Письмо от 31 дек. 1632 г. // Кулиш П. А. Материалы для истории воссоединения Руси. М., 1877. Т. 1. № 15. С. 130–132; Письмо царю Михаилу Федоровичу от 4 дек. 1622 г. // Воссоединение Украины с Россией: Док-ты и мат-лы. М., 1953. Т. 1. С. 27–28, 227–229; Письма царю и патриарху (в сокращении) // Грушевский М. С. История укр. лит-ры. К., 1996. Т. 6. С. 7–10; Неискусозлобному собору честных отроков богоспасаемого града Луцка // Там же. С. 153–154; Кондиция, господином братьям священникам належачая // Там же. С. 155–156.

Ист.: Летопись о первозачатии и создании Густынского мон-ря. М., 1845; АЗР. Т. 4. № 233; ПККДА. Т. 1. Отд. 1. С. 131; Т. 2. Отд. 1. С. 17, 113, 126, 128; АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 5. С. 4, 7; Ч. 2. Т. 1. С. 178, 346; Летопись Густынского мон-ря / Сообщ. О. М. Бодянский // ЧОИДР. 1848. Т. 8. Отд. 2. С. 1–76. Лит.: Говорский К. Копинский Исая // Вестник Зап. России. 1864. Т. 1. С. 117–118; Историко-статистическое описание Смоленской епархии. СПб., 1864; Голубев С. Т. Петр (Могила) и Исая (Копинский) // ПО. 1874. Т. 1. № 2. С. 210–243; № 3. С. 303–326; он же. Удаление Исая (Копинского) из Кнево-Михайловского мон-ря // Киевские Ев. 1874. № 1. С. 11–18; № 2. С. 41–48; Кнево-Златоверхо-Михайловский мон-рь: Ист. очерк от основания его до настоящего времени. К., 1889; Добрянский А. И. История епископов 3 соединенных епархий: Перемышльской, Самборской и Санюкской от наидавнейших времен до 1794 г. Львов, 1893; Возняк М. Старе українське письменство. Львів, 1922; он же. Історія укр. літ-ри. Львів, 1992; Bendza M. Prawosławna diecezja Przemyska w latach 1596–1681: Studium historyczno-kanoniczne. Warsz., 1982. S. 133–134; Нічик В. М. Філософські попередники Г. С. Сковороди // Філософська думка. 1985. № 2. С. 69–80; Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія. К., 1990; Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратий Я. М. Гуманістичні і реформаторські ідеї на Україні. К., 1991; Логвиненко О. В. Свобода волі і система цінностей в «Алфавіті духовному» Ісая Копинського // Проблеми філософії. 1992. Вип. 94. С. 60–71; Макарий. История РЦ. 1996. Кн. 6 (по указ.); Хижняк З. І., Колосова В. П. Копинський // Кієво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енцикл. вид. К., 2001. С. 280–281; Kempa T. Wobec Kontrreformacji: Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w 1-j połowie XVII w. Warsz., 2007. S. 351.

**ИСАИЯ** (Лукошков (Лукошко) Иван Трофимов; ок. 1555 – ок. 1621), архим. владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря, мастер усольской (строгановской) школы древнерус. церковнопевч. искусства (см. ст. *Усольский распев*), автор распевов. Согласно «Предисловию, откуда и от какого времени начало быти в нашей Русской земли осмогласное пение» (XVII в.), И. «вельми много знаменного пения распространил и наполнил» (см. в изд.: *Ундольский В. М.* Замечания для истории церковного пения в России. М., 1846. С. 19–23).

Род Лукошковых происходил из посадской среды г. Усолье (с кон. XVI в. Соль Вычегодская, с 1796 Сольвычегодск). Так, в писцовой книге по Соли Вычегодской 1620 г. в числе запустевших «на посаде» дворов горожан, которые «разбрелись» или «посечены от литовских людей», называется двор Девятки Лукошкова, который с женой «збрел в Березов, в Сибирь» (РГАДА. Ф. 1209.

№ 15039. Л. 19). Не позднее нач. 70-х гг. XVI в. Лукошков, имевший способности к пению, был замечен купцами и промышленниками *Строгановыми*, к-рые приступили к формированию хора для почти отстроенного фамильного Благовещенского собора Усоляя. Становление Лукошкова как распевщика произошло именно в Усолье, в поместье Строгановых. Здесь он стал учеником приглашенного новгородского мастера *Стефана Гольша*. Даже в XVII в., когда И. уже стоял во главе монастырей в центральных областях России, певцы и переписчики певческих книг подчеркивали связь его произведений со строгановской школой: «Перевод усольской, развод инока Исая»; «Перевод Исая Лукошки, усольского пения» (РГБ. Ф. 304. № 429. Л. 195, 494 об., 1613–1645 гг.). Знание богослужебного пения позволило ему занять место, по-видимому, сначала диакона, а затем священника собора (согласно 25-й гл. *Стоглава* (1552), в диаконы ставились кандидаты, достигшие 25 лет, «в попы» — с 30-летнего возраста). В опись соборного имущества, начатую в 1579 г. и ставшую вкладной книгой Благовещенского собора на мн. десятилетия, вписаны «чаша ценниная белая коробчатая, положение попа Ивана Трофимова сына Лукошкова» и сделана «запись мировая с крестьяны с околгородными Ивана попа Лукошкова», находившаяся «в мешке» с документами (РНБ. Собр. РАО. № 26; изд.: *Савваитов П. И.* Строгановские вклады в сольвычегодский Благовещенский собор. СПб., 1886. (ПДПИ; 61)). Вклад чашей Лукошков сделал скорее всего в уже освященный (1584) и действующий Благовещенский собор во 2-й пол. 80-х — нач. 90-х гг. Мирную запись, разрешавшую неизвестный конфликт с крестьянами, он составил, вероятно, в это же время, т. к. именно действующему собору, его «клирошанам» Строгановы и др. богатые усольцы жаловали «пожни» и деревни. В мае 1587 г. Лукошков совершил паломничество в *Соловецкий* в честь *Преображения Господня муж. мон-рь* и пожертвовал соловецким старцам 2,5 р. «на воск», а также передал 10 р. от жены умершего Семена Аникиевича Строганова на поминальные молебны «по муже своем» (РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. № 424. Л. 4–4 об.). В 1590 г. «усольский поп» дал в соловецкую казну 9 алтын для

записи в монастырский синодик «имян родителей своих» (Там же. № 5. Л. 8). В сольвычегодский период он создал «вельми много» произведений знаменного пения, получив признание как мастер-распевщик, а также обучал строгановских певцов. В источниках XVII в. Лукошков упоминается как дидакал; напр., в «Сказании» инока *Евфросина* говорится о «краснопевцах», гордившихся «лукошковым учением» (см. в изд.: Музыкальная эстетика России XI–XVIII вв. / Сост.: А. И. Рогов. М., 1973. С. 71). В «Сказании о зарембах» отмечено, что ученики «ста-



*Рождества Пресв. Богородицы мон-рь во Владимире*

рых мастеров», в т. ч. и Лукошковы, «согласие и зная гораздо знали» (ГИМ. Син. певч. № 219. Л. 376 об.—377).

Не позднее сер. 90-х гг. XVI в. Лукошков, по-видимому овдовев, решил принять монашество. Пострижение дидакала в иноки могло произойти в Соли Вычегодской (напр., в строгановском Введенском мон-ре или в посадском Борисоглебском мон-ре, священники к-рого иногда избирались Строгановыми в духовные отцы), а возможно, и за ее пределами. Известно, что, став монахом, И. вскоре оказался в Костроме. В Соли Вычегодской еще нек-рое время жил Иван Лукошков — вероятнее всего, сын И., к-рый позже стал священником и переехал в Москву. Члены семьи И. выбыли из Соли Вычегодской к дек. 1614 г. Помеченная этой датой «деловая» на раздел между Андреем и Петром Строгановыми их «старово двора» у Благовещенского собора содержит положение о том, что Андрею достались кроме прочего пустующие «Лукошково место» и «Лукошково дворце» (РГАДА. Ф. 1278. Оп. 2. № 25. Л. 1). В писцовой книге по Соли Вычегодской 1620 г. приводятся более точные сведения: Андрей получил «на берегу у реки у Вычегды купленных

три места», в т. ч. «место Ивашка Лукошкова» (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. № 15039. Л. 851–851 об.). Следов, покидая Соль Вычегодскую, сын И. еще не был священником; родительское подворье он продал Строгановым.

В Костроме к кон. 90-х гг. XVI в. И. стал настоятелем Богоявленского мон-ря (ныне *костромской Богоявленско-Анастасиин мон-рь*). И. участвовал в Соборах для выработки обоснования прав *Бориса Феодоровича Годунова* «на царство» (РНБ. Q. IV. 17. Л. 46), а также подписал «Утвержденную грамоту» об избрании Бориса Годунова царем («с Костромы Богоявленского монастыря игумен Исая» — ААЭ. Т. 2. № 7. С. 48). В эти годы И. был известен как мастер знаменного пе-

ния, распевщик. Когда в сент. 1601 г. он находился в Москве, то один из *государевых певчих дьяков* записал («взял») у него ав-

торский «перевод» славника «О, колико блага». Список произведения хранился в б-ке царских певцов (РГАДА. Ф. 188. Оп. 1. № 1589. Л. 1; см.: *Парфентьев*. 1985. С. 61).

С 1602 г. в источниках об И. говорится уже как об архимандрите владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря, к-рый при И. пользовался расположением царя. Уже в 1-й год архимандритства И. между мон-рем и кн. И. М. Бярятинским возникло спорное дело о «сельце» Палашкине и дер. Середниково в Юрьевском у., завещанных обители как вклад кн. Замятней Бестужевым. Бярятинский отрицал правомерность передачи монастырской братии «вотчины тестя своего», т. к. отсутствовало письменное подтверждение последней воли родственника. Однако царь Борис решил дело в пользу «Исаи с братиею» (АЮБДР. Т. 1. С. 235–236). Митр. *Иона (Думин)*, возглавивший Ростовскую и Ярославскую кафедру после смерти митр. *Варлаама (Рогова)*, а ранее, незадолго до И., настоятельствовавший в том же мон-ре, пожаловал в монастырскую б-ку дорогую рукописную книгу — Апостол толковый (см.: *Булагин Д. М.* Владимирский Рождественский мон-рь как культурный центр Др. Руси //

рождѣнства гдѣго мѣсяца гдѣго архимандритъ Исая

Роспись архим. Исая (Лукошкова)

на грамоте об избрании царем Михаила Феодоровича Романова. 1613 г. (РГБ ОР)

ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 74). В 1607 г. «издивением» митрополита под надзором И. в обители была построена надвратная ц. св. Александра Невского (Тихонравов К. Н. Владимирский Рождествен мон-рь XII в. Владимир, 1869).

Во время настоятельства И. в Богородице-Рождественском мон-ре между ним и кн. Бярятинским продолжалась тяжба за упоминавшиеся «сельцо» и деревню. В челобитной от 12 окт. 1620 г. на имя патриарха Филарета (Романова), жалующься на «Исайю з братеку», к-рые «тому осмнатцать лет» завладели «вотчиною тестя его», Бярятинский писал, что «как рострига (Лжедмитрий I, июль 1605 — май 1606. — Авт.) был на Москве, и ему в той вотчине указу не учинил, потому что Рождественого монастыря архимарит был ростриге духовник». В своей грамоте патриарх Филарет повелел оставить село и деревню обители (РГАДА. Ф. 281. № 1903. Л. 1; АЮБДР. Т. 1. С. 235–236).

Неизвестно, почему Лжедмитрий выбрал себе в духовники И. Вряд ли его привлекала слава И. как мастера знаменного пения. Источники свидетельствуют о том, что самозванец окружил себя музыкантами-иноземцами, игравшими на разных инструментах. За столом он «охотно слушал музыку и пение», но его капелла состояла из 32 певцов, привезенных из Польши (Сказания современников о Димитрии Самозванце / Сост.: Н. Г. Устрялов. СПб., 1831. Ч. 1. С. 63, 76; 1832. Ч. 2. С. 59). Повидимому, И. был духовником Лжедмитрия очень недолго. В грамоте от 10 дек. 1605 г. Лжедмитрий, подтверждая за Владимиром-Рождественским мон-рем право на «сельцо» и деревню, оспаривавшиеся кн. Бярятинским, назвал И. «богомольцем своим» (Муханов П. А. Сборник [док-тов по рус. истории]. СПб., 1866<sup>2</sup>. С. 204–205), чего нет в грамотах, дарованных др. настоятелям мон-рей. В янв. 1606 г. самозванец подписал жалованную грамоту монастырю, закреплявшую за ним все его владения, а в марте пожаловал в его казну

значительную сумму — 150 р. (Андреев А. И. Краткая опись грамот, хранящихся в Рукописном отд. Рос. публ. б-ки // ЛЗАК. 1923. Вып. 32. № 264; Тихонравов К. Н. Вкладная книга владимирского Рождественского мон-ря // ИИАО. 1863. Т. 4. С. 343). Но к 7 мая, к свадьбе самозванца и Марины Мнишек, И. уже не являлся духовником Лжедмитрия, поскольку в начале обряда «читал молитвы» в палатах «духовник царский, благовещенский протоирей» Феодор (Карамзин. ИГР. Т. 11. С. 158), он же совершал венчание (РГАДА. Ф. 156. № 6. Л. 2 об., 3 об., 6 и др.). По всей вероятности, царским духовником и протопопом Благовещенского со-



Титульный лист певч. сборника  
(вклад архим. Исая в ц. Благовещения  
Пресв. Богородицы в Сольвычегодске).  
1615 г. (ГИМ. Син. № 819. Л. 1)

бора к тому времени стал мастер «московского пения» и дидакал Феодор Христианин, пользовавшийся большим авторитетом у придворных певчих дьяков. И. также принимал участие в совершении бракосочетания Лжедмитрия: после речи патриарха в Успенском соборе вместе с избранными настоятелями монастырей он подносил на золотом блюде крест, к-рым благословлялись молодые, затем патриарх посылал

его в числе других «по бармы и по диадиму» (Там же. Л. 4 об.). Согласно вышеупомянутому «Предисловию...», Феодор Христианин рассказывал ученикам о своем учителе Савве Рогове (брате митр. Варлаама) и о воспитанных им мастерах, в т. ч. о Стефане Гольше — учителе И. Часто посещавший столицу И., несомненно, был хорошо знаком с Феодором и с его творчеством. Произведения обоих распевщиков переписывались и хранились в б-ке государевых певчих дьяков (см.: Парфентьев Н. П. Выдающийся московский распевщик XVI — нач. XVII в. Федор Крестьянин и его произведения // Он же. Выдающиеся рус. музыканты XVI–XVII вв.: Избр. науч. ст. Челябинск, 2005. С. 43–66; Парфентьев Н. П., Парфентьева Н. В. Хроника творческой деятельности Федора Крестьянина в 1598–1607 гг. // Культура и искусство в памятниках и исследованиях: Сб. науч. тр. Челябинск, 2006. Вып. 4. С. 100–129).

Последующие события Смутного времени И. пережил в своем мон-ре. В мае 1613 г. он присутствовал на Земском соборе, избравшем Михаила Феодоровича Романова на царство, он подписался под утвердительной грамотой сразу же за архиереями, 1-м из монастырских настоятелей (СГГД. Ч. 1. С. 637). В дек. 1614 г. царь Михаил поручил И. возглавить погребение старицы-царицы Александры (Ирины Годуновой) в суздальском Покровском мон-ре (Описание актов собр. гр. А. С. Уварова: Акты исторические, описанные И. М. Катаевым и А. К. Кабановым. М., 1905. С. 159–160). 25 марта 1615 г. он дал вкладом певч. сборник «храму Благовещения Пречистыя Богородицы и пределов ея у Соли Вычегодской на посаде» (ГИМ. Син. № 819. Л. 1–28), в к-ром началось служение и развивалось творчество мастера. В июне 1619 г. И. участвовал в избрании на Патриаршество Филарета (Романова). В обряде наречения и поставления И. вместе с др. высокопоставленными лицами встречал при торжественном выходе патриарха Иерусалимского Феофана IV, прибывшего для возведения Филарета в сан (СГГД. Ч. 3. С. 187).

В 1621 г. «Выпись из дозорной книги» по монастырским владениям выдавалась «архимандриту Исаяю» (РГАДА. Ф. 281. № 1906). В июне 1622 г. царская грамота в Рождественский монастырь отправлялась

уже на имя «Пафнотия з братиею» (РГАДА. Ф. 281. № 1907). Следов., последним годом пребывания И. настоятелем во Владимире и, по-видимому, последним годом его жизни являлся 1621. В более поздних документах упоминаний о нем не обнаружено.

Московские мастера пения называли дидаскала «по реклу Лукошко». Подобным образом именовался при царском дворе и сын усольского распевщика протопоп Иван, служивший в ц. Рождества Богородицы, «что у государя на снях», не без помощи отца сделавший духовную карьеру придворного священника. В «Переписном и продажном списке» имущества Никиты Строганова (1616–1620) зафиксированы покупки протопопом Иваном Лукошкой книг — Нового Завета, Часовника, Апостола и др. (РГАДА. Ф. 188. Оп. 1. № 446. Л. 57, 67, 70, 195). Расходная книга государева Казенного приказа 1620–1621 гг. содержит записи о выдаче ему жалованья (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. № 206. Л. 244 об.— 245, 277 об., 334).

Вероятно, будучи настоятелем крупных мон-рей, И. не занимался муз. творчеством столь активно, как в Соли Вычегодской «у Строгановых». В XVII в. авторы трактатов по певч. искусству считали И. масте-

рует Гавриил» (Благовещению), «Царю Небесный» (Троице), «Приидете, вернии» (Крестовоздвижению), «О колико блага» (в Неделю о мытаре и фарисее). Вершиной мастерства усольского распевщика стал цикл воскресных ипакоеи на 8 гласов.

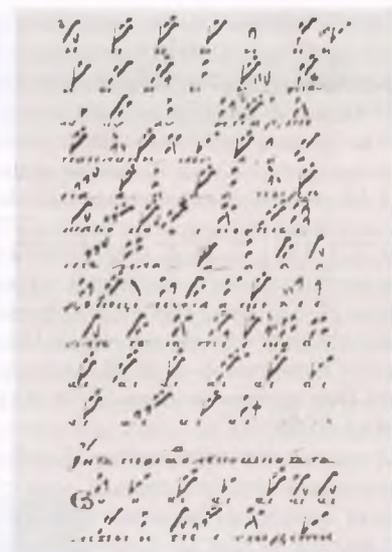
Прокимен «Да ся исправит» в распеве И. обнаружен в рукописи сер. XVII в. в подборке с 2 др. певч. вариантами: 1-й распев не имеет обозначения, 2-й помечен «Иного переводу Лукошково», 3-й — «Иного знамени» (РНБ. Соф. № 480. Л. 208–208 об.; см.: Фролов. 1979. С. 351–357).

Певч. интерпретация прокимна И. находится в едином русле музыкальной эволюции данного песнопения, относящегося к большому распеву и не содержащего гласовых попевок столпового знаменного распева (наиболее ранние нотированные тексты прокимна датируют рубежом XV и XVI вв.— РГБ. Ф. 304. № 413. Л. 242 об.; РНБ. Солов. № 277/283. Л. 165; № 277/289. Л. 230; № 276/277. Л. 183 об.). Вероятно, И. в своем «переводе» ориентировался на бытовавший в Усолье мелодический вариант прокимна. При сравнении распева из строгановских рукописей с «переводом» И. выявляется, что в последнем сохранены разводы фит, в силлабических же участках привнесены изменения. Видимо, разводной распев (см. Развод) прокимна из певч. книг строгановской мастерской сер. 80-х гг. XVI в.

Песнопение  
«Да молчит всяка плоть»  
распева архим. Исаии  
(Лукошкова).  
Список 2-й четв. XVII в.  
(РГБ. Ф. 304. I. № 429(1321).  
Л. 195–195 об.)

первоначально был записан дидаскалом Стефаном Гольшом, а И., признавая высокий авторитет учителя в распевании фит, оставил их в неприкосновенности, в силлабических же участках мог изложить собственную творческую манеру исполнения. Т. о., сопоставление распевов прокимна позволяет определить, что «перевод» И. наиболее близок к варианту из ранних строгановских рукописей и оба эти произведения принадлежат к единой традиции.

Связь творчества мастера с традициями строгановской школы отчет-



Начало стихирь «Волсви персидстии»  
распева архим. Исаии (Лукошкова).  
Список 2-й четв. XVII в.  
(РГБ. Ф. 210. № 1. Л. 201 об.)

ливо видна также на примере тропаря «Да молчит всяка плоть», имеющего певч. варианты, обозначенные в рукописях как «Перевод усольской, развод инока Исаия» и «Усольское знамя» (см.: Парфентьев, Парфентьева. 1993. С. 123–132).

Примером синтеза местной и новгородской традиций в творчестве распевщика является «перевод» И. литийной стихирь на Рождество Христово «Волсви персидстии». Это произведение в рукописи 30-х гг. XVII в. представлено в 3 вариантах: краткого распева, «Ин перевод Большой», «Ин перевод Лукошков» (БАН. Собр. Л. Н. Целепи. № 20. Л. 63–65; см.: Зверева. 1983. С. 334–341). Известен еще один список этих распевов, 2-й четв. XVII в. (РГБ. Ф. 210. № 1. Л. 208), открытый прот. Димитрием Разумовским (см.: Разумовский Д., прот. О нотных, безлинейных рукописях церковного знаменного пения. М., 1863. С. 138). В этом списке большой распев определен как новгородский. В певческих книгах строгановского скриптория стихира «Волсви персидстии» бытовала не менее чем в 6 распевах. Особый интерес вызывает уникальный распев, найденный в списке рубежа XVI и XVII вв. (РНБ. Кир.-Бел. № 586/843. Л. 419 об.), созданный на основе более раннего безымянного неразводного варианта, сложившегося в XVI в. Именно эта усольская версия произведения легла в основу варианта распева И. Сравнение распевов показывает, что они принадлежат к одной традиции,

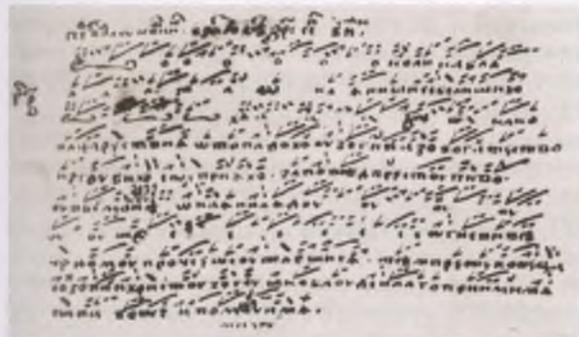


ром пения времени Иоанна Грозного, причем именовали его «усолец Исаия» (ГИМ. Син. певч. № 219. Л. 376 об.). Действительно, в своих «переводах» И. оставался прежде всего усольцем.

К наст. времени выявлены следующие песнопения, приписываемые И.: прокимен «Да ся исправит», тропарь «Да молчит всяка плоть», др. песнопения Обихода, а также славники Стихиаря «Волсви персидстии» (Рождеству Христову), «Благовест-

но 1-е песнопение состоит из «тайнозамкненных» формул, а 2-е представляет собой его разводной вариант. Наибольший интерес вызывают те формулы, которые в «переводе» И. преобразованы полностью либо частично. Эти различия в обоих распевах дают возможность судить, в чем заключалось творчество выдающегося мастера. Среди различающихся формул 3 оригинальные, они, видимо, являются авторскими, остальные 4 идентичны формулам новгородского распева. Т. о., при создании собственной муз. версии стихир И. опирался на уже существовавшую в Усолье разводную модель произведения. Главной творческой задачей мастера было изложить распев в новом виде в разводе *дробным знаменем*. При этом он придерживался традиций своей школы и школы своего учителя Стефана Гольшна, т. е. новгородской.

Примером творческого поиска И. при создании собственной версии на основе уже бытовавшей «общерусской» традиции можно назвать распев славника на «Господи, воззвах»



Славник «О колико блага»  
распева архим. Исаии  
(Лукошкова). Список 1601 г.  
(РГАДА. Ф.188. № 1589. Л. 1)

Недели о блудном сыне «О, колико блага». Песнопение сохранилось на отдельном листе, который находился в б-ке государевых певчих дьяков. Текст его предваряется ремаркой: «Перевод Лукошкин, взято лета 7110 [1601] сентября в 8-й день» (РГАДА. Ф. 188. № 1589. Л. 1). Главное отличие авторского варианта И. от более ранних в том, что в нем разведены почти все «тайнозамкненные» формулы. Усольский мастер воспринял традицию распева славника из производной версии, возникшей во 2-й пол. XV в. (РГБ. Ф. 304. № 410. Л. 263 об.) на основе древнейшей силлабо-мелизматической знаменной версии, известной по источникам XII — 1-й пол. XV в. (ГИМ. Усп. № 8. Л. 7; РНБ. Соф. № 96. Л. 4 об.; Кир.-Бел. № 637/894. Л. 62 об.— 63) и широко бытовав-

шей в разных регионах страны на протяжении XVI в. Запись славника «О, колико блага» в распеве И. датируется 1601 г.; более ранних разводных списков не обнаружено. Вероятно, И. одним из первых распел «тайнозамкненные» формулы, и в рукописях 1-й пол. XVII в. произведение фиксировалось гл. обр. с этими разводами (РНБ. Кир.-Бел. № 593/850. Л. 724 об.— 725; РГБ. Ф. 304. № 429. Л. 472). Следов., авторство И. проявилось в его собственном музыкальном толковании фитных и лицевых начертаний. Разводы усольского мастера сохранились и в пометных списках песнопения 2-й пол. XVII в. Авторское своеобразие «перевода» распевника находит выражение также в мелодическом развитии речитативных фрагментов песнопения.

Создание распевов на основе уже сложившихся традиций (усольской, новгородской, общерусской) выдвинуло И. в ряд выдающихся распевников России. Но для его творчества характерно и создание оригинальных авторских композиций, напр. таких, как стихира в день Пятидесятницы «Царю Небесный, Утешителю»

(славник на стиховне 6-го гласа и по 50-м псалме). Стихира с обозначением «роспев Лукошков»

(«по 50-м псалму, глас 6») была найдена В. И. Срезневским в рукописи 1-й четв. XVII в. (БАН. 32.16.18. Л. 205 об.; см.: *Срезневский В. И.* Сведения о рукописях, печатных изданиях и других предметах, поступивших в Рукописное отделение БАН в 1902 г. СПб., 1905. Прил. С. 50). Распев И. отличается от типового распева из певч. сборников строгановской мастерской XV—XVI вв. (РНБ. Кир.-Бел. № 586/843; Погод. № 380. Л. 420 об.; РГБ. Ф. 209. № 665. Л. 481), к-рый в свою очередь является редакцией древнего распева, известного по рукописям XII и XIII вв. (ГИМ. Усп. № 8. Л. 212—212 об.; РНБ. Соф. № 85. Л. 180). И. отказался от следования традиции: в его песнопении полностью изменен знаковый состав. Силлабо-мелизматический тип соотношения

текста и распева уступил место мелизматическому, в к-ром преобладают внутрислоговые фитные и лицевые разводы.

И., передавая в своем распеве смысл поэтического текста музыкальными средствами, не вышел из круга интонаций и композиционных приемов, присущих его эпохе. Свободное творчество проявилось не в поисках нового музыкального языка, а в совершенном владении техническими тонкостями написания большого знаменного распева. Мастерство и новаторство И. заключаются прежде всего в собственном прочтении сложнейших фитных формул. Искусно сплетая попевочные, лицевые и фитные обороты в единую масштабную форму, усольский мастер придал каноническому тексту новое звучание и необычайную распевность.

И. принадлежит также сочинение распева цикла воскресных ипакон на 8 гласов, которые находятся в одном ряду с такими монументальными произведениями, как Стихиры крестные Варлаама (Рогова) или Стихиры евангельские Феодора Христианина (см.: *Парфентьева. 1997; Федор Крестьянин. Стихиры / Публ. и исслед.: М. В. Бражников. М., 1974. (ПРМИ; 3)*). Композиционно (по составу и последовательности формул) основой для них послужили бытовавшие в Усолье ипакон большого распева. Письменное воплощение последние нашли в рукописях из строгановской мастерской, где встречаются в самой ранней записи (1584). При создании собственного «перевода» И. опирался именно на этот вариант цикла, в котором все лицевые и фитные формулы были представлены в виде «тайнозамкненных» начертаний. Творчество мастера заключалось в разводе формул, а также в изменении на уровне внутренней мелодической вариантности нек-рых подводов к этим формулам, но в рамках сформировавшейся ранее формульной композиции и в традициях усольской певч. школы.

Сохранившиеся песнопения И. позволяют считать его одним из выдающихся мастеров рус. средневек. искусства.

Лит.: *Фролов С. В.* «Иного переводу Лукошкова»: Опыт исслед. // ТОДРЛ. 1979. Т. 34. С. 351—356; *Зверева С. Г.* Мат-лы к биографии и творческой деятельности Ивана Лукошки // Там же. 1983. Т. 37. С. 334—340; *Парфентьева Н. П.* Усольская школа в древнерус. певч.

искусстве XVI–XVII вв. и произведения ее мастеров в памятниках письменности // Памятники лит-ры и обществ. мысли эпохи феодализма. Новосибир., 1985. С. 52–69; *он же*. Древнерусское певч. искусство в духовной культуре Рос. гос-ва XVI–XVII вв.: Школы. Центры. Мастера. Свердловск, 1991. С. 123–137 и др.; *он же*. Строгановский распевщик Иван Трофимов сын Лукошков // Строгановы и Пермский край: Мат-лы науч. конф. Пермь, 1992. С. 141–149; *он же*. Усольский распевщик Иван Трофимов сын Лукошков и его произведения // *Он же*. Выдающиеся рус. музыканты XVI–XVII ст.: Избр. науч. ст. / Сост. и вступ. ст.: Н. В. Парфентьева. Челябинск, 2005. С. 67–125; *Парфентьева Н. П., Парфентьева Н. В.* Усольская (Строгановская) школа в рус. музыке XVI–XVII вв. Челябинск, 1993. С. 71–120 и др.; *они же*. Творческое наследие мастеров Строгановской школы церковно-певч. искусства XVI–XVII вв. // Роль церк. искусств в возрождении духовно-правственной жизни и культуры народа: Сб. мат-лов межрегион. конф. Пермь, 2006. С. 8–53; *Парфентьева Н. В.* Славник «О колико блага» усольского распевника И. Т. Лукошкова // ТОДРЛ. 1993. Т. 46. С. 320–333; *она же*. Творчество выдающихся распевников Усольской певч. школы XVII в. Ивана Лукошкова и Фаддея Суботина // Россия и Восток: Проблемы взаимодействия: III Междунар. науч. конф.: Тез. докл. Челябинск, 1995. Ч. 3. С. 227–229; *она же*. Творчество мастеров древнерус. певч. искусства XVI–XVII вв.: (На примере произведений выдающихся распевников). Челябинск, 1997. С. 87–132; *она же*. Авторство в произведениях распевника Строгановской школы Ивана (Исаия) Лукошкова (ум. ок. 1621 г.) // Вестн. Юж.-Уральского гос. ун-та. Сер.: Соц.-гуманит. науки. Челябинск, 2008. Вып. 11. № 21. С. 43–53; *она же*. Авторская «азбука» древнерус. знаменного пения усольского мастера Ивана Лукошкова (ум. ок. 1621 г.) // Традиции и новации в отеч. духовной культуре: Сб. мат-лов V Юж.-Уральской межвуз. науч.-практ. конф. Челябинск, 2008. С. 3–18.

**Н. П. Парфентьева**

**ИСАИЯ** (Поликин Иван Федорович; 1830/31, Онежский у. Архангельской губ. – 11.11.1871, Пекин), иером., член 14-й и 15-й Пекинских духовных миссий. Род. в семье дьячка Вазенского прихода Онежского у. Архангельской губ. Окончил Архангельскую ДС, в 1853–1857 гг. учился в СПбДА, получил степень кандидата богословия. В 1856 г. Поликин был зачислен в состав 14-й Пекинской духовной миссии, к-рую возглавлял архим. св. *Гурий (Карпов)*, в янв. 1857 г. принял монашеский постриг с именем в честь прмч. Исаии Синайского, затем рукоположен во диакона и во иерея.

В 1858 г. миссионеры прибыли в Пекин. И. изучал кит. язык и конфуцианство у кит. учителей и благодаря усиленным занятиям в течение 3 лет смог вкратце познакомиться с канонами древнекит. классической письменности. Касаясь предвари-

тельных результатов работы с кит. тайскими (на труднодоступном яз. вэньянь) и иностранными источниками, в частности с трудами по конфуцианской философии, И. в отчете, представленном главе миссии 20 янв. 1860 г., сообщал: «Несмотря на то что у меня переведены и записаны вчерне [канонические] книги: «Чжун-юн», «Лунь-юй» и книга «Мэн-цзы», я не могу представить... никакой ученой статьи до тех пор, пока не прочитаю все 13 цзинов [канон], или по крайней мере пока достаточно не ознакомлюсь с книгами: «И-цзин», «Ши-цзин» и «Чжоу-ли». Только тогда, получивши ясное представление о всей философии конфуцианства, я могу составить о нем свое мнение, не опасаясь того, чтобы мне не пришлось впоследствии от него отказаться» (АВП РИ. Ф. С.-Петербургский Главный архив 1–5, 1823. Оп. 4. Д. 1. П. 94. Л. 233–234). Одновременно И. (также при помощи кит. учителей) знакомился с образцами совр. кит. лит-ры, руководствуясь потребностями российского внешнеполитического ведомства, нуждавшегося в получении достоверной информации из Пекина о крестьянской войне тайпинов (1850–1864). С этой целью он на основе переведенных им 2 кит. брошюр, снабженных комментарием, подготовил в 1860 г. текст под названием «Заметки китайца об инсурекции и инсургентах в Китайской империи» (Там же. П. 74. Л. 247–296). Работа вызвала у специалистов в С.-Петербурге нек-рые критические замечания и возражения по поводу правильности русского перевода. В ответ на критику в 1861 г. автор прислал в Азиатский департамент Мин-ва иностранных дел обстоятельные разъяснения с приложением оригинального кит. текста в подтверждение собственного перевода (Там же. Л. 335–353). Работа И. так и не была опубликована.

И. принял участие в формировании кит. правосл. общины, заслужил признание у китайцев. Жители дер. Дундишань близ Пекина в 1861 г. обратились к нему с просьбой о крещении, и он окрестил неск. семей. Впосл. неоднократно ездил туда, совершал богослужения, проповедовал, а также оказывал местным жителям медицинскую помощь. Инициировал постройку в деревне молитвенного дома во имя свт. Иннокентия Иркутского, 5 апр. 1863 г. совершил его закладку, 14 июля то-

го же года служил в нем 1-ю литургию, на к-рой присутствовали местные христиане и нек-рые язычники.

И. приходилось учитывать изменение задач Пекинской духовной миссии после ее подчинения в 1863 г. непосредственно Святейшему Синоду, заинтересованному в активной пропаганде Православия в Китае. По новому положению (от 24 июня 1863 г.) точный срок пребывания миссионеров в Китае, составлявший тогда 6 лет, был отменен. Самые талантливые члены миссии могли оставаться для службы в Китае на неопределенное время. И. ненадолго съездив в Россию и в 1866 г. вернулся в Пекин. В этот период в миссии была начата широкая переводческая деятельность. И. активно взялся за переводы правосл. богослужебных книг на разговорный кит. язык, чтобы потомки албазинцев и китайцы могли полноценно участвовать в богослужении. Перевел Часослов (до 9-го часа), сокращенный Обиход воскресного богослужения, Псалтирь, Акафист Пресв. Богородице, Великий канон Андрея Критского, начал перевод всеобщего бдения и литургии. Составил сборник песнопений двадцатых праздников, 1-й седмицы Великого поста, Страстной седмицы, Пасхи. 10 марта 1869 г. глава 15-й Пекинской духовной миссии архим. *Палладий (Кафаров)* сообщал в Синод: «Иеромонах Исаия в прошедшем году по примеру прежних лет посвящал свое время преимущественно переводу духовных и богослужебных книг на китайский язык. Из прежде начатых им трудов в настоящее время кончены переводом... пространный катехизис, последование всеобщего бдения и канон Андрея Критского» (РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 1275. Л. 4). Однако, несмотря на труды И., богослужение в Китае по-прежнему велось на церковнославянском языке.

Обнаружив при переводе Требника несоответствие существующей в Китае богословской терминологии, принятой католич. и протестант. миссионерами, православной, И. занялся составлением краткого русско-кит. церковного словаря. К кон. 1868 г. в нем насчитывалось до 3,3 тыс. слов («речений») (Ин-т вост. рукописей РАН. Арх. востоковедов. Разряд 1. Оп. 1. Ед. хр. 67. Л. 1–20). Важным достижением И. стало издание в 1867 г. русско-кит. словаря для изучающих устную китайскую речь. Об этом

учебном пособии положительно отзывался российский посланник в Пекине А. Г. Влангали, который 1 марта 1868 г. сообщал в Азиатский департамент: «Книга эта есть первое произведение подобного рода на отечественном языке и может быть полезна для приезжающих в Китай русских, еще не успевших ознакомиться со здешним языком» (АВШ РИ. Ф. С.-Петербургский Главный архив 1–5, 1823. Оп. 4. Д. 1. П. 74. Л. 517). В 1869 г. в Пекине И. опубликовал «Введение в русско-китайский словарь», а в 1870 г. — «Прибавление к русско-китайскому словарю», содержащее новую китайскую лексику. В 1870 г. вышла в свет составленная И. грамматика кит. языка. 4 янв. 1870 г. российский поверенный в делах в Пекине Е. К. Бюцов сообщал об этом в Азиатский департамент как о важном событии для россиян, живших в Китае (Там же. Л. 527). Два экз. труда автор отправил в Мин-во иностранных дел (А. М. Горчакову и П. Н. Стрелову), а 1 экз. — своему коллеге по Пекинской духовной миссии Д. А. Пещурову (с 1861 драгоман Российской дипломатической миссии в Пекине). Русско-кит. словарь и грамматика кит. языка издавались трижды, в т. ч. после кончины автора. В частности, русско-кит. словарь был переиздан в 1906 г. Пекинской духовной миссией с разрешения ее начальника, еп. *Иннокентия (Фигуровского)*. В 1870 г. И. перевел «Дорожник китайского чиновника Юй-цай, веденный им во время переезда от Пекина через Губэйкоу по Монголии в царствование имп. Кан-си» (ГА Иркутской обл. Ф. 293. Оп. 1. Д. 569). Рукопись была частично переписана архим. Палладием, который добавил к ней заголовок и свои замечания, и опубликована (Изв. Сибирского отдела Имп. РГО. 1872. Т. 3. № 4).

В 1869–1870 гг., когда архим. Палладий находился в отъезде в связи с участием в экспедиции по заданию Русского географического общества, миссией руководил его ближайший помощник И. Предпринял усилия для открытия типографии при миссии, переплетной и резной мастерских, поддерживал деятельность албазинской школы.

Арх.: АВШ РИ. Ф. Б-ка Азиатского департамента. Оп. 505. Д. 159.  
Соч.: Поездка в окрестности Пекина по делам распространения христианства // ДБ. 1863. Т. 17. № 15. С. 527–536; № 16. С. 564–576; То же // Странник. 1863. Т. 2. № 4. С. 19–36;

То же // Иркутские Ев. 1863. № 24. С. 364–376; Поездка в дер. Дуи-дун-ань для постройки молитвенного дома // Там же. 1864. № 2. С. 25–31; № 3. С. 45–53; № 4. С. 62–69; Материальное состояние правосл. христиан в Пекине // Там же. 1866. № 48. С. 529–537; Русско-кит. словарь разговорного языка (пекинского наречия). Пекин, 1867; Иностранные товары, ввозимые в Китай через порты. Пекин, 1868; Краткая кит. грамматика: С прил. о мерах, весах и деньгах (по Матусовскому). Пекин, 1906<sup>3</sup>.  
Пер.: Тан-ван-гэ: Кит. ода династии Тан. СПб., 1874.

Лит.: *Николай (Адоратский), иером.* Настоящее положение и совр. деятельность правосл. духовной миссии в Китае // ИС. 1884. Ч. 2. С. 376–390; *Рудаков А. В.* [Рец. па:] Краткая кит. грамматика иером. Исани. Пекин, 1906<sup>3</sup> // Новый край. Харбин, 1906. № 206; История и культура Китая: Сб. памяти акад. В. П. Васильева. М., 1974. С. 47 и др.; *Скачков П. Е.* Очерки истории рус. книговедения. М., 1977; П. И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение: К 100-летию со дня смерти: Мат-лы конф. / Отв. ред. и сост.: А. Н. Хохлов. М., 1979. Ч. 2. С. 157, 194, 196; *Августин (Никитин), архим.* СПбДА и Рос. духовная миссия в Пекине: Архим. Гурий (Карнов), 1814–1882 // Православие на Дальнем Востоке: 275-летие Рос. духовной миссии в Китае. СПб., 1993. Вып. 1. С. 37–47; Бэй-гуань: Кр. история Рос. духовной миссии в Китае / Сост.: Б. Г. Александров. М.: СПб., 2006.

А. Н. Хохлов

**ИСАИЯ** [серб. Исаја] (Исаия Серрский; † не ранее 1375), серб. книжник, переводчик на славянский язык корпуса «*Ареопагитик*», автор пространного лит. рассказа о сербско-тур. сражении на р. Марице в 1371 г. В научной лит-ре (прежде всего сербской) И. отождествляется с соименным игуменом *Русского вич. Пантелеимона мон-ря* на Афоне, но болг. исследователи эту гипотезу не поддерживают, т. к. в сохранившейся части Жития игумен Исания (повествование доходит до 1375) о его лит. трудах не упоминается.

Согласно Житию, И. (светское имя неизв.) род., судя по продолжительности жизни и известным фактам биографии, ок. 1300 г. (в лит-ре есть маловероятные предположения о его рождении между 1310 и 1315 — *Podskalsky*. 2000. S. 414), «при благочестивом и христоролюбивом самодержци всея Срьпские землє и Подунавские и Поморские и Арбанашкие светом крали Уроше» (см. *Милутин Стефан Урош II*, св. кор.). Местом рождения названа «спархия, глаголемая Лимап», под к-рой, вероятно, подразумевается «Липлян», епископия на Косовом поле с центром в мон-ре *Грачаница* (недостаточно оснований считать, что речь идет о долине р. Лим). И. происходил из

знатной семьи, его родителей звали Георгий и Калина. Юноша получил хорошее образование, и ему прочили придворную карьеру. Но, собираясь стать монахом, он недолго оставался при дворе и принял постриг в *Осоговском мон-ре*.

Очевидно, до 1330 г. И. ушел на Афон в мон-рь *Хиландар*. Неск. лет спустя он навещал родителей и уговорил их принять постриг под именами Герасим и Феодосия. Между 1345 и 1348 гг. И. стал послушником старца Арсения, бывш. игумена Хиландара, к-рый представил его приехавшему в 1347 г. с семьей на Афон серб. царю *Стефану IV Душану*; вполн. И. стал другом и советником правителя и его жены Елены (см. *Евгения*, прп.). После смерти наставника И. удалился в пуст. прп. Павла Ксиропотамского вместе с учеником Сильвестром и с «советником и сподвижником» Дионисием (последний в серб. лит-ре часто отождествляется с основателем афонского мон-ря *Дионисиат — Боровий*. 1985. С. 131), где провел неск. месяцев «во многом борении и подвигах». Затем И. пришел в монастырь вчм. Пантелеимона, запустевший «мало не до конца», и решил восстановить его. По благословению «святых и духовных отец» И. отправился к серб. царю, рассказал, в чем нуждался мон-рь, и попросил помочь восстановить обитель. Царская чета щедро одарила Пантелеимонов монастырь земельными угодьями, подтвердив права на них жалованными грамотами (хрисовулами), а также передала золото и серебро для воссоздания монастыря и для раздачи др. афонским обителям и монахам. Вернувшись в 1349 г. с царскими пожалованиями в мон-рь и став игуменом, И. построил собор, «церкви велие красно», трапезницу, службы («и дохие и всякие потребности, яже суть монастырю на потребу и мнихом на упокоение») и крепостные башни-пирги; также были построены здания и во владениях (метохах) монастыря за пределами Афона. Из текста Жития неясно, какой национальности были насельники монастыря: обитель не называется «русской», следов., это могли быть и сербы, и греки.

О возникших в мон-ре нестроениях в Житии подробно не рассказывается, только упоминается, что игумен, очевидно не склонный к конфликтам, оставил обитель и Св. Гору

и отправился с учеником Никандром и «иной некоей братией» в «западную землю» (скорее всего во владения Стефана Душана). Во время странствий по серб. областям И. «многы церкви сотвори, обща жития совокупи». Исследователи связывают влияние афонских традиций на архитектуру ряда сербских церквей 2-й трети XIV в. с деятельностью И. (*Стричевић*. 1955; *Вуловић Б.* Проблем реставрације ман-ра Дренче // ЗЛУ. 1978. Бр. 14. С. 218–219). Вернувшись на Афон (ок. 1363), И. вновь стал игуменом Пантелеимонова мон-ря.

Лит. деятельность И. развивалась в тот период, когда серб. правители четверть века владели Серрской обл. и Афоном: Стефан Душан занял г. Серры в 1345 г., победив в войне с Византией, после его смерти Серрской обл. ок. 10 лет владела его вдова, с 1365 г. область находилась под властью деспота Иоанна Углеши. В 1366 г. И. представлял обитель вмч. Пантелеимона при дворе деспота Углеши. Святогорские акты сообщают, что «Исайя из Руссика» был членом верховного суда Серрской митрополии. Благодаря усилиям серб. светских правителей и церковных иерархов в Серрской обл. сложились благоприятные условия для развития лит-ры на слав. языке (*Трифунувић*. 1980. С. 16).

На формирование личности и религиозно-эстетических взглядов И. повлияли богословские споры между последователями исихазма и их противниками варлаамитами (см. разд. «Исихастские споры» в ст. *Варлаам Калабрийский*). Судя по рассказу Жития о подвижничестве И. в окрестностях афонского мон-ря прп. Павла, он был знаком с исихастской практикой «умного делания». Есть сведения о его связях с исихастами, напр. со свт. *Филофеем Коккином*, К-польским патриархом. Имя И. упоминается в посланиях серб. исихаста-святогорца мон. *Силуана*, сохранившихся в формулярной редакции ок. 1418 г. (*Богданувић*. 1979/1980; *Он же*. 1980. С. 185–186); возможно, И. являлся одним из его корреспондентов.

К переводу «Ареопагитик» И. приступил по просьбе Серрского митр. Феодосия, к-рого высоко ценил за его духовные качества. Желание митрополита (к-рый, вероятно, был славянином) и готовность И. перевести «Ареопагитики» были вызваны, оче-

видно, популярностью идей исихазма среди серб. монахов. «Ареопагитики», написанные не ранее кон. V в., были известны слав. книжникам и ранее: на них ссылается свт. *Константин*, еп. Преславский, фрагмент из «Ареопагитик» помещен в *Изборнике 1073 г.* Но благодаря И. у славян появился перевод всего корпуса «Ареопагитик» из 4 трактатов («О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О Божественных именах», «О мистическом богословии») и 10 Посланий с толкованиями прп. *Максима Исповедника*.

И. снабдил перевод послесловием (или предисловием, в разных списках этот текст предшествует переводу или следует за ним), в котором писал о трудностях переложения текста с «многопремудрого» греч. на менее приспособленный для передачи отвлеченных понятий слав. язык. В поиске слав. соответствий греч. философской терминологии (напр., «анипарксия» — «исбытие», «аналогия» — «мера», «эрос» — «любовь», «рачительство») И. не придерживался точных соответствий греч. словам. В частности, он использовал понятное слав. читателю существительное «образ» и каждое из 3 греч. синонимов понятия «отпечаток» («ектипома», «екмагион», «апоморгма») переводил как «изображение». В основном он следовал принципам пословного перевода, поэтому отражение синтаксических конструкций оригинала в слав. тексте затрудняет его понимание. Однако упреки И. в буквализме не всегда оправданы (см.: *Трифунувић*. 1980. С. 55–56; *Он же*. 1982; *Он же*. 1995. С. 222–224). Возможно, перевод корпуса «Ареопагитик» был доверен И., т. к. он уже имел опыт перевода с греческого, о к-ром сообщил в послесловии (предисловии). В лит-ре отмечается близость переводческих приемов И. корпуса «Ареопагитик» и древнейшего серб. перевода сочинений свт. Григория Паламы и Варлаама Калабрийского, представленного в рукописи мон-ря Дечаны № 88 (см.: *Kakridis I. Codex 88 des Kloster Decani und seine griechischen Vorlagen: Ein Kapitel des serbisch-byzant. Literaturbeziehungen im 14. Jh. Münch.*, 1988. S. 261–274).

В настоящее время известны ок. 80 списков перевода «Ареопагитик» (*Станчев*. 1981), сделанного И.; все старшие списки, вплоть до 2-й четв. XV в., серб. извода. Наиболее близ-

ка ко времени деятельности И. серб. рукопись, датируемая по филиграммам 70-ми гг. XIV в. (РНБ. Гильф. № 46): неоднократно высказывались предположения, что она является автографом И. В болг. книжности перевод И. не получил распространения; известна лишь рукопись нач. XVI в. со смешанной болгаро-серб. орфографией (Vindob. Slav. 12), которая является славяно-молдавским списком, скопированным, вероятно, с серб. текста. Перевод И., возможно, не получил известности в Болгарии из-за тур. завоевания (90-е гг. XIV в.) или из-за отсутствия в стране традиции бытования серб. переводов. В пользу 2-й версии косвенно свидетельствует изолированное положение болгаро-серб. списка в позднейшей славяно-молдав. традиции. На Русь перевод И. был привезен в кон. XIV — сер. XV в. по меньшей мере дважды (*Прохоров*. 1987. С. 49–51); 1-й раз, вероятно, благодаря Киевскому митр. *Киприану*, к-рый мог получить его непосредственно от И. во время их встречи в К-поле в 1375 г. Хотя старший рус. список памятника, датируемый 2-й четв. или сер. XV в. (РГБ. МДА. Фунд. № 144), не является вопреки преданию автографом митр. Киприана (см.: *Чешко Е. В., Князевская О. А.* Рукописи митр. Киприана и отражение в них орфографической реформы Евфимия Тырновского // Тырновска книжовна школа. София, 1980. Кн. 2. С. 282–292; *Прохоров*. 1987. С. 50–51), однако он мог быть списан непосредственно с экземпляра-автографа. В кон. XV — XVII в. «Ареопагитики» в переводе И. непременно входили в состав всех крупных рус. монастырских б-к, во 2-й четв. XVI в. перевод был включен в ВМЧ (Окт. Дни 1–3. Стб. 263–788). В 1675 г. чудовский инок Евфимий использовал перевод И. при создании нового перевода «Ареопагитик».

Из послесловия (предисловия) И. к переводу следует, что к работе он приступил на Св. Горе в «добрые времена», предположительно после восшествия митр. Феодосия на кафедру (не ранее окт. 1366), и закончил в «лихие времена», в год битвы на р. Марице (1371), когда численно превосходящее противника серб. войско деспота Иоанна Углеши и кор. Вукашина было разбито турками. Как современник Марицкой битвы, И. в послесловии (предисловии), известном также под названием «Рас-

сказ о разорении Македонии турками в 1371 г.», оставил единственное достоверное свидетельство этого трагического для балканских славян события. Хроникальный стиль и драматизм изложения соединены в нем с художественным описанием (летающие по воздуху, как птицы, и несущие смерть турки-«измаильтяне» и др.).

Послесловие (предисловие) входит не во все списки перевода И. и чаще представлено в древнерус. традиции, за исключением славяно-молдав. списка нач. XVI в. Примечательно, что и в старших серб. и южпослав. (ресавских по орфографии) списках, созданных в сер.—3-й четв. XVI в. на территории Охридской архиепископии (Кишинёв. ЦГА Молдовы. Ф. Ново-Нямецкого мюн-ря. № 6; София. НБКМ. № 1032 и др.), оно регулярно опускается. Но слав. книжники обращали на него внимание вплоть до Нового времени и использовали его в своих произведениях: напр., оно упоминается в серб. «Слове о св. кн. Лазаре» (коп. XIV в.), в рус. «Послании митр. Спиридона—Саввы» (1505–1523), в Русском хронографе (1518–1522). Через посредство последнего текст послесловия вошел в сербские Хронограф (Троядик), родословы и летописи (Попов. 1869. С. 39, 44–45; Новаковић Р. Бранковићев летопис. Београд, 1960. С. 48, 94; Ангелов. 1967. С. 153–156; Трифуновић. 1980. С. 49–50) и в болг. «Историю вкратце о болгарском народе славенском» Спиридона Рильского (1792). Этот текст использовал гр. Георгий (Джордже) Бранкович (1645–1711) при составлении Славяно-сербской хроники (Трифуновић. 1979).

Возможно, И. переписал пергаменный Службеник (совр. местонахождение неизв.—Радочић. 1964). Во время восстановления Пантелеимонова мюн-ря И., очевидно, заботился и о книгах для б-ки обители, прежде всего богослужебных: по его заказу мюн. Григорий, вероятно в стенах обители, переписал пергаменное Четвероевангелие (Ath. Chil. Slav. 11, 3-я четв. XIV в.).

И. был инициатором примирения Сербской и К-польской Церквей: в 1375 г., получив поддержку кн. Лазаря и Собора Сербской земли (на котором присутствовала вдова Стефана Душана), вместе с 4 спутниками (протом Феофаном, буд. основателем валахских монастырей Тис-

мапа и Водица при Никодимом Румынским, учениками Никандром и Сильвестром) он посетил К-поль и успешно выполнил миссию. Возможно, со встречей в К-поле И. и буд. митр. Киевского Киприана, находившегося там в связи с капониризацией Виленских мучеников (см. ст. Антоний, Иоанн и Евстафий, мученики), связано распространение в серб. книжности коп. XIV–XV в. проложного Жития этих святых (ср.: Сперанский М. Н. Сербское житие литовских мучеников // ЧОИДР. 1909. Кн. 1. С. 1–48; Баронас Д. По поводу лит. истории Мучения трех виленских мучеников // Krakówsko-wilenskie studia slavistyczne. Kraków, 2001. Т. 3. С. 77–84).

Из К-поля И. вернулся на Афон и принеся в Пантелеимонов мюн-рь богатые иконы и церковную утварь. После 1375 г. его судьба неизвестна, в последнем сохранившемся эпизоде Жития рассказано о нападении на него разбойников по пути в Великую Лавру. И. был сильно избит, но чудесным образом спасся и исцелился от ран.

Житие И., которое сохранилось в дефектном списке (без конца, описания кончины и, возможно, чудес) в серб. рукописи 2-й четв. XV в. (Ath. Chil. Slav. 463. Л. 90–97), было написано его современником, вероятно учеником, и приурочено к 26 авг., очевидно дню кончины. И. именуется в тексте блаженным, преподобным и святым. Возможно, Житие было создано в преддверии церковного прославления И., по неизвестной причине не состоявшегося; на литургическое предназначение текста указывает, в частности, восьмистишие, помещенное в его начале. Служба, посвященная И., и отдельные песнопения в его честь неизвестны, хотя нельзя исключить, что они сопровождали дефектный ныне список Жития. Хотя И. официально не прославлен, его память и биография включены под 21 авг. в сборник житий «Новый Синаксарист», составленный в кон. XX в. иером. Макарием Симонопетритом (Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ιερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2009. Т. 12: Αὐγουστος. Σ. 230–232). Изображения И. неизвестны.

Ист.: Нушифор (Дучић). архим. Старине хиландарске. Београд, 1884. С. 63–77; Стојановић. Записи. 1905. Кн. 3. Бр. 4944; Мошин В. А. Акти из светогорских архива. Београд, 1939.

С. 153–260; он же. Житие старца Исаия, игум. Русского мюн-ря на Афоне // Юбил. сб. Рус. археол. об-ва в Королевстве Югославии. Белград, 1940. Бр. 3. С. 125–167; Бабућ Г. Српски записи у грчком четвороеванђељу бр. 131 из Чикаго (САД) // ЗЛУ. 1972. Кн. 8. С. 361–371; Христова Б., Караджова Д., Узднова Е. Белешки на бълг. книжовници X–XVIII в. София, 2003. Т. 1. С. 51–53, 108–110, 166–167 (№ 65).

Лит.: Попов А. Н. Обзор хронографов рус. редакций. М., 1869. Вып. 2. С. 39, 44–45; Розов В. Синайцы в Сербии в XIV в. // Bsl. 1929. Т. 1. С. 16–21; Соловьев А., Мошин В. Грчкe повеље српских владара. Београд, 1936; Мошин В. А., Пурковић М. А. Хиландарски игумани средњег века. Скопље, 1940; Радочић Н. Српски државни сабори у средњем веку. Београд, 1940; Грчић Р. Руска властелинства на Србији у XIV. и XV. в. // ИЧ. 1954/1955. Кн. 5. С. 53–77; Стривчевић Ђ. Улога старца Исаије у преподобљу светогорских традиција у моравску архитектонску школу // ЗРВИ. 1955. Кн. 3. С. 221–232; Радочић С. Уметнички споменици ман-ра Хиландара // Там же. С. 164–194; Иванов И. Българското книжовно влияние в Русия при митр. Киприан (1375–1406) // ИИБЛ. 1958. Кн. 6. С. 25–29; Мошин В. А. К датировке рукописей из собрания А. Д. Гильфердинга ГИБ // ТОДРЛ. 1958. Т. 15. С. 409–417; Радочић Ђ. Стихови о ниоку Исаији // ЛетМС. 1961. Кн. 387. Св. 4. С. 361–365; он же. Исаија из XIV в. преписвач Служабника на пергаменту // 36. Матице Српске за филологију и лингвистику. Нови Сад, 1964. Кн. 7. С. 160; Димитријевић Л. А. Роль и значение митр. Киприана в истории древнерус. лит-ры // ТОДРЛ. 1963. Т. 19. С. 215–254; Острогорски Г. Сербска област после Душановой смрти. Београд, 1965. С. 423–631; он же. О серском митр. Якову // 36ФФУ. 1968. Кн. 10. Св. 1. С. 219–226; он же. Св. Гора после Маричке битке // Там же. 1970. Кн. 11. Св. 1. С. 278–282; Ангелов Б. С. Из старата бълг., рус. и срб. лит-ра. София, 1967. Кн. 2. С. 148–161; он же. Проивкапе на старобълг. сочинения в старата рус. лит-ра // Старобългарска лит-ра. София, 1977. Кн. 2. С. 20–45; Трифуновић Ђ. Житије св. патриарха Јефрема од еп. Марка // Анали филолошког факултета. Београд, 1967. Св. 7. С. 67–74; он же. Запис ниока Исаије у испису грофа Ђорђа Бранковића // АрхПр. 1979. Бр. 1. С. 243–245; он же. Писац и преводилац ниока Исаја. Крушевца, 1980; он же. Естетичка расправа Псеудо-Дионисија Ареопагита у преводу ниока Исаје // ЗЛУ. 1982. Кн. 18. С. 153–169; он же. Стара српска књижевност: (Основе). Београд, 1995<sup>2</sup> (по указ.); Кашианин М. Српска књижевност у средњем веку. Београд, 1975. С. 278–281, 283–285; Михалчић Р. Крај Српског Царства. Београд, 1975; он же. Лазар Хребелановић: Историја, култ, предање // Он же. Сабрана дела. Београд, 2001. Кн. 2. С. 76–77, 108–109; Пурковић М. Јелена жена цара Душана. Диселдорф, 1975; Тахинос А. Е. Исихазам у доба кн. Лазара // О кн. Лазару: Науч. скуп у Крушевцу, 1971. Београд, 1975. С. 94–103; Богдановић Д. Измирење српске и византијске цркве // Там же. С. 81–91 (То же // Он же. Студије из српске средњовеков. књижевности. Београд, 1971. С. 346–364); он же. Каталог ћириличких рукописа ман-ра Хиландара. Београд, 1978; он же. Писменост и књижевност Хиландара у средњем веку // Он же, Ђурић В., Медоковић Д. Хиландар. Београд, 1978; он же. «Епистолије кир-Силуанове» // 36ФФУ. 1979/1980. Кн. 14. Св. 1. С. 183–209; он же. Историја старе српске

књижевности. Београд, 1980, 1991<sup>2</sup>. С. 185–187, 188–189; *он же*. Шест писаца XIV в.: Григорије Рашки, Јаков Серски, Сиџан, Непознати Светогорац. Монах Јефрем, Марко Пешки. Београд, 1986. С. 91–97; *Прохоров Г. М.* Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопажита в древнерус. лит-ре: (Проблемы и задачи изучения) // ТОДРЛ. 1976. Т. 31. С. 351–361; *он же*. Памятники переводной и рус. лит-ры XIV–XV вв. Л., 1987. С. 5–59; *Станчев К.* Концепцията на Псевдо-Дионисий Ареопажит за образното познание и нейното разпространение в средновеков. България // Старобългарска лит-ра. София, 1978. Кн. 3. С. 60–71; *он же*. Ареопажитският корпус в превода на Исая Серски: Археографски белешки // АрхПр. 1981. Кн. 3. С. 145–152; *он же*. Поетика на старобългар. лит-ра: (Основни принципи и проблеми). София, 1982. С. 11–22; *Goltz H.* Notizen zur Traditionsgeschichte des Corpus areopagiticum slavicum // Byzanz und der europäischen Staatenwelt. В., 1983. S. 133–148; *Горовић В.* Св. Гора и Хиландар до XVI в. Београд, 1985. С. 130–132, 150, 153, 156–159; *Петканова Д.* Старобългарска лит-ра. София, 1986. Ч. 2. С. 43–46; СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 491–493; *Кораћ Д.* Света Гора под српском влашћу (1345–1371) // ЗРВИ. 1992. Кн. 31. С. 76–81, 118–122, 131–132, 147–164; СтБЛ. 1992. С. 195–196; *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865–1459. Münch., 2000 (по указ.); PLP, N 6746; *Макаров А. И., Мильков В. В., Смирнова А. А.* Древнерусские ареопажитики. М., 2002. (Памятники древнерус. мысли. Исслед. и тексты; Вып. 3); История на българ. средновеков. лит-ра / Съст. А. Милтенова. София, 2008 (по указ.).

*Л. К. Гаврюшина, А. А. Турилов*

**ИСАИЯ** (Трофимович-Козловский; † 15.03.1651, Киев), игум., сподвижник Киевского митр. св. *Петра (Могила)*. Учился, по одним сведениям, во львовской братской школе, по мнению Я. Д. Исаевича, в виленской братской школе (*Исаевич*. 1966. С. 138), затем, возможно, продолжил образование в католич. учебных заведениях. И. был иеромонахом в виленском Свято-Духовом мон-ре (см. *Вильнюсский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мон-рь*) при жизни основателя мон-ря прип. *Леонтия (Карповича)*; † сент. 1620). Впосл. переселился во Львов.

В 1631 г. во Львове при освящении построенной *Львовским братством* Успенской ц. в присутствии преподавателей братской школы И. и мон. *Сильвестра (Косова)* архим. Петр (Могила) дал письменный акт о создании школ в Киеве и пригласил обоих духовных лиц преподавать в них. И. переехал в Киев, вошел в братию *Киево-Печерского* монастыря и вступил в *Киевское братство*, среди членов которого он записан как «Исаия Трофимович, инок монастыря Киево-Печерскаго». В 1631 г. И. стал первым (и единственным)

ректором школы, основанной Петром (Могилой) при Троицкой больницы ц. в Киево-Печерском монастыре («лаврский гимназиум»). С сент. 1632 по 1638 г. И. возглавлял *Киево-Могилянскую коллегию*, образовавшуюся в результате объединения киевских монастырской и братской школ (по-видимому, И. преподавал в коллегии богословие, современники называли его «премудрым богословия учителем»). Одновременно И. являлся настоятелем мон-рей: в 1631–1634 гг. — приписного к Киево-Печерской обители Дятловицкого Преображенского монастыря в с. Дятловичи Пинского повета (совр. Белоруссия), в 1634–1638 гг. — *киевского Братского Богоявления мон-ря*.

После легализации православной иерархии в Речи Посполитой и избрания Петра (Могила) на митрополичью кафедру в 1632 г. И. стал его духовником и ближайшим помощником. В 1633 г., получив от польск. кор. *Владислава IV Вазы* охранную грамоту, вместе с настоятелем киевского Кирилловского монастыря Леонтием И. ездил к К-польскому патриарху *Кириллу I Лукарису* за благословением для Петра (Могила) на Киевскую митрополию. И. помогал митр. Петру в деле возвращения православным церковью и монастырями, захваченных униатами, в т. ч. киевского *Софии Св. собора*. В 1638 г. И. был поставлен настоятелем киевского Пустынно-Никольского мон-ря, полученного Петром (Могилой) от короля. В 1635 г. вместе с наместником Киево-Печерской обители Филофеем (Кизаревичем) отстаивал право мон-ря на земельные владения в споре с *Межигорским в честь Преображения Господня мон-рем*.

По-видимому, И. был сотрудником митр. Петра (Могила) при написании последним «Православного исповедания веры». И. представил это сочинение на Соборе в Киеве 8–18 сент. 1640 г. Собор рассмотрел «Православное исповедание веры», ряд вопросов внутрицерковной жизни и составленный И. монастырский устав. По решению Собора И. была присвоена степень доктора богословия. В сент.—окт. 1642 г. И. вместе с *Иосифом (Кононовичем-Горбацким)* и Игнатием (Оксеновичем) в качестве делегата *Западнорусской митрополии* присутствовал на Соборе в Яссах, где рассматривалось принисы-

вавшееся Кириллу Лукарису «Исповедание веры», в котором содержались протестантские идеи. Западнорусские клирики представили на Соборе лат. текст «Православного исповедания веры» митр. Петра (Могила) (по свидетельству *Мелетия Сирига*, лат. текст был первоначальным). Собор обсудил сочинение и повелел Мелетию его исправить. Исправленный вариант был представлен К-польскому патриарху *Парфению I*, возможно и др. вост. первосвященителям, в 1643 г. был одобрен как исповедание веры не только для Киевской митрополии, но и для греч. Церковей. Утвержденный вост. патриархами текст не был послан в Западнорусскую митрополию, впервые он был опубликован на греч. языке в Амстердаме в 1667 г. В киево-печерской типографии в 1645 г. было напечатано сокращенное изложение первоначального варианта «Православного исповедания веры» на польск. языке («Zebranie krotkie nauki o articulach wiary prawoslawno-katholickie chrzescianskie») и на прбстой мове («Събрание короткой науки о артикулах веры православно-кафолической христианской»), подготовленное преподавателями Киево-Могилянской коллегии во главе с И. В 1649 г. этот катехизис («Собрание краткия науки об артикулах веры») с нек-рыми исправлениями был издан в Москве по благословению патриарха *Иосифа* и принят в Русской Церкви, в XVII–XIX вв. сочинение неоднократно переиздавалось.

И. был погребен в киевском Братском Богоявленском мон-ре.

Арх.: НБУВ ИР Ф. 306. Д. 74. Л. 34.

Соч.: Письмо к митрополичьему наместнику Феофилу от 30 авг. 1633 г. // *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр (Могила) и его сподвижники: Опыт церк.-ист. исследования. К., 1883. Т. 1. Прил. С. 538–539, № 89.

Ист.: ПВКДА. 1846. Т. 2. С. 42–46; *Голубев*. Киевский митр. Петр (Могила). К., 1898. Т. 2. Прил. С. 1–9, 358–487.

Лит.: *Петров Н. И.* Киевская академия во 2-й пол. XVII в. К., 1895. С. 8–9, 130–131; *Харламович К. В.* Западнорус. правосл. школы XVI — нач. XVII в. Каз., 1898. С. 405–407; *Makry A., Viller M.* La Confession orthodoxe de Pierre Moghila, métropolitte de Kiev (1633–1646). R., 1927. P. XLIII–XIV, LI–LII, CVI–CX. (ОСР; Vol. 10. N 39); *Махновець Л. Є.* Українські письменники: Біо-бібліографічний словник. К., 1960. Т. 1: Давня укр. літ-ра (XI–XVIII ст.). С. 565–568; *Исаевич Я. Д.* Братства та їх роль у розвитку української культури XVI–XVIII ст. К., 1966; *Макарий*. История РЦ. Кн. 6. С. 474, 476, 498, 517, 554–563, 626–627 (примеч. 309), 689 (коммент. 281); *Хижняк З. І.* Трофимович-Козловський // Киево-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. К., 2001. С. 540; *Кагамлик С. Р.*

Киево-Печерська лавра: Світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.). К., 2005. С. 272–273.

С. Р. Кагамлык

**ИСАИЯ I** (Зубков Илья Гавриилов; 1741, г. Суздаль Московской губ. — 4.12.1807, Саровская пуст.), иером., строитель Саровской пуст. Род. в купеческой семье Гавриила и Агриппины Зубковых. В 1763 г., получив увольнение от суздальского купечества, поступил послушником в *Киево-Печерскую лавру*. В 1770 г. в Москве, во время остановки на пути из лавры домой, встретился



Исаия I (Зубков),  
строитель Саровской пуст.  
Гравюра. Сер. XIX в.  
(ГИМ)

с родственником, московским купцом 1-й гильдии Г. В. Лихониным. Крупный благотворитель Саровской пуст., Лихонин посоветовал Зубкову поступить в Саровскую обитель. В авг. 1770 г. он «как временный посетитель» прибыл в Саров. В мае 1771 г. подал прошение о постриге еп. Владимирскому и Муромскому *Иерониму (Фармаковскому)*. В ответ на запрос архиерея 12 июня 1771 г. строитель Саровской пуст. иером. *Ефрем (Коротков)* свидетельствовал: И. «с августа 1770 послушание имеет пономарское, и прочие разные проходит послушания в кротости и трезвости и прочим смиренномудрием, пострижение в монашество истинно неременное его желание. А чтоб до него касались какие дела и подозрения в суевериях к расколу, за ним, Зубковым, не предвидится» (ЦГА РМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 176. Л. 3; Саровская общежительная пуст. 1908. С. 98–99).

27 апр. 1772 г. в г. Владимире послушник И. Зубков был пострижен в монашество с именем Исаия. За неиспением штатной вакансии И. был зачислен в *гороховецкий во имя Св. Троицы и свт. Николая Чудотворца мон-рь*, но фактически оставался в Сарове. 6 авг. 1772 г. в г. Владимире еп. Иеронимом (Фармаковским) рукоположен во диакона. Указом от 19 нояб. 1772 г. И. был переведен из Гороховецкого мон-ря в Саровскую пуст. на иеродиаконскую вакансию, образовавшуюся в сент. В Саровской обители И. проходил пономарское послушание во время ранней литургии, затем служил помощником ризничего и казначея иером. Иосифа. Строитель иером. Ефрем полностью доверял И., часто посылал его с различными поручениями, в т. ч. за покупками в Москву. 13 июля 1774 г. во Владимире еп. Иеронимом И. был рукоположен во иерея. После кончины иером. Иосифа (21 мая 1785) общим собранием братии 16 июня И. был избран на должность казначея, к-рую «исправлял по самой чистой христианской совести, со всевозможным усердием и рачением».

Особые отношения связывали И. с Прохором Мошниним (прп. *Серафимом Саровским*). Когда в 1780 г. послушник Прохор заболел и «ни один врач не мог определить вида его болезни, но предполагали, что это сделалась водяная болезнь», И. и строитель иером. Пахомий (Леонов) попеременно ухаживали за больным. Именно И. стал восприемником при пострижении в мантию (13 авг. 1786) прп. Серафима Саровского. Вместе с иером. Пахомием (Леоновым) И. духовно окормлял старицу прп. *Александру Дивеевскую* (Мельгунову), основательницу Дивеевской общины. Незадолго до ее кончины († 13 июня 1787) Дивеево посетили проезжавшие мимо по служебным делам И., строитель Пахомий (Леонов) и иеродиак. Серафим. По просьбе больной Александры подвижники совершили таинство Елеосвящения. Перед кончиной старица завещала им «не покидать неопытных послушниц ее в попечении» (*Серафим (Чичагов)*. 2004. С. 47, 58–60).

Перед смертью иером. Пахомий († 6 нояб. 1794) рекомендовал братии И. в качестве своего преемника. 12 нояб. И. был избран строителем пустыни (казначеем при этом стал иером. Маркеллин). Выбор был под-

твержден распиской 25 монахов; среди подписей имеется автограф и прп. Серафима Саровского (ЦГА РМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 176. Л. 8–8 об.) — редкий, возможно единственный, случай, когда преподобный подписал документ. 16 дек. 1794 г. указом еп. Тамбовского и Пензенского Феофила (Раева) И. был утвержден в должности строителя.

При И. в Саровской пуст. были выстроены 2-этажная каменная кузница с помещениями для слесарей (1799), новый конный двор (1801), перестроены ворота под склад, надстроены больничные кельи, вост. корпус (1798–1800) и 3 вост. башни (1802–1803). В 1795 г. обитель закупила коров для нового скотного двора, устроенного на месте мельницы Масленковой (пустыньку стали называть Маслихой; ныне больничный городок в г. Сарове). В пустыньках Маслихе, Сатисской Ватажке, Дальней и др. И. завел пчельники. В 1799 г. завершилось возведение колокольни, оставшейся недостроенной после иером. Пахомия. Постройка, выдержанная в классическом стиле, образовывала архитектурную доминанту монастырского комплекса. 1 окт. 1806 г. И. освятил на колокольне ц. во имя свт. Николая Чудотворца. Будучи хорошим хозяйственником, И. продолжал соблюдать саровскую традицию раздачи нуждающимся избытков монастырских доходов. 1 окт., в праздник Покрова Пресв. Богородицы, после окончания литургии нищие собирались на гостином дворе и насельники выдавали им полушубки, кафтаны, сапоги, рукавицы и др.

По свидетельству иером. Ефрема (Короткова), главной отличительной чертой И. была «простодушная кротость, но не без смиренномудрия». Слава о добродетелях И. достигала отдаленных мест, привлекая к нему большое число иноков и мирян. Старец-строитель советовал «сидети иноку хотящему спастися в келии своей», подвизаться в непрестанной молитве, «воздерживати чрево свое от брашен» и «язык от многоречия» (*Авель (Ванюков)*. 1853. С. 101–103). В 1803 г. штат монашествующих был увеличен на 20 чел., общее число с 13 больничными монахами составило 63 чел. (кроме послушников).

При И. Саровская пустынь стала славиться как «рассадник истинного монашества», ежегодно опытные

саровские насельники отзывались в другие российские монастыри. Так, в 1796 г. прп. Серафиму предложили возглавить *алатырский во имя Св. Троицы мон-рь* с возведением в сан архимандрита. Он отказался ехать в эту обитель, и туда был послан иером. *Авраамий Алатырский*. После перевода в 1796 г. казначая иером. Маркеллина настоятелем новгородского Клопского мон-ря 28 июля того же года И. писал Тамбовскому еп. Феофилу, что скорбит о «лишении первого и лучшего своего помощника, разделявшего с ним тягость первых годов настоятельства». В ответ еп. Феофил порадовался, что Саровская пуст. «прославляется примерным образом жизни», и провидчески поскорбел, «что обители небезопасно страшным упадком, если избранных разберут, которых везде, по слову евангельскому мало, и оставят только званых» (Саровская общежительная пуст. 1908. С. 100–101).

За советом к И. (а не к саровскому игум. *Исаии II (Путилову)*), с которым его иногда отождествляют) обращалась первоначальница *екатеринбургского (Новотихвинского) мон-ря* Т. А. Митрофанова (игум. Таисия). В нач. XIX в. И. передал Митрофановой Саровский устав и отпраздновал Пермскому еп. *Иустину (Вишневному)* ходатайство об учреждении в г. Екатеринбурге общежительной жен. обители. В 1802 г. Митрофанова передала привезенный ей Саровский устав еп. Пермскому Иустину, к-рый утвердил его. Многолетняя дружба связывала И. с архиеп. Астраханским *Никифором (Феотоки)*. Пребывая на покое в *Даниловом московском мон-ре*, свт. Никифор переписывался с саровским строителем.

И. способствовал расцвету саровского пустынножительства: при нем в лесных хижинах вдали от монастыря подвизались иеросхим. Дорофей, мон. Мефодий (схим. Марк Молчальник), игум. *Назарий (Кондратьев)* и др. Прп. Серафим удалился в дальнюю пустынную келью по бессрочному отпускному билету, выданному 20 нояб. 1797 г. И. со словами: «...впредь ему никому не препятствовать пребывание иметь в оном месте, утверждаю... Для верности печать прилагаю». После разбойного нападения окрестных крестьян на прп. Серафима в сент. 1804 г. И., «любя преподобного и заботясь о нем», настоятельно рекомендовал

ему оставаться в монастыре. Однако прп. Серафим, прожив в обители ок. 5 месяцев, стал уговаривать И. вновь отпустить его в пустынь. Строитель уступил «христианской неустрашимости духа и любви к пустынножительству». Когда нападавшие были найдены, старец убедил И. «не взыскивать с них» (*Серафим (Чичагов)*. 2004. С. 87–89). О стремлении И. к пустынножительству свидетельствуют обстоятельства последнего года его жизни. Пребывая на покое, будучи тяжело больным, И. утешался единственным — общением с прп. Серафимом в Дальней пустыньке, куда его привозил на тележке келейник послушник Иона (впосл. саровский игум. *Исаия (Путилов)*).

27 нояб. 1806 г. сильная болезнь привела И. «в совершенное изнеможение». 12 дек. И. призвал братию в свою келью и объявил о намерении оставить должность, о чем вскоре подал прошение Тамбовскому еп. Феофилу. Но архиерей ответил отказом, даже намеревался в случае ухода И. на покой назначить на должность саровского строителя насельника др. мон-ря. Однако 5 янв. 1807 г. епископ разрешил братии избрать нового строителя, и 7 янв. И. вместе с иноками избрал казначая иером. Нифонта (Черницына) и представил архиерею на утверждение выборный лист. 21 янв. 1807 г. еп. Феофил утвердил кандидатуру о. Нифонта как исполняющего должность строителя, а И. предписал оставаться в звании строителя. Вторичное представление последовало в февр. того же года. Вскоре после оставления должности строителя И. разбил левосторонний паралич, отказали ноги. И. был погребен в левой части алтаря Успенского собора, рядом с могилой иером. Пахомия (Леонина). В 1951 г. храм был взорван, захоронение И. не сохранилось.

Арх.: ЦГА РМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 135 [Биография и док-ты к биографиям настоятелей Саровского мон-ря]; Д. 176 [Личное дело строителя мон-ря иером. Исаии (1771–1794)]; Д. 361 [Мат-лы к биографии игум. Нифонта и к ист-стат. описанию Саровского мон-ря (1806–1842)]; Д. 990 [Описание ист. памятников Саровского мон-ря]; Д. 1061 [Программа для составления истории мон-ря с прил. разных ист. док-тов (1875)].

Соч.: Переписка с Авелем (Ванюковым) // РГБ ОР. Ф. 214. Д. 55; [Духовные наиздания] // *Авель (Ванюков), иером.* Общежительная Саровская пуст. и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся. М., 1853, 1996<sup>3</sup>. С. 101–103. Лит.: *Авель (Ванюков), иером.* Общежительная Саровская пуст. и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся. М., 1853, 1996<sup>3</sup>; Житие

старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. М., 1884, 1991<sup>3</sup>; Саровская общежительная пуст.: Подробное описание. М., 1908; *Серафим (Чичагов), митр.* Летопись Серафимо-Дивеевского мон-ря. Н. Новг., 2004; *Муравьев А. Н.* Саровская пуст. // К батюшке Серафиму: Восп. паломников в Саров и Дивеево (1823–1927). М., 2006. С. 91–136; *Подурец А. М.* Саров: Памятник истории, культуры, православия. Саров, 2006<sup>3</sup>. С. 118; *Степашкин В. А.* Прп. Серафим Саровский: Предания и факты. Саров, 2008<sup>3</sup>.

*Е. А. Мавлиханова, Д. Б. Кочетов*

**Иконография.** И. представлен на гравюре сер. XIX в., к-рая была выполнена, очевидно, на основе прижизненного изображения и отпечатана в виде отдельного листа (ГИМ; из собр. П. С. Уваровой; см.: «Место сие тебе будет во спасение...»: К 300-летию Саровской Успенской пуст.: Кат. / Сост.: Я. Э. Зеленина и др. М., 2006. С. 44. Кат. 35), а также помещена в кн.: *Авель (Ванюков), иером.* Общежительная Саровская пуст. и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся. М., 1853. И. изображен вполборота влево, по поясу, в мантии и клобуке, опирается на игуменский посох; у него тонкие черты лица, пронизательный взгляд, большая окладистая борода, брови сведены к переносице. Гравюра послужила оригиналом для повторений в технике литографии, включенных в саровские издания 2-й пол. XIX в., напр. для эстампа 1870 г. московской мастерской А. В. Морозова (ЦМиАР; см.: *Зеленина Я. Э.* Особенности монастырского портрета (на примере изображений настоятелей и подвижников Саровской пуст.) // Возрождение правосл. мон-рей и будущее России: Мат-лы 3 Всерос. науч.-богосл. конф. «Наследие прп. Серафима Саровского и судьбы России». Серг. П.— Саров — Дивеево, 28 июня — 1 июля 2006 г. Н. Новг., 2007. С. 203).

Существовали и др. портреты И. Известно, что в 1831 г. прп. Антоний (Путилов) в письме из Оптиной пуст. просил брата иером. Исаию (Путилова) о заказе изображений 4 известных саровских старцев — игуменов прп. Назария (Кондратьева) и И., преподобных Серафима и Марка («...всех в малом виде на одной картине величиною не более в аршин...») — *Степашкин В. А.* К вопросу о прижизненном изображении иером. Серафима и местничимых иконов Саровской пуст.: На основании новых архивных находок // Мат-лы 2-й и 3-й науч.-практ. конф. по проблемам истории, культуры и воспитания (авг. 1998, февр. 1999). Саров, 1999. Вып. 2. С. 107). Лит.: *Ровинский.* Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 1001.

*Э. П. И.*

**ИСАИЯ II** (Путилов Иона Иванович; 30.10.1786, г. Борисоглебск Ярославской губ.— 16.04.1858, Саровская пуст.), игум., настоятель Саровской

пуст. Родной брат оптинских старцев преподобных *Антония (Путилова)* и *Моисея (Путилова)*. Род. в многодетной семье купца Ивана Григорьевича Путилова († 1809). Родители отличались благочестием и дали детям христианское воспитание. В праздничные дни отец пел в церкви на клиросе, дома обучал детей церковному пению. Осенью 1800 г. отец вместе с сыновьями Ионой и Тимофеем (впосл. архим. Моисей) приехал в Москву и в дек. того же года определил их на службу к откупщику Карпышеву. Братья, намеревавшиеся принять монашество, познакомились с затворницей *московского во имя св. Иоанна Предтечи мон-ря* мон. Досифеей (по преданию, кнж. А. Тараканова, дочь имп. Елизаветы Петровны), к-рая посоветовала им окормляться у насельников *Новоспаского мон-ря* бывш. наместника иером. *Александра Арзамасского* (Подгорченкова) и старца иером. Филарета (Пуляшкина; в схиме Феодор).

В 1804 г., после кончины старшей сестры Путиловых Анисии, ее муж К. Д. Крундышев († 1823) поступил в Саровскую пуст. В дек. того же года по благословию новоспаского иером. Александра, но без ведома отца братья отправились в эту обитель. Тимофей писал мон. Досифею из Сарова: «Я и брат мой находимся здесь живы и в расположении к жизни иноческой не уклонны, и радуемся, что благость Божия привела нас в сие жилище» (ЦГА РМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 367. Л. 1). Зная об отказе отца благословить их на монашество, Путиловы написали ему письмо, заявив, что ушли от прежних хозяев «за невозможностью жить у них», но «есть у них на примере другой Хозяин, Человек хороший и благочестивый, Которому они дали слово поступить в услужение». Иван Григорьевич разгневался и приказал сыновьям вернуться домой, но они остались в мон-ре. Проживая в Саровской пуст., Путиловы переписывались с иером. Александром (Подгорченковым), к-рый советовал им «никуда не выходить», во всем слушаться строителя *Исаию I (Зубкова)* и духовника *Илариона (Здобина)*, «послушания проходить без роптания», но беречься «тяжелых подъемов и хранить здоровье». 29 окт. 1805 г. мон. Досифея писала Тимофею и его брату в Саров: «Будучи наставляемы отцом Александром, не стра-



Игу́м. Иса́ия II (Путилов),  
настоятель Саровской пуст.  
Литография.  
60-е гг. XIX в. (ГПИБ)

питесь мирнаго возмущения со стороны родственников, имея Отца и Матерь, иже на Небеси... Может быть, Бог смирит сердца ваших родственников, если веры утверждение не поколеблется в сердце вашем и не сделаете отступления» (Прп. Моисей. 2004. С. 250, 255–256). Действительно, позже И. Г. Путилов дал родительское благословение на монашество сначала Тимофею, а 1808 г. — Ионе.

13 мая 1805 г. Иона официально поступил в Саровский монастырь (позже, вероятно ошибочно, он обозначил год своего прихода в Саровскую пуст. как 1808-й (ЦГА РМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 656 [Личное дело игум. Исаии]. Л. 11). Первоначально трудился в хлебе, на кухне, а затем вместе с Тимофеем ухаживал за большим строителем Исаией (Зубковым). «Мы оба, — писал Тимофей старце Досифею, — находимся при батюшке отце строителе Исаие, ево немощам служим щастливыми себе почитателями, что привел нас Господь послужить ему добродетельному старцу и отцу нашему — м. с., что по Исаие нет другою Исаии» (Там же. Л. 1 об.). Вскоре Иона стал келейником парализованного иером. Исаии: возил его на тележке в храм, др. места, в т. ч. и в Дальнюю пустыньку к прп. *Серафиму Саровскому*. Позже И. рассказал А. Н. Муравьеву о первой встрече с прп. Серафимом: «Он взял меня за голову и поцеловал, потому что был чрезвычайно ласков к каждому приходящему, и сказал только: «Спасайся, будешь монах»» (Муравьев. 2006. С. 119).

После кончины строителя иером. Исаии (4 дек. 1807) И. стал келейником и письмоводителем нового настоятеля иером. Нифонта (Черницына). В личном деле, в разд. «Где обучался и окончил курс учения», И. записал: «Никаким высшим наукам школьным не обучался, кроме изучения одной русской грамоты читать и писать». Из переписки с братом Тимофеем ясно, насколько старательно Иона выполнял послушания одновременно и келейника, и письмоводителя, трудясь иногда в ущерб здоровью. В письме от 11 нояб. 1808 г. старший брат советовал И. «падать грудь свою слабую», не обременяя чрезмерно; «делать столько, сколько можно, по совести, невозможного же и Бог не требует», верить, что послушание выше всех добродетелей (Личное дело игум. Исаии. Л. 4, 6, 10–11).

8 июня 1811 г. купеческого сына И. Путилова было дозволено принять в число саровских послушников (Там же. Л. 7). 3 июня 1812 г. Иона был посвящен в стихарь, 6 сент. того же года пострижен в монашество с именем в честь прор. Исаии. 15 авг. 1813 г. при посещении Саровской пуст. еп. Тамбовский и Шацкий *Иона (Василевский)* рукоположил И. во диакона, 14 марта 1815 г. — во иерея. В 1817 г. И. сопровождал о. Нифонта (Черницына) во время поездки в С.-Петербург. С назначением 1 нояб. 1822 г. казначеем Саровской пуст. И. стал 1-м помощником и доверенным лицом игум. Нифонта. 26 июня 1827 г. И. был награжден набедренником.

Современники считали, что после кончины в 1841 г. братского духовника иером. Илариона (Здобина) именно И. стал «главной опорой пустыни», отмечали его кроткий нрав, мирные отношения с братией. Сохранилось воспоминание монаха, прибывшего в Саров за благословением старца Серафима. Преподобный направил его к И. со словами: «Это ангел, а не человек» (Саровская общежительная пуст. 1908. С. 138; *Смолич И. К.* Рус. монашество. М., 1997. С. 341). В письмах многочисленные родственники просили И. о молитвах о Серафима, а он в ответ посылал краткие наставления преподобного. 2 янв. 1833 г. И. присутствовал во время установления факта смерти прп. Серафима, затем участвовал в его отпевании. Возможно, И. достаточно хорошо

знал саровского подвижника, т. к. в дек. 1848 г. в письме иером. Авелю (Ванюкову) изложил особенности его жизни на Дальней пустыньке, молитвенного правила и подвига столпничества (*Степашкин*. 2008. С. 99, 105, 125). Когда в 1849 г. была опубликована кн. «Сказание о подвигах и событиях жизни старца Серафима...» иером. Иоасафа (Толстошеева Ивана Тихонова), И. отозвался о пей скептически: «Нового творения Ивана Тихонова о чудесах Серафима я не видел еще, да и не нахожу нужным видеть его, потому что жизнь праведного старца мне известна более, нежели Тихонову. Дивиться надо, как публика слепо верит новому Магомету» (Там же. С. 40, 44).

В марте 1842 г., после кончины игум. Нифонта, Тамбовский еп. *Николай (Доброхотов)* прочил на пост настоятеля Саровской пуст. своего родственника иером. Анастасия, но большая часть братии воспротивилась этому намерению. Поскольку представитель епархии прот. Иоанн Розанов задерживался с приездом в обитель из г. Кадома, саровские насельники решили самостоятельно провести выборы нового строителя и 28 марта 1842 г. единогласно избрали на этот пост И., а выборный лист отправили священноначалию на утверждение вместе с рапортом. Указом от 11 апр. того же года И. был утвержден в должности строителя. Но 16 мая настоятель *Чернеева во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря* архим. Никои пастоял на проведении дознания о нарушении саровскими монахами офиц. регламента, потребовав братскую ведомость и др. документы. Саровские старцы немедленно известили об этом архим. Троице-Сергиевой лавры прп. *Антония (Медведева)*, к-рый ходатайствовал за них перед митр. Московским свт. *Филаретом (Дроздовым)*. Митрополит Московский вместе с Киевским свт. *Филаретом (Амфитеатровым)* защитил саровских насельников. «Что мог я сделать к миру Саровской обители, то сделал,— писал святитель.— Сообщил все пужное пресвященнейшему Киевскому, а он написал к пресвященнейшему Тамбовскому. Это в сем случае лучший путь дать движение полезной мысли. Предложить Синоду было бы не так в порядке, потому что Синод официально не знает о вакансии; притом она может быть

уже занята епархиальным архиереем, по его праву, нежели Синод сделает распоряжение» (*Филарет (Дроздов)*. 2007. С. 262). Указом от 11 июля 1842 г. И. был вызван в Тамбов для офиц. поставления в строители пустыни, причем еп. Николай (Доброхотов) оказал ему «теплый прием». Указом от 26 авг. того же года дело об избрании настоятеля «вопреки предписанию» было прекращено. 15 авг. 1846 г. Тамбовским еп. Николаем И. был возведен в сан игумена.

Прп. Моисей (Путилов), поздравляя брата с избранием на должность строителя обители, напоминал ему об обязанностях начальника с кротостью и беспристрастием «носить немощи немощных». По свидетельству монахов, в годы настоятельства И. «пустынь пользовалась таким спокойствием и согласием в братии, каких при других настоятелях не было», число насельников увеличилось до 300 чел. (Саровская общежительная пуст. 1908. С. 143). В то же время И. скорбел об «оскудении монашества» и о прекращении пустынножительства после кончины прп. Серафима. После смерти отшельника иеродиак. Александра (1840) ни игум. Нифонт (Черницын), ни И. никому не давали благословения на «пустынное житие, хотя и были желающие». Лишь бывшему насельнику Троице-Сергиевой лавры рясофорному послушнику Иоанну Короткову († кон. 1849) И. дозволил особый подвиг — затворничество в келье.

В Саровской пуст. по инициативе И. были перестроены и благоукрашены в 1843–1846 гг. зимний храм в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (установлено 5 позолоченных глав вместо одной, поставлен новый иконостас, произведена роспись стен) и в 1848–1849 гг. Зосимо-Савватиевская больничная ц., расширена ризница Успенского собора, построены купеческая гостиница (1847) с 13 номерами, сушильный сарай для прачечной и кладовая за конным двором (1845). В 1849 г. по инициативе И. и Муравьева собирались средства для постройки нового, каменного Преображенского храма около Тайной канцелярии — над местом упокоения неросхим. *Иоанна (Попова)*, основателя Саровской пуст. И. был в числе первых жертвователей на храм.

И. привел в образцовый порядок архив и б-ку пустыни. По его пору-

чению рясофорный инок Иоанн (впосл. иером. Иаков (Невельский; † 1884)) переписал монастырский устав и др. труды первоначальника неросхим. Иоанна (Попова), с 1853 г. составлял опись архива и ризничного имущества. Также по благословению И. иером. Авель (Ванюков) начал собирать материалы к истории Саровской пуст. (М., 1853). В течение ми. лет И. вел регулярные календарные заметки на чистых листах в 18 книгах-месяцсловах. В них строитель отмечал стихийные бедствия (половодья, пожары, температуру воздуха в пиковых значениях), разнообразные события из повседневной жизни мон-ря (посещения архиереев, поступления и кончины насельников), ухудшение своего самочувствия и способы лечения.

При И. в авг. 1850 г. в Саровской пуст. был сильнейший пожар, сгорело более четверти леса монастырской дачи, что существенно подорвало экономическое положение мон-ря (лесопромышленность была одним из основных доходов). В дек. 1852 г. при поддержке митр. Филарета (Дроздова) строитель добился разрешения Синода продать «обгорелый лес с тем, чтобы... деньги, по мере выручки, отсылаемы были в казенные кредитные заведения для приращения процентами» (цит. по: *Подурец*. 2006. С. 144). Горелый лес шел на производство смолы и древесного угля, поэтому на территории монастырской дачи И. построил неск. смолокурных заводов, сырья для к-рых хватило более чем на 30 лет.

В июне 1850 г. по удостоверению Синода И. был пожалован золотым наперсным крестом и награжден палицей, к-рую 21(12?) июня в *Козловском во имя Св. Троицы мон-ре* на него возложил преосвященный Николай. В марте 1851 г. И. был утвержден благочинным, ведавшим делами *Санакарского в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери* и Чернеевского монастырей, *Вышенской в честь Успения Пресв. Богородицы* и Саровской пустыней, Темниковской и Кадомской общин (впосл. *темниковский в честь Рождества Пресв. Богородицы* и *Кадомский монастыри*). В 1853 г. И., так же как и др. «видным лицам духовного звания», была объявлена «архипастырская признательность со внесением в послужной список». 26 авг. 1856 г. за рачительное исполнение возложенных обязанностей, совмещен-

ных с настоятельской должностью, И. был «всемиловитивше пожалован» золотым наперсным крестом из Кабинета Его Императорского Величества (Личное дело игум. Исаяи. Л. 3, 5–6).

Еще в 1850 г. И. изготовил для себя кипарисовый гроб. Предчувствуя скорую кончину, в авг. 1856 г. И. испросил 2-месячный отпуск, чтобы попрощаться с родными братьями. 5 сент. того же года И. вместе с иером. Авелем (Вашиковым) прибыл в Оптиную пуст. По словам оптинских старцев, «радостно и трогательно было свидание» И. с прп. Антонием и прп. Моисеем. Братья вместе отслужили литургии 8 сент. 1856 г., в день празднования Рождества Пресв. Богородицы, и 14 сент., в день празднования Воздвижения Креста Господня. Насельники с благоговением «смотрели на этот святолепный Собор духовных мужей». На следующий день И. отбыл в Калугу, а затем в Саровскую пуст. (Летопись скита. 2008. Т. 1. С. 387–388). С Великого четверга до Фоминой недели 1858 г. И. ежедневно совершал богослужения, простудился, заболел горячкой. 18 апр. 1858 г. И. был погребен на сев. стороне алтаря Успенского собора. По завещанию И. похоронили рядом со строителем Исанией (Зубковым), т. к. «по любви к нему носил его имя, подражал жизни его, душами они жили нераздельно, теперь и тела их лежат рядом» (Авель (Вашиков). 1996. С. 180). В 1951 г. Успенский храм был взорван, захоронение И., вероятно, утрачено. Арх.: РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 55; РГАДА. Ф. 357. Собр. Саровской пуст. Оп. 1. Д. 315 [Общежительная Саровская пуст. и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся; Записки, собранные Троицкой Сергиевой лавры иером. Авелем]; ЦГА РМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 367 [Письма настоятеля Козельской пуст. архим. Моисея в Саровскую пуст. о монастырских делах, 1807–1862]; Д. 385 [Письма фабриканта Путилова к игумени Исаяе об отлитии колоколов]; Д. 656 [Личное дело игум. Исаяи, 1842–1858]; Д. 990 [Описание ист. памятников Саровского мон-ря]; Д. 1061 [Программа для составления истории мон-ря с прил. разных ист. док-гов, 1875]. Соч.: [Духовное назидание] // Авель (Вашиков), иером. Общежительная Саровская пуст. и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся. М., 1853. С. 190; Заметка // Саровская общежительная пуст.: Подробное описание. М., 1908. С. 152. Ист.: Филарет (Дроздов), митр. Московский. Письма к прп. Антонию, наместнику Троице-Сергиевой лавры, 1831–1867. М., 2007. Кн. 1. Лст.: Церковь Спаса Преображения в С.-Петербурге. СПб., 1861. С. 9; Архим. Александр, настоятель Арзамасского Спасского мон-ря. М., 1867; Леонид (Кавелин), архим. Ист. опи-

сание Козельской Введенской Оптиной пуст. М., 1876<sup>3</sup>. С. 97, 209–210; Саровская общежительная пуст.: Подробное описание. М., 1908; Кошечкин И. М. Оптина пуст. и ее время. Н.-Й., 1970. Серг. П., 1995; Преподобные старцы Оптиной пуст.: Жития. Чудеса. Поучения. Н.-Й., 1992. С. 89–106; Авель (Вашиков), иером. Общежительная Саровская пуст. и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся. М., 1853, 1996<sup>3</sup>. С. 178–182; Прп. Моисей. Козельск, 2004; Серафим (Чичагов), митр. Летопись Серафимо-Дивеевского мон-ря. Н. Новгород, 2004; Муравьев А. Н. Саровская пуст. // К батюшке Серафиму: Восп. паломников в Саров и Дивеево, 1823–1927. М., 2006. С. 91–136; Подурец А. М. Саров: Памятник истории, культуры, православия. Саров, 2006<sup>3</sup>. С. 140–146; Саровская пустынь. Н. Новгород, 2007. С. 32–33, 36; Летопись скита во имя св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пуст. М., 2008. Т. 1; Степанчик В. А. Прп. Серафим Саровский: Предания и факты. Саров, 2008<sup>3</sup>. С. 109, 110, 123–125, 254.

Е. А. Мавлиханова, Д. Б. Кочетов

**Иконография.** Известен гравированный портрет И., помещенный, в частности, в 3-м издании кн. иером. Авеля (Вашикова) «Общежительная Саровская пустынь и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся» (М., 1865<sup>3</sup>). По-видимому, подобные портреты создавались после смерти настоятелей. И. представлен по пояс, влоборота влево, в мантии и клобуке, на груди 2 креста (золотой и наградной), в правой руке — игуменский посох, на запястье левой — четки. Лик сухощавый, длинные вьющиеся волосы лежат на плечах, борода разделена на 2 большие пряди. На основе этой гравюры для саровских изданий 2-й пол. XIX в. были выполнены литографии, напр. эстамп 1864 г. мастера А. Емельянова (ЦМиАР; см.: Зеленина Я. Э. Особенности монастырского портрета (на примере изображений настоятелей и подвижников Саровской пуст.) // Возрождение правосл. мон-рей и будущее России: Мат-лы 3 Всерос. науч.-богосл. конф. «Наследие прп. Серафима Саровского и судьбы России». Серг. П.— Саров — Дивеево, 28 июня — 1 июля 2006 г. Н. Новгород, 2007. С. 204).

Э. П. И.

**ИСА́ИЯ ГАЗСКИЙ** [сир. ܐܝܫܝܐ ܓܝܙܝܩ] († 11.08.491), палестинский монах-монофизит. Об И. Г. известно из современных ему агиографических текстов и исторических документов, которые связаны с монофизитскими кругами Палестины во главе с богословом-монофизитом *Петром Ивером*. Эти источники также сохранились в сир. переводах. Среди них важнейшее место занимает анонимное Житие Петра Ивера. В нем сообщается, что И. Г. происходил из Египта и вел жизнь затворника в дер. Бет-Даллата неподалеку от мон-ря Петра Ивера. Обладая даром про-

рочества, он составлял наставления. И. Г. отличался крайним аскетизмом и в постные дни отказывался от пищи. Всем приходившим к нему за советом он отвечал через сподвижника пресв. Петра. В последние годы жизни И. Г. ушел в полный затвор. *Захария Ритор*, младший современник И. Г., упоминает о нем в Житии *Севира*, патриарха Антиохийского, называя И. Г. великим подвижником. Он сравнивает его с прор. Исанией и с прп. *Антонием Великим*. Упоминания об И. Г. содержатся также в «Церковной истории» Захарии Ритора (*Zach. Rhet. Hist. eccl. V 9; VI 3*) и в «Плерофориях» Иоанна Руфа, еп. Маюмского.

На сир. языке сохранилось краткое Житие И. Г., написанное между 512 и 518 гг. Захарией Ритором и посвященное кувикулярию имп. Анастасия I Мисаилу. В Житии встречаются почти дословные заимствования из сиро-монофизитского Жития Севира Антиохийского и «Церковной истории». Наличие этих совпадений дало повод Р. Драге сомневаться в принадлежности Жития И. Г. Захарии Ритору и подозревать анонимную компиляцию из сочинений Захарии (включая дошедшее в одном фрагменте Житие Петра Ивера), дополненную фантазией неизвестного автора. Однако эта гипотеза не нашла достаточного подтверждения. Житие И. Г. содержит мало дополнительной информации по отношению к той, что можно получить из анонимного Жития Петра Ивера, сочинений Захарии Ритора и Иоанна Руфа.

Согласно этим источникам, И. Г. начал подвизаться как монах на родине, в Египте. Под его влиянием многие обращались к благочестивой жизни. Однако, желая избежать мирской молвы, он по примеру прп. Антония Великого удалился в пустыню. Но и там его стали посещать многочисленные паломники. Считая это бесовскими кознями, И. Г. решил покинуть родину и переселился в Палестину. Он посетил Иерусалим, где поклонился честному древу Креста Господня и др. святыням. Проведя в городе 3 дня, И. Г. удалился в окрестности Элевферополя (Бет-Гуврин). Он изучал аскетическое богословие, и мн. монахи из Палестины и Египта, а также видные люди из Газы (Несторий и Дионисий Схоластик; по рассказы последнего ссылается Захария Ритор при

описании дара провидения И. Г.) приходили к нему за наставлениями. Видимо, после общения с Нестором и Дионисием он переселился в окрестности Газы, где основал монастырь; руководство обителью поручил соотечественнику пресв. Петру. Иногда приходившие к нему посетители получали ответы на вопросы через пресв. Петра, даже не успев ничего рассказать о своих нуждах.

И. Г. принимал участие в богословских спорах в среде монофизитов. Когда Петр Ивер начал дискуссию о сущности тела Христа телу человека и анафематствовал всех, кто этого не исповедует, палестинские монахи обратились к И. Г. для решения этого вопроса. Исповедание И. Г., с к-рым все согласились, гласило, что Единый Господь Иисус Христос по божеству единосущен Отцу, а по человечеству — людям. И. Г. осудил раскол акефалов. Он был сведущ в античной философии, софист Эней Газский советовался с ним по поводу толкования сложных мест в сочинениях Платона, Аристотеля и Плотина. Слава об И. Г. дошла до имп. Зинона, который захотел его увидеть и послал за И. Г. свнуха Косму. В это время И. Г. был уже тяжело болен и передал императору и императрице послание. Когда вскоре И. Г. выздоровел, Захария предположил, что эта болезнь была дипломатической для того, чтобы избежать встречи с имп. Зиномом и земной славы. Однако через нек-рое время И. Г. скончался.

В Житии И. Г., написанном Захарией Ритором, говорится о сочинении И. Г. для назидания монахов («Этот отец Исаия, которому принадлежит Книга увещаний» (*Zachariae Scholastico Vita Isaiae monachi*. P. 3. 16–17. (CSCO; 8))). Это утверждение дало основание Г. Крюгеру выдвинуть гипотезу о принадлежности И. Г. «Аскетикона», авторство к-рого традиционно приписывается *Исаии Скитскому*. «Аскетикон» впервые издан Августином Иорданитисом по рукописи XVII в. (Тероблуца, 1911; 2-е изд.: Βόλος, 1962. Фрагменты, принадлежащие Исаии — рус. пер.: Добротолюбие. Т. 1. С. 456–463). И. Г. не мог быть автором изначального текста «Аскетикона», отражающего традиции и практику егип. отшельников времен становления монашества (IV в.). Кроме того, нет оснований для отождествления «Аскетикона» и «Книги увещаний». В «Аске-

тиконе» можно найти следы 5 редакций, и И. Г., как человек, знакомый с традициями егип. монашества, мог быть составителем одной из них, адаптированной для палестинских монахов (подробнее см. в ст. *Добротолюбие*).

И. Г. почитается как святой в Сирийской яковитской Церкви. Его память помещена вместе с памятью Петра Ивера под 25-м днем месяца 2-го тешрина (нояб.) в Мартирологе Рабана Слибы (кон. XIII в.) с титулом «детоводитель».

Ист.: ВПЮ. N 550; *Raabe R.* Petrus der Iberer. Lpz., 1895. S. 96–99, 101–104; *Kugener M.-A.* Sévère, Patriarche d'Antioche, 512–518: Textes syriaques. P. 1907. Pt. 1: Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique. P. 78. (PO; T. 2. Fasc. 1. N 6); *Nau F.* Jean Rufus, évêque de Maïouma. Plérophories. P., 1917. P. 27–28, 47–48, 101, 121–122, 148. (PO; T. 8. Fasc. 1. N 86); *Zachariae Scholastico Vita Isaiae monachi // Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum / Ed. E. W. Brooks.* P., 1917. [Pt. 1: Syriac text.] P. 1–16; [Pt. 2: Latin transl.] P. 1–10. (CSCO; 7, 8. Syr.; 25); *Peeters P.* Le martyrologe de Rabban Sliba // *AnBoll.* 1908. Vol. 27. P. 142, 168.

Лит.: *Krüger G.* Wer war Pseudo-Dionysios? // *BZ.* 1899. Bd. 8. S. 302–305; *Kugener M. A.* Observations sur la Vie de l'ascète Isaïe et sur les Vies de Pierre l'Ibérien et de Théodore d'Antinoë par Zacharie le Scolastique // *Ibid.* 1900. Bd. 9. S. 464–470; *Vailhé S.* Le mystique monophysite, le moine Isaïe // *EO.* 1906. Vol. 9. P. 81–91; *Petit L.* Isaïe (2) // *DTC.* T. 8. Col. 79–81; *Viller M.* La spiritualité des premiers siècles chrétiens. P., 1930. P. 60; *Devos P.* Quand Pierre l'Ibère vint-il à Jérusalem? // *AnBoll.* 1968. Vol. 86. P. 337–350; *Draguet R.* Les 5 recensions de l'Ascéticon syriaque de l'abba Isaïe. Louvain, 1968. [Vol. 2. Pt. 1:] Introduction au problème isaïen P. 91\*–127\*. (CSCO; 293. Syr.; 122); *Chitty D. J.* Abba Isaiah // *JThSt.* N. S. 1971. Vol. 22. P. 47–72; *Regnault L.* Isaïe de Scété ou de Gaza // *DSAMDH.* T. 7. Pt. 2. Col. 2083–2095; *Perrone L.* La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Brescia, 1980. P. 27–93; *Aubert R.* Isaïe de Gaza // *DHGE.* 1997. T. 26. Col. 115–117.

Д. В. Зайцев

**ИСА́ИЯ** († между 1617 и 1627?) **И НИКАНО́Р** († ранее 1615) (святые преставились в окрестностях совр. с. Ручьи Мезенского р-на Архангельской обл.), преподобные (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Сийских святых), Ручьевские. В «Описании о российских святых» «преподобных отцы Исаия и Никанор, иже на Ручьях моря-окиана, повья чудотворцы» записаны среди святых «града Архангельскаго» (РГБ. МДА/И. № 209. Л. 41 об.). Сщмч. *Никодим (Кононов)* предположил, что И. и Н. были насельниками *Соловецкого в честь Преображения Господня мон-ря*. Архисп. *Макарий (Миролюбов)*, следуя указаниям «древ-

них святцев», считал, что И. и Н. были погребены в *Корельском во имя свт. Николая монастыре (Макарий (Миролюбов)*. 1878. С. 52; см. также: *Кириллов*. 1899. № 17. С. 465; Сказания о св. подвижниках. 2002. С. 177). В синодиках Корельского мон-ря среди «преставльшейся» монастырской братии действительно встречаются иноксы с именами Исаия и Никанор (БАН. Арханг. № 393. Л. 11 об.— 33; № 508. Л. 18–28; *Е. Н.* Старые синодики Николо-Корельского мон-ря // Архангельские Ев. 1895. Ч. неофиц. № 1. С. 6–14; № 2. С. 60–69; *Белова*. 2007. С. 385).

Сведения об И. и о Н. содержатся в повести «О пришествии преподобнаго Исаяи Ручьевскаго», известной в единственном списке — 70-х гг. XVII в. из б-ки *Антошева Сийского во имя Св. Троицы мон-ря* (БАН. Арханг. № 390. Л. 75–76 об.), созданном в 1662–1687 гг., когда настоятелем мон-ря вторично являлся прп. *Феодосий* (настоятель в 1644–1652, 1662–1687; см.: *Строев*. Списки иерархов. Стб. 820–821). Л. Б. Белова, обнаружившая рукопись, считает этот список копией с подлинника, отправленного Новгородскому митр. *Корнилию* в 1677 г. в связи с ходатайством о перенесении мощей И. и Н. в Сийский мон-рь; следов., повесть была написана между 1666 (этим годом датированы чудеса в повести) и 1677 гг. Повесть опубликовал в пересказе прот. А. В. Кириллов (*Кириллов*. 1899. № 15. С. 465–468) по др. списку (об этом можно судить по разночтениям в тексте и по описанию рукописи, сделанному прот. А. Кирилловым).

В повести сообщается, что И. пришел на Зимний берег Белого м., в Мезенский край, в 1615 (7123) г. и попросил крестьянина с. Зимняя Золотица (совр. Приморский р-н Архангельской обл.) *Антона Федорова* (в списке дворов бобылей Зимней Золотицы в переписной книге 1646 г. упом. «Оптонок Федоров, у него дети Веденитко да Мишка десяти лет» (БАН. Арханг. № 385. Л. 99; *Белова*. 2007. С. 386)) довести его до р. Ручьи, где на расстоянии версты от моря лежало тело неизвестного угодника Божия, и «от того сияет Божия благодать». Зимнезолотицкий приход был наиболее удаленной вотчиной *Антошева Сийского мон-ря*, известен по сотной выписи на вотчину Сийского мон-ря 1627 г. (БАН. Арханг. № 376. Л. 35 об.— 36; № 377. Л. 38 об.— 39 об.)

и по переписным книгам Сийского мон-ря 1646 и 1678 гг. (БАН. Арханг. № 385. Л. 58 об.— 61, 98 об.— 99; см. также: *Леонтьев*. 1999. С. 104–165, 425–464). Над местом, где лежали останки угодника Божия, жители села устроили из выброшенных на берег бревен нечто вроде хижины («аки хоромину»). Старожилы рассказали И., что неизвестный подвижник много лет назад приплыл сюда на небольшом судне с насмным человеком, был ограблен и убит последним. И. не сразу поселился рядом с хижинкой; он вернулся в эти края, проплыв по морю 150 верст, через год, вероятно поздней осенью. Не успев построить себе келью, он провёл суровую зиму на берегу Белого м. в землянке, «претерпе чад и мраз великий». Через год он поставил келью и деревянную часовню над мощами неизвестного подвижника. В этой часовне впол. И. был погребен. Год кончины И. неизвестен. Возможно, он умер ранее 1627 г.: в сотной выписи 1627 г. упоминается старец Исаия, к-рому было выделено 2 дес. под мон-рь: «На Зимней стороне, за сухим морем река в Ручьях, на наволоке с санными покосы, и с озерки, с лесими, и лесами, и с тем, что дано было под монастырь безместному старцу Исаю две десятины» (БАН. Арханг. № 376. Л. 36; *Белова*. 2007. С. 386). В XIX в. жители дер. Ручьи показывали место в 2 верстах от деревни, где подвизался И.

В повести «О пришествии преподобного Исая Ручьевского» описаны 2 чуда, связанные с И. и Н. В 1666 г. священнику золотицкой ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы Самсону (в изложении прот. А. Кириллова имя иерея — Симеон) явился «в светлом образе муж», который открыл ему, что в Ручьях почивают И. и священноинок Н. После чудесного видения Самсон, страдавший много лет от головной боли, исцелился. В описи Зимней Золотицы, составленной в 1670 г. по распоряжению сийского игум. прп. Феодосия, сказано: «В Золотице в волости во дворе поп Самсон Иванов, у него два сына, женского полу двою же» (*Леонтьев*. 1999. С. 129). Впол. Самсон стал 1-м учителем старообрядчества в Золотицкой вол. и в 1675 г. бежал с крестьянами в леса, в 1690 г. он был схвачен и сослан в Сийский мон-рь, по дороге бежал и «на лесах зле умре» (Там же. С. 443–447). Во

2-м рассказе повествуется о том, как в 1666 г. житель Зимней Золотицы Федор Федотов «с товарищи», возвращавшийся после удачного лова на морских зверей, был застигнут бурей. Потеряв надежду на спасение, рыбак дал обет И. и Н. пожертвовать деньги на свечи в часовню, где покоились подвижники, и судно быстро пошло против ветра к берегу и пристало к мысу Спенской Нос, находившемуся недалеко от Ручьев. Ночью Федору явился старец, напомнивший о данном обете и велевший ему позаботиться о лодке. Когда Федор отправился проверить лодку, оказалось, что веревки, к-рыми она была привязана, порваны бурей, однако туши морских зверей, добытые на промысле, были в сохранности. После этого чуда к И. и Н. нередко обращались поморы с просьбой о помощи: «И хто от православных христиан помолится сим отцем с верою, по акияну-морю идучи и от бурь ветрен и от морских волн утопаючи, избавляют и в морских промыслах великая чудеса бывають» (БАН. Арханг. № 390. Л. 76).

В февр. 1677 г. игум. Феодосий обратился к Новгородскому митр. Корнилию с просьбой о переносе мощей И. и Н. в Сийский монастырь, чтобы сохранить «от поругания от неверных (язычников-самоедов), а может быть, и от похищения их со стороны раскольников». Митр. Корнилий дал благословение, но распорядился «святости никакая на них до подлинного свидетельства не налагать» (*Кириллов*. 1899. № 17. С. 467–468; позиция митр. Корнилия в вопросе канонизации Ручьевских чудотворцев обусловлена в первую очередь решениями *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.*, фактически запретившего почитание «нетленных телес, обретающихся в нынешнем времени»; см.: *Голубинский*. Канонизация святых. С. 431). В 1677 г. мощи были перенесены в Сийский монастырь и погребены «во усыпальни у чудотворца» (монастырский Летописец: БАН. Арханг. № 186. Л. 207–207 об.; № 375. Л. 92 об.). В переносе мощей принимали участие иером. Никодим (в 1692–1721 архимандрит Сийского монастыря), инок Лаврентий и диак. Иосиф, о чем свидетельствовала запись на настенной плите в усыпальнице (*Кириллов*. 1899. № 17. С. 469). В Сийском мон-ре установили панихидное поминание И. и Н.: «Месяца септеврия в 10 день. Поми-

пать Ручевских чудотворцов священнопоков Исаию да Никанора, пети папахида собором перед обеднею» (кормовая книга Сийского монастыря: РНБ. СПбДА. АП/383. Л. 43 об., XVII в.). В монастырском синодике, переписанном в 1729 г., при архим. Порфирии, память ошибочно указана под 24 сент. (БАН. Арханг. № 398; *Белова*. 2007. С. 387–388; *Кириллов*. 1899. № 17. С. 469; Сказания о св. подвижниках. 2002. С. 178). Поминание И. было установлено также в 3-ю субботу Великого поста: «Пети папахида собором пред обеднею, поминать игумена Исидора (коржемской), игумена Питирима (сийской), священноинока Иону (что писал чудотворцеву службу и Житие), инока Левкия, Иоанна, инока Исая (из Ручьяв)» (РНБ. СПбДА. АП/383. Л. 57 об.— 58). В списке кормовой книги БАН. Арханг. № 302. Л. 49 память И. указана во 2-ю субботу Великого поста. Память святых под 30 мая приведена в иконописном подлиннике XVIII в. Г. Д. Филимонова: «Преподобных отец наших священнопоков Никанора и Исая, пачальников пустыни, иже на мори Окияне при брезе, на Зимней стране, на устье реки, глаголемой Ручьи, новых чудотворцев». Память святых под 3 авг. указана в Кайдаловских святцах (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 559–560).

Канонизацией И. и Н. следует считать включение их имен в Собор всех святых, в земле Российской просиявших; его состав был определен во время подготовки к изданию богослужбных Миней в 70-х гг. XX в. (Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 375). Имена преподобных вошли в Собор Сийских святых, празднование которому было установлено 15 июля 2008 г. по благословению Архангельского и Холмогорского еп. *Тихона (Степанова)*. В подклете Благовещенской ц. Антониева Сийского монастыря освящен храм во имя Сийских преподобных, в мон-ре составлена молитва Сийским святым.

Ист.: Описание о российских святых. С. 160; С Зимнего берега Мезенского у. // Архангельские Ев. 1895. Ч. неофиц. № 3. С. 95–98; *Белова Л. Б.* Список повести «О пришествии преподобного Исая Ручьевского» из 6-ки Антониево-Сийского мон-ря // ТОДРЛ. 2007. Т. 58. С. 384–389.

Лит.: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 56; *Макарий (Миролюбов)*, еп. Христианство в пределах Архангельской епархии. М., 1878; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 227; *Кириллов А. В., прот.* Подвижники благочестия, почивающие в усыпальнице

Антониево-Сийского мон-ря // Архангельские Ев. 1899. Ч. неофиц. № 15. С. 397–403; № 17. С. 465–474; *Никодим (Копонов)*, иером. Архангельский патерик. СПб., 1901. С. 166; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 63, 559–560; *Голубицкий*. Капоизация святых. С. 326, 431; *Леоцкий А. И.* Зимняя сторона. Архангельск, 1999. С. 104–165, 425–464; *Рыжова Е. А.* Антониево-Сийский мон-рь. Жизнь Антония Сийского: (Книжные центры Рус. Севера). Сыктывкар, 2000. С. 23, 127, 180; Сказания о св. подвижниках Архангельской земли / Подгот.: мп. Евфимия (Пашенко). Архангельск, 2002. С. 177–182; Неделя 3-я по Пятидесятнице — день Сийских святых // *Духовный сеятель*. Архангельск, 2006. № 6/7. С. 2; Сийские святые и подвижники благочестия / Св.-Троицкий Антониево-Сийский мон-рь. [Архангельск], 2009. С. 14–15, 40–41, 46–48.

*Е. А. Рыжова*

**Иконография.** Изображения И. и П. практически неизвестны, несмотря на то что святые наряду с преподобными Соловецкими, Пертоминскими, Яренгскими были почитаемы архангельскими поморами. В повести «О пришествии преподобного Исаия Ручьевского» есть 2 чуда, где косвенно указывается на облик И. или Н. («...старец, невеликий ростом, сутуловатый, с седою бородою»).

В иконописном подлиннике 20-х гг. XIX в. облик И. уподобляется внешности прп. Зосимы Соловецкого: «Аки Зосима, риза испод вохра, брада аки у Богослова, в руке свиток»; об облике Н. сказано: «Брада доле Исаиной, уже, не толь струевата, риза поповская бакан, исподняя лазорь, в руке Евангелие, а другая благословляет» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 212 об.). Преподобные упомянуты под 30 мая в подлинниках XVIII в. (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 56), 30-х гг. XIX в. (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 167). Предположительно И. изображен молящимся вместе с прп. Антонием Сийским на прориси с фрагмента иконы XVII в. (СПбФИРИ РАН. Ф. 238 (Колл. Н. П. Лихачева). Оп. 2. № 327/14. Л. 56; см.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 122–123).

В 2007 г. в Антониевом Сийском монастыре в подклете алтаря Благовещенской ц. начали обустраивать храм во имя Сийских чудотворцев. В 2009 г. архангельский иконописец И. И. Лапин выполнил прорись для иконы «Собор Сийских святых» (икона пока не написана). В центре — фронтальное изображение прп. Антония Сийского, над ним — образ Св. Троицы. По сторонам — 8 фигур преподобных, как правило вполборота к центру. И. и Н. представлены справа в верхнем ряду (обращены друг к другу), в мантиях, куколи на плечах, у обоих густые, немного волнистые волосы и длинные, окладистые, более узкие на конце бороды. В 2010 г. для Сийского мон-ря Лапин написал «Собор Сийских святых» др. иконографии: в среднике — поясной образ прп. Антония Сийского,

вокруг в 8 клеймах — полуфигуры др. местных преподобных. И. и Н. изображены почти прямолично в левом и среднем клеймах нижнего ряда — седовласые старцы с длинными окладистыми бородами, одеты в мантии и схимы, куколи на плечах.

Ростовые изображения И. и Н., предстоящих в молении благословляющей деснице Спасителя в небесном сегменте, встречаются в совр. книжной иллюстрации (Сийские святые и подвижники благочестия / Св.-Троицкий Антониево-Сийский мон-рь. [Архангельск], 2009. С. 14). Н. представлен первым, в соответствии с описанием подлинника, — в священнической фелони, с Евангелием на покровенной левой руке, с большой окладистой бородой; И. — за ним, в схиме, с куколем на плечах, борода клиновидная, меньше по величине. В 2011 г. образы Ручьевских преподобных написаны Лапиным на столбах Успенской ц. Архангельска.

Лит.: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 56; *Кириллов А. В., прот.* Подвижники благочестия, почивающие в усыпальнице Антониево-Сийского мон-ря // Архангельские Ев. 1899. Ч. неофиц. № 15. С. 397–403; № 16. С. 436–444; № 17. С. 465–474 (отд. изд.: Архангельск, 1902); *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 122–123; Т. 2. С. 137, 178.

*Т. М. Кольцова*

**ИСАИЯ КАМЕНЧАНИН** (в миру Иоаким; † после апр. 1591, г. Ростов (совр. Ярославская обл.)), иеродиак., книжник.

**Биография.** Род. в г. Каменце (ныне Каменец-Подольский Хмельницкой обл., Украина), семья происходила «от области Киевския». Получил домашнее образование, в раннем возрасте («детина велми млад»), лишившись родителей, принял монашеский постриг от игум. Евфимия в молдав. Киприановом (Каприянском) мон-ре (см. *Кэприана*) (игум. Евфимий был видным церковным деятелем, в 1563–1564 возглавлял посольство молдавского господаря Александра III Лэпушняну к царю *Иоанну IV Васильевичу*). В Молдавии И. К. был хиротонисан во диакона Макарием, еп. Романова Торга (ныне Роман, Румыния). Затем И. К. вернулся на родину, жил сначала в Киеве, потом в Вильно.

Летом 1561 г. по инициативе литов. правосл. магнатов Евстафия Воловича и Григория Ходкевича, намеревавшихся организовать в Литве слав. книгопечатание, И. К. отправился в Москву за рукописями. Его интересовали находившиеся в «царской книгохранильнице» *Геннадиевская Библия*, «Беседы евангельские»

свт. Иоанна Златоуста в переводе ученика прп. *Максима Грека* инока *Силуана* и Житие прп. Антония Киево-Печерского, отсутствовавшее в *Киево-Печерском* мон-ре. И. К. имел на поездку благословение от Киевского и Галицкого митр. *Сильвестра (Белькевича)* и дозволение польск. кор. *Сигизмунда II Августа*. В 1560 г. названные книги безуспешно пытались купить в Москве у дьяка И. М. *Висковатого* литов. посланник Михаил Гарабурда (И. К. писал об этом в соч. «Жалоба»), тогда же переговоры по данному вопросу вел др. литов. посланник в Москве — Андрей Станиславич, но они также не принесли результатов. И. К. намеревался либо купить книги, либо заказать их «на спись слово в слово». Предполагалось напечатать книги в Литве на пользу «нашему народу христианскому рускому литовскому, да и рускому московскому, да и повсюду всем православным христианом». Язык изданий И. К. определял как «наш русский», «русский словенский». Т. о., книгопечатание осознавалось как фактор единства православного славяноязычного мира. Поездка И. К. в Москву стала одним из ранних примеров культурных контактов населения западнорус. земель с Московским гос-вом.

Начавшаяся русско-литов. война из-за Ливонии усложнила миссию И. К. (Р. Г. *Скрынников* даже высказал предположение, что И. К. был литов. шпионом; свидетелств, доказывающих или опровергающих это утверждение, нет). И. К. уехал из Вильно в июле 1561 г. (по его свидетельству, в июле 1560, за год до поездки, он услышал от ученого грека предсказание о том, что будет посажен в тюрьму). Поездка И. К. совпала по времени с посольством в Москву Евгрипского и Кизического митр. Иоасафа, везшего от К-польского патриарха царю Иоанну IV соборную грамоту с утверждением царского титула. В Литве митр. Иоасаф выдавал себя за архиепископа Галатского — мнимого посланника К-польского патриарха на Тридентский Собор, но был разоблачен митр. Сильвестром (Белькевичем), после чего посла доставили к королю (*Граля И. Иван Михайлов Висковатый*: Карьера гос. деятеля в России XVI в.: Пер. с польск. М., 1994. С. 255). Король прочитал грамоты, к-рые вез митрополит, и дал ему тайное поручение склонить царя к миру с Великим

княжеством Литовским. Из Вильно митр. Иоасаф поехал в Москву, одновременно туда же направился И. К. (последний путешествовал отдельно от к-польского посла). Ранее 1 авг. 1561 г. И. К. прибыл в Смоленск и сообщил Смоленскому еп. Симеону, что в Москву направляется Евгрипский митр. Иоасаф, к-рый в Вильно целовал крест польск. королю и «панам-раде»; еп. Симеон передал эту информацию в Москву. Не позднее 1 авг. 1561 г. митр. Иоасаф был задержан на русско-литов. границе в Вязьме и допрошен. Из Вязьмы митр. Иоасаф отправил Московскому митр. св. *Макарию* для передачи царю записку, в к-рой признал целование креста польск. королю и приглашение перед ним грамот, оправдываясь тем, что опасался «живота своего лишения» (Россия и греческий мир. 2006. № 125. С. 263–264).

Последствия доноса на Иоасафа для И. К. оказались плачевными. На приеме у царя 17 (или 20) сент. 1561 г. Евгрипский митрополит, признав факт встречи с королем и данное ему поручение, обвинил И. К. в ереси (как считал И. К., Иоасаф на него «слово законопреступно возложил... бездогодно обогал»). Западнорусский книжник попал в тюрьму, ранее июля 1562 г. был выслан в Вологду. В рукописи XVI в. (РНБ. О. XVII. 70) вместе с сочинениями И. К. сохранилось адресованное книжнику письмо от июля 1562 г. — «Список с листочка слово в слово». Автор письма сообщал И. К. о скором посещении его в темнице в Вологде неким «братом», вероятно из Литвы, к-рому И. К. должен доверять. Послание могло быть связано с приездом в Москву в 1563 г. игум. Евфимия Каприянского, И. К. знал об этом визите, как можно понять из его автобиографического соч. «Сказка». Не позднее 1566 г. И. К. был переведен в Ростов, где и провел остаток жизни. По-видимому, заточение И. К. не было строгим, т. к. он имел возможность заниматься лит. трудом. Сочинения И. К. 60-х гг. XVI в. предназначались для западнорус. читателя, что указывает на наличие у книжника контактов с Литвой в данный период.

В краткой автобиографии, составленной после марта 1584 г., И. К. писал о том, что в марте 1582 г. он был принят царем, который беседовал с книжником «из уст в уста... крепце и силне высочайшим богослови-

ем и глубочайшим разумом духовным; и давал вопросы, и принимал ответы, и милостию его государскою бых пожалован». После этой беседы И. К. надеялся вернуться на родину, но помешали военные действия и смерть царя в марте 1584 г. Королевский секретарь и вел. литов. писарь Лев Сапега, на рубеже 1584 и 1585 гг. возглавляя польск. посольство в Москве, дважды делал царю *Феодору Иоанновичу* запрос об И. К., но не добился его освобождения (*Граля И. Иван Михайлов Висковатый*. 1994. С. 255; РГАДА. Ф. 79. Кн. 15. Л. 224–225, 252–253, 282).

И. К. был одним из сотрудников патриарха св. *Иова* в подготовке прославления прп. Максима Грека. В окт. 1590 г. по поручению патриарха И. К. переписал в Ростове «Канон Божественному Параклиту» прп. Максима. Вскоре книжник составил посвященное прп. Максиму «Предисловие (Сказание) вкратце». В «Предисловии...» содержатся краткие биографические сведения о преподобном, а также упоминание о том, что в апр. 1591 г. патриарх Иов «свидетельствовал» «Канон Божественному Параклиту» на Соборе. В 1590 г. по повелению патриарха И. К., по-видимому, переписывал Толкование *Феофилакта Болгарского* на Евангелия от Матфея и Марка (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 1. С. 126).

В 1992 г. именем И. К. была названа улица в Каменце-Подольском.

**Литературные труды.** В марте 1566 г. И. К. написал «Плач из ростовской тюрьмы» («Некоторый мних дякон с Каменца Подольскаго плакал и сам себе тешил в земли Московской, в местечку в Ростове, в темнице року 1566... марта»). По наблюдениям Н. В. *Синицкой*, «Плач...» написан по образцу соч. прп. Максима Грека «Сия словеса сотворил есть инок, в темнице затворен и скорбя, имиж себе утешаше и утвержаше в терпении» (1531/32). И. К. начинает сочинение обращением к своей душе с вопросом о причине ее скорби и заканчивает призывом преодолеть уныние. К «Плачу...» тематически близка «Жалоба» («Того ж мниха-камянчанина»), состоящая из 3 небольших частей (Э. Кинан необоснованно считал их самостоятельными произведениями). В «Жалобе» И. К. обвиняет в своих бедах митр. Иоасафа, излагает цель и обстоятельства своей поездки в Мос-

кву, вспоминает, как в июле 1560 г. в Вильно некий «преславный философ» грек предсказал ему буд. беду, что И. К. «вмених в ложь». «Жалоба» датируется ок. 1562–1566 гг.

Э. Кинан выявил текстологические параллели между «Плачем...» и «Жалобой» И. К., с одной стороны, и 1-м письмом кн. А. М. *Курбского* царю Иоанну Грозному (написано в 1564 в Литве) — с другой; исходя из этого, исследователь сделал вывод о подложности переписки Курбского с царем. Наблюдения Кинана вызвали дискуссию. Скрытников, считая «Жалобу» ответом на «Список с листочка...» 1562 г., датировал ее 2-й пол. 1562 г. и писал, что письмо Курбского вторично по отношению к сочинению И. К. Данная гипотеза была оспорена А. А. *Зиминьим* и др. исследователями. Зимин и М. Д. Каган писали о существовании несохранившегося текста, которым пользовались как И. К., так и кн. Курбский. Высказывалось мнение, что И. К. испытал на себе влияние сочинения кн. Курбского. Н. Андреев и др. исследователи указали на возможность знакомства западнорус. книжника с текстом Курбского в сент.—дек. 1565 г., когда царь ездил на богомолье, во время к-рого посетил Ростов; кто-нибудь из сопровождавших царя дьяков мог ознакомиться И. К. с письмом Курбского. И. К. также мог получить сочинение Курбского, когда находился в вологодской тюрьме, от жившего в вологодском *Димитриевом Прилуцком* в честь *Всемилоутивого Спаса, Происхождения честных древ Креста Господня монастыре* прп. *Феодорита* Кольского, бывш. духовного отца Курбского.

К маю 1567 г. И. К. в Ростове написал оправдательное сочинение, сохранившееся с заголовком «Список с листа Исаино слово в слово, который писал до великого князя Московского Ивана Васильевича: Верую же сице, и се есть истинная вера моя» («Большое исповедание»). Заголовок скорее всего имеет позднейшее происхождение, т. к. в тексте нет ни обращения к царю, ни указания на адресата. Сочинение начинается изложением Символа веры, к к-рому на полях сделаны примечания, направленные против католицизма и «Аполлинариевой ереси». Затем следуют рассказы об обращении имп. равноап. *Константина I Великого* в христианство, о его

чудесном исцелении от проказы после крещения, об утверждении папского престола в Риме и об основании Византия (см. в ст. *Константинополь*). В основе повествования лежит подложная грамота о правах папы «*Константинов дар*» (*Donatio Constantini Magni*). И. К. восхвалял Константина Великого за человеколюбие, выражавшееся, в частности, в освобождении заключенных из темниц.

После марта 1584 г. И. К. написал краткую автобиографию — «Сказку» («Список с православного списка Исаина вкратце, а не по ряду», «Малое исповедание»), где по памяти изложил несохранившееся оправдательное послание, с к-рым в 1582 г. И. К. обратился к царю, после чего Иоанн IV имел с книжником продолжительную беседу. И. К. писал, что полный вариант его сочинения был зачитан царем после марта 1582 г. на заседании «царского синклита», затем передан в патриаршую казну. Подражая «Исповеданию православной веры» прп. Максима Грека, И. К. этим сочинением свидетельствовал о своей верности Православию.

В 1591 г. И. К. составил посвященное прп. Максиму Греку «Предисловие (Сказание) вкратце», которое сохранилось, в частности, в сборнике, включающем «Канои Божественному Параклиту» прп. Максима и Псалтирь, отредактированную в 1552 г. прп. Максимом вместе с *Нилом (Курлятевым)*. В биографии ученого грека И. К. находил общие черты со своей судьбой. «Предисловие...» имеет ряд текстуальных совпадений как с автобиографией И. К. («Сказкой»), так и с ранней биографией прп. Максима Грека — «Сказанием известным о приходе на Русь Максима Грека, и како претерпе до скончания своего» (на этом основании И. Денисов атрибутировал последнее сочинение И. К., к-рого ошибочно отождествил с Киевским митр. *Исаией (Копинским)*). Вопрос о соотношении «Предисловия...» и «Сказания известна...» дискутировался, в наст. время считается, что первичным является «Предисловие...». Т. о., сочинение И. К. представляет собой 1-й опыт биографии прп. Максима и свидетельствует о посмертном признании авторитета ученого грека.

Арх.: РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Кн. 1. Л. 174–198 [Оправдательная память митр. Иоасафа, ответ Смоленского еп. Симеона]; РГБ. Ф. 304. № 62. Л. 1–2 об.; ГИМ. Спб. № 850. Л. 1008–1009.

Соч.: *Бычков А. Ф.* Описание церковнославянских и русских рукописных сборников имп. Публичной б-ки. СПб., 1882. Ч. 1. С. 143–144 [«Сказка»]; Путешествие киевского перодиака Иоакима в Москву за книгами и представленные его царю Грозному в присутствии Боярской думы в 1582 г. // ЧОИДР. 1883. Кн. 1. Отд. 5. Смесь. С. 1–3; *Сыржу П. А.* Из истории спонсией русских с румынами // ИОРЯС. 1896. Т. 1. Кн. 3. С. 497–500 [«Сказка»]; *Белокуров С. А.* О библиотеке Московских государей в XVI столетии. М., 1898. Прил. С. ПИ–VI [«Предисловие вкратце»]; *Абрамович Д. И.* К литературной деятельности мниха камянчанина Исаия. СПб., 1913. (ПДПИ; Т. 181) [«Список с листа Исаино слово в слово...», «Плач...», «Жалоба»]; «Предисловие» — «Сказание» перодиакона Исаия Каменчанина (ок. 1591 г.) // *Синицына Н. В.* Сказания о прп. Максиме Греке. М., 2006. С. 50–72, 89–92. Ист.: Список с грамоты царю Ивану Васильевичу от Иоасафа // РИБ. 1908. Т. 22. Ч. 2. Стб. 67–74; Россия и греческий мир в XVI в. М., 2006. № 125–126. 132–134. Лит.: *Харламович К. В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Каз., 1914. Т. 1. С. 8–11; *Denisoff E.* Une biographie de Maxime le Grec par le métropolitaine Isiaie Kopsinski // ОСР. 1956. Vol. 22. P. 138–171; *Gębarowicz M.* Iwan Fedorow i jego działalność w latach 1569–1583 na tle epoki // Roczniki biblioteczne. Wrocław; Warsz., 1969. Roc. 13. Zesz. 1/2. S. 31–46; *Keenan E. L.* The Kurb'skii — Grosnyi Apocrypha: The 17<sup>th</sup> Century Genesis of the «Correspondence» attributed to Prince A. M. Kurb'skii and Tsar Ivan IV. Camb. (Mass.), 1971. P. 21–30, 35–37; *idem.* Isaiiah of Kamjanc'-Podol'sk: Learned Exile, Champion of Orthodoxy // The Religious World of Russian Culture. Russia and Orthodoxy. The Hague: P., 1975. Vol. 2: Essays in Honor of G. Florovsky. P. 159–172; *Андреев Н. Е.* Мнимая тема: О спекуляциях Э. Кипана // Новый журнал. Н.-Й., 1972. № 109. Vol. 2. P. 258–272; *Скрынников Р. Г.* Переписка Грозного и Курбского: Парадоксы Э. Кипана. Л., 1973. С. 11–23; *Юзефович Л. А.* Миссия Исаия (1561 г.) и Остафий Волович // ССЛ. 1975. № 2. С. 73–81; *Зимин А. А.* Первое послание Курбского Ивану Грозному: (Текстологические проблемы) // ТОДРЛ. 1976. Т. 31. С. 188–195; *Рыков Ю. Д.* К вопросу об источниках Первого послания Курбского Ивану IV // Там же. С. 235–246; *Синицына Н. В.* Исаия Каменец-Подольский и Максим Грек: (Из истории культуры 2-й пол. XVI в.) // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 195–208; *Каган М. Д.* Исаия Каменчанин // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 444–448; *Колосова В. П.* Исаия Кам'янчанин у світлі російсько-українсько-білоруських культурних зв'язків другої половини XVI ст. // Прогресивна суспільно-політична думка в боротьбі проти феодальної реакції та католицько-уніатської експансії на Україні: Тези республіканської науково-теоретичної конференції 20–22.4.1988. Львів, 1988; *она же.* Исаия з Кам'яни і Андрій Курбський: До полеміки з Едвардом Кіпаном (США) // Наука і культура. Україна: Щорічник АН УРСР. К., 1990. Вып. 24. С. 182–188; *Сис Т.* Нове про Исаю: Орбіта краснавиця // Прапор Жовтня. 1991. 31 січня. С. 4; *Воляк М. С.* Історія української літератури. Львів, 1992. Кн. 1. С. 391–393; *Калуган В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. М., 1998. С. 272–273; *он же.* К вопросу о культурных контактах между А. М. Курбским и Исаией Каменча-

нином // *Paleoslavica*. 1998. Т. 6. S. 298–299; *Choroszkiewicz A.* O misji Izajasza do Moskwy — raz jeszcze // *Actas Media — Actas Moderna*. Warsz., 2000. S. 403–424; *она же (Хорошкевич А. Л.).* Россия в системе международных отношений XVI в. М., 2003. С. 276–278; Исаия Кам'янчанин // *Завальнюк О., Комарицкий О.* Минуле і сучасне Кам'яни-Подільського. Кам'янець-Подільський, 2003. Вып. 1. С. 18–20.

В. Г. Пидгайко

**ИСА́ИЯ КАРТВÉЛИ** (Грузин), прп. (нам. груз. 4 нояб.) — см. *Иоанн, Стефан и Исаия Иерусалимские*, преподобные.

**ИСА́ИЯ НИКОМИДИ́ЙСКИЙ** [греч. Ἰσαΐας ὁ Νικομηδείας] (кон. VIII — 1-я пол. IX в. — после 843), иером., затворник в никомидийской башне. Известен по 3 источникам: 1) Житию имп. Феодоры (ВНГ, N 1731), 2) «Повести о прощении имп. Феофила» (ВНГ, N 1732–1734), 3) тексту, носящему условное лат. название «Видение о пользе поминательных служб» (*Visio de missarum stipendio*: ВНГ, N 2208). Два первых источника связаны между собой. Историчность И. Н. может считаться твердо установленной. В «Повести...», сохранившей отголоски реальных событий церковной истории 40-х гг. IX в. или, во всяком случае, следы их идеологического обоснования, рассказывается, как к прп. *Иоанникию Великому* явился подвижник Арсакий и сообщил, что через него Бог приказал Иоанникию прибыть в башню св. Диомида в Никомидии к избранному слуге Божию Исаии. Оба подвижника отправились в Никомидию, где И. Н. предсказал им, что, когда они придут к имп. Феодоре, будет слышен глас, возвещающий: «Иоанникий и Арсакий, скажите патриарху Мефодию: «Низложи всех несвященных (греч. *παύσον πάντας τοὺς ἁγιέρους*)», и так принеся Мне с ангелами жертву хваления». Т. о., И. Н. выступает как один из инициаторов извержения из сана иконоборческого духовенства при патриархе К-польском свт. *Мефодии I*. После 847 г. этот вопрос потерял актуальность, поэтому данное сообщение следует рассматривать как хронологически близкое к жизни И. Н. На основании приведенного текста можно сделать вывод, что И. Н. пользовался высоким духовным авторитетом. Там же И. Н. упоминается как один из лидеров сопротивления гонениям, воздвигнутым имп. Феофилом на иконопочитателей.

В Житии имп. Феодоры — более позднем памятнике, для которого «Повесть...» послужила одним из источников, едва ли не решающая роль в том, что Феодора стала императрицей, отводится И. Н. Согласно излагаемой легенде, когда имп. Феодил спросил у Феодоры, почему у нее оказалось 2 яблока вместо одного, которое он ей вручил ранее, та рассказала, что по пути из Пафлагонии в К-поль на царские смотрины (821) она услышала о некоем добродетельном затворнике, живущем в Никомидии в башне. Феодора пришла поприветствовать его. Взглянув на нее, св. муж предсказал, что она станет женой императора, посрамив насмешников, и передал ей 2-е яблоко. Несмотря на явно сказочный характер, данный сюжет указывает на некие связи между И. Н. и правящей династией. Далее Житие называет И. Н. наряду с Иоаннием, Арсакием и Мефодием одним из святых, предсказавших «наступление мира после бури» (т. е. восстановление иконопочитания).

На существование почитания И. Н. как святого (впрочем, в Синаксарях И. Н. не упоминается, день его памяти неизв.) указывает заголовок «Видения...»: «Из Жития преподобного отца нашего Исаии, монаха, пресвитера и затворника Никомидийской башни...» Из текста следует, что это действительно отрывок Жития, оформленный как душеполезная повесть (именно в этом качестве она фигурирует в ВHG) путем добавления в финале правоучительного абзаца. Содержание «Видения...» таково: некий знатный человек (архонт) в Никомидии, находясь при смерти, приказал супруге раздать имущество нищим и сиротам и освободить рабов, снабдив их довольствием, но не давать священникам денег на заупокойные службы (λείτουργικά). Когда же больной выздоровел по молитве преподобного (И. Н.), тот, чудесным образом узнав о его предсмертных распоряжениях, увещевал его о пользе поминальных служб и велел внести 1 номисму, чтобы о его здравии служили обедни. По прошествии 40 дней архонту явились 40 ангелоподобных всадников, которые сказали, что они и есть те литургии, которые служили о его здравии, и торжественно сопроводили его в церковь. Убедившись т. о. в правоте преподобного, архонт раздал свое имущество в качестве по-

даяния на службы во отпущение своих грехов.

Неясна связь между И. Н. и Арсакием. В IX в. святого с таким именем упоминают лишь «Повесть...» и зависимое от нее Житие имп. Феодоры (в Синаксарях память Арсаккия, подвижника IX в., отсутствует). Однако в IV в. был исповедник Арсакий, о к-ром повествует Созомен (*Sozom.* Hist. eccl. IV 16), подвизавшийся в Никомидии в башне, причем память его празднуется в один день (пам. зап. 16 авг.) с тем самым Диомидом, св. врачом, чье имя послала башня, где пребывал в затворе И. Н. Возможно, в первоначальном источнике 40-х гг. IX в. Арсакий фигурировал не как живой человек, а как небесный блюститель башни, в к-рой поселился И. Н.

Ист.: ВHG, N 1731, 1732–1734, 2208.

Лит.: *Stiemon D.* La vision d'Isaïe de Nicomédie // *REB.* 1977. Vol. 35. P. 5–42; Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας / Εκδ. Ἁ. Μαρκοπούλου // *Σύμπλοκ.* 1983. Τ. 5. Σ. 249–285; *Афиногенов Д. Е.* «Повесть о прощении императора Феодила» и Торжество Православия. М., 2004.

Д. Е. Афиногенов

**ИСАИЯ СКИТСКИЙ** [Нитрийский; греч. Ἰσάϊας Ἡσαΐας] (2-я пол. IV — 1-я пол. V в.), прп. (пам. в субботу сырную), егип. подвижник, автор аскетического соч. «Слова подвижнические», или «Аскетикон» (Ἀσκητικόν), фрагменты из которого вошли в сб. «Добротолюбие». В источниках имя И. С. появляется в числе монахов, подвизавшихся в Ските (Вади-эн-Натрун); не всегда уверенно можно судить, идет ли речь об одном и том же человеке. *Палладий* Еленопольский (*Palladius*, *Lausiac.* 14) упоминает о некоем Исаие, к-рый с братом Паисием удалился в Нитрийскую пустыню, где Паисий основал странноприимный дом, а его брат занимался аскетической практикой. После их кончины авва Памво (прп. *Памва*) сказал, что их заслуги равны перед Богом. Ко времени посещения Египта Палладием (90-с гг. IV в.) этот Исаия скончался. Видимо, он вместе с Паисием упоминается в послании еп. Аммония 363 г. (*Ammonius*, Ep. 35 // *Sancti Pachomii vitae graecae* / Ed. F. Halckin. Brux., 1932. P. 120). О нем, возможно, говорится в сб. *Apophthegmata Patrum* (Изречения египетских отцов) как о знаменитом подвижнике рядом с Памво (*Apophthegmata Patrum*, 11 // PG. 65. Col. 372). В егип. «*Истории монахов*» отмечено, что

И. С. видел еще первых подвижников, в т. ч. прп. *Павла Фивейского* (*Hist. mon. Aeg.* 11; *Rufin.* Hist. mon. 10). В *Apophthegmata Patrum* упоминаются Исаия, ученик и секретарь прп. *Макария Великого* († ок. 390), подвизавшийся в Ските (*Apophthegmata Patrum*, 27 // PG. 65. Col. 273), Исаия, ученик аввы Амоя (*Ibid.* 2 // *Ibid.* Col. 125), Исаия, ученик аввы Ахилия (*Ibid.* 3 // *Ibid.* Col. 124), Исаия, ученик прп. Пимена Великого († 449) (*Ibid.* 20 // *Ibid.* Col. 328). В неизданной версии *Апофтегм* (*Ath. Karakal.* 251) также назван авва Исаия, живший в Ските с учеником Петром в то время, когда настоятелем их монастыря был авва Исаак (ок. 400; *Draguet.* 1965). Все упомянутые Исаии, кроме ученика аввы Пимена, гипотетически могут быть названы одним и тем же именем — И. С. В таком случае И. С. в молодости вел жизнь странствующего аскета и посещал различных подвижников, мог видеть прп. Павла Фивейского, позднее мог быть учеником Амоя и Ахилия. Впосл. он постоянно подвизался в Ските, где его в 363 г. застал еп. Аммоний и где он нек-рое время был секретарем прп. Макария Великого. Здесь он жил еще ок. 400 г., будучи уже знаменитым подвижником, к которому приходили ученики. Впрочем, подобная реконструкция является не более чем гипотезой и не может служить надежным основанием для воссоздания жизненного пути И. С. Автор «Аскетикона» говорит, что был знаком с такими скитскими подвижниками, как Анув, Амур, Пафнутий, Сисой, Пимен, прп. *Арсений Великий* и прп. *Иоанн Колов*, однако их имена также мало что дают для реконструкции подробностей жизни И. С., поскольку, за исключением 2 последних подвижников, они не могут быть точно идентифицированы. Можно лишь с уверенностью сказать, что время подвижничества И. С. скорее всего 2-я пол. IV — нач. V в.

Вся последующая традиция христ. аскетической лит-ры связывает «Аскетикон» И. С. именно с Исаией, жившим в Ските в IV в. В кон. XIX в. Г. Крюгер высказал предположение, что автором «Аскетикона» мог быть палестинский аскет и монофизитский деятель V–VI вв. *Исаия Газский* (*Krüger.* 1899). Гипотеза не была принята большинством современных исследователей. Исаия Газский мог быть составителем одной

из 5 позднейших редакций текста «Аскетикона» И. С., к-рая легла в основу его сир. версии, однако в изначальной форме «Аскетикон» отражает традицию египетского, а не палестинского монашества, причем в довольно архаической форме IV в. (Draguet. 1968).

«Аскетикон» И. С. написан по-гречески и представляет собой цикл наставлений, лишенных тематической последовательности. Наставления представлены в виде слов И. С., записанных кем-то из учеников. В сохранившихся версиях «Аскетикона» отличаются порядок и число наставлений (от 14 до 32). Некоторые наставления, сохранившиеся в греч. оригинале, отсутствуют в переводах на др. языки и наоборот. Различия между редакциями «Аскетикона» касаются лишь формы, а не основных теоретических установок аскетики И. С. «Аскетикон» тесно связан традицией с *Apophthegmata Patrum* и отражает жизнь егип. монашества на рубеже IV и V вв. Это образец развитой монашеской дидактики, где рассматривается жизнь подвижника от новоначального состояния. И. С. постоянно подчеркивает, что наставления не основаны на его личном мнении, но являются обобщением опыта предшествующих подвижников. Мировоззрение И. С. основано на Свящ. Писании; в «Аскетиконе» насчитывается до 2300 цитат из него и аллюзий на него. Это в значительной мере объясняется характером произведения и его установкой — показать, что монашеский подвиг является реализацией основ Писания. И. С. подчеркивает простоту и ясность библейского текста, но также принимает во внимание наличие в нем аллегорических смыслов.

Краугольный камень аскетики И. С. — понятие «безмолвие» (греч. ἡσυχία); достижение состояния безмолвия позволяет подвижнику приблизиться к Богу. Средствами к этому служат чтение Свящ. Писания, ежедневный труд, молитва и прекращение контактов с миром. И. С. выступает сторонником постоянного бдения, как физического (борьба со сном), так и духовного (борьба с нечистыми помыслами). Он рекомендует ежедневно вспоминать события минувшего дня и обличать себя в греховных делах и помыслах как наедине с собой, так и перед братией, что способствует сми-

рению и постоянной молитве. Учитывая, что И. С. обращался к отшельникам, а не к киновийным монахам, смирение здесь означает всецелое подчинение воле Божией (что принципиально не отрицает возможности духовного наставничества). Христос для И. С. является образцом во всем, особенно в смирении, т. к. отказался от Своей воли ради исполнения воли Отца. Монашеский подвиг и покаяние вообще рассматриваются как способ возвращения человека в первоначальное состояние Адама, к утраченной святости, к свободе от греха. Эта концепция покаяния И. С. имеет искривленные черты сходства с богословием Оригена, однако И. С. придает ей только сотериологический смысл и остается чужд теоретико-онтологическим построениям Оригена. В «Аскетиконе» можно встретить и элементы критического отношения к «прежним подвижникам», к-рые опирались на строгую аскезу и умерщвление плоти, но при этом забывали о смирении и любви к ближнему.

«Аскетикон» чрезвычайно близок по содержанию к др. сборникам егип. монашеской аскетической лит-ры IV — сер. V в.: *Apophthegmata Patrum*, «Практикону» Евагрия Понтийского, корпусу поучений, традиционно приписываемому прп. Макарию Великому. Представляется крайне сложным определить, какие из этих произведений (или их элементы) были первичны и как они повлияли на остальные. Сложно также выявить влияние «Аскетикона», как и каждого из проч. сочинений этого круга, на последующую аскетическую лит-ру. Уверенно можно сказать лишь, что И. С. использовал послания прп. *Антония Великого*.

В VI в. «Аскетикон» был хорошо известен в Палестине, его знали преподобные *Варсонофий Великий*, *Иоанн и Дорофей* Газские, а также Исаия Газский. В более позднее время «Аскетикон» цитировали прп. *Феодор Студит* и прп. *Иоанн Дамаскин*. «Аскетикон» сохранился в переводах: сирийском (VI в., его редакция, возможно, создана Исаией Газским), коптском (VI в.), эфиопском (VIII в., вероятно, перевод с коптского), арабском. Широко была распространена сир. версия. Цитаты из нее присутствуют в сочинениях сирийцев-несториан Авраама Кашкарского (VI в.; *Vööbus A. Syriac and Arabic Documents*. Stockholm, 1960. P. 112), прп. *Исаака*

*Сирия*, *Дадшо Катрая* (VII в.), Симеона д'Тайбуте (Милостивого; VII в.), Фомы Маргского (IX в.). Дадшо принадлежит эксцерпт из «Аскетикона», известный в восточно-сир. рукописях и в араб. переводе. В груз. версии сохранились части отдельных наставлений (3, 7, 23, 27); скорее всего полный перевод существовал, но не сохранился. Уже в ранний период «Аскетикон» был известен в Армении. Выдержки из него приводил в проповедях католикос Ованнес I Мандакуни (кон. V в.). Полный перевод с сирийского на армянский создан в VIII в. и позднее был широко распространен. Впрочем, в арм. версии ряд наставлений И. С. приписывается др. авторам: еп. св. Серапиону Тмуитскому (1-я пол. IV в.), Моисею Скитскому. В Зап. Европе «Аскетикон» практически не был известен. В средневек. Испании использовался сокращенный лат. компендиум из «Аскетикона» (PL. 103. Col. 427–434), составленный, вероятно, на основе араб. версии. Полный лат. перевод был создан лишь для печатного издания в Венеции в 1558 г.; в XIX в. он воспроизведен в греч. «Патрологии» Ж. П. Мишя. «Аскетикон» был особенно популярен в среде визант. монашества; компендиум из него под заглавием «О хранении ума» (*Περὶ τηρήσεως τοῦ νοῦς*) был составлен для греч. сб. «Добротолубие» и позднее перешел в его слав. версию (изд.: *Φιλοκαλία. Βενετία*, 1782. Σ. 33–37; *Ἀθήναι*, 1957. Τ. 1. Σ. 30–35; *Добротолубие*. Т. 1. С. 456–463). Первое полное издание греч. версии «Аскетикона» подготовлено Августином Иорданитисом и было опубликовано в Иерусалиме в 1911 г. И. С. упомянут в 3-й песни канона сырной субботы как «Исаия великий» (*Τριῶδη Ποστῆ. Ч. 1. Л. 63*).

Изд.: PG. 40. Col. 1103–1206; *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἁββᾶ Ἰσαίου λόγοι κθ' / Ἐκδ. Α. Ἰορδανίτης. Ἱεροσόλυμα*, 1911; *Draguet R. Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe*. Louvain, 1968. 4 t. (CSCO; 289, 290, 293, 294. Syr.: 120–123).

Лит.: *Krüger G. Wer war der Pseudo-Dionysios? // BZ. 1899. Bd. 8. N 2. S. 302–305; Vailhé S. Un mystique monophysite le moine Isaïe // EO. 1906. T. 9. P. 81–91; Petit L. Isaïe // DTC. T. 8. Col. 79–81; Guillaumont A. Une notice syriaque inédite sur la vie de l'abbé Isaïe // AnBoll. 1949. Vol. 67. P. 350–360; idem. La recension copte de l'Ascéticon de l'abbé Isaïe // Coptic Studies in Honor of W. E. Crum. Boston, 1950. P. 49–60; *Draguet R. Une section «isaïenne» d'apophthegmes dans le Karakallou 251 // Byz. 1965. Vol. 35. P. 44–61; Regnault L. Isaïe de Scété ou de Gaza? Notes critiques en marge d'une**

introduction au problème isaïen // RAM. 1970. T. 46. P. 33–44; *idem*. Isaïe de Scété ou de Gaza // DSAMDH. T. 7. Pt. 2. Col. 2083–2095; *Chitty* D. J. Abba Isaiah // JThSt. N. S. 1971. Vol. 22. P. 47–72; *Guy* J.-C. Isaïe (2) // DSAMDH. T. 7. Pt. 2. Col. 2079–2080; CPG. N 5555; *Aubert* R. Isaïe de Scété (12) // DHGE. T. 26. Col. 120–124.

Д. В. Зайцев

**ИСА́Й НАЗА́РОВИЧ** († ранее 2-й пол. 90-х гг. XX в., поселение на р. Шурнихе (бассейн Енисея), Красноярский край), крестьянский книжник из старообрядческого *часовенного согласия*, автор сочинений, посвященных преимущественно темам *эсхатологии*: «Которое лучше» (1970), «Разоблачение неправды керженской и уральской», «Оборона» (оба сочинения написаны между 1970 и 1974), «Слово ко старообрядческим старикам и старухам» (1973), «О Гоге и Магоге», «Слово о Церкви, которая убежала» и др. Как и мн. др. книжники урало-сибир. традиции, И. Н. стремился осмыслить современность в эсхатологической перспективе.

И. Н. сделал попытку соотнести изложенные в Свящ. Писании пророчества и откровения о конце мира с событиями всемирной истории. Результаты работы привели его к выводу о том, что «тайны последнего времени» были неверно истолкованы в предшествующей христ. традиции, и енисейский книжник предложил собственный метод их осмысления. По мнению И. Н., Бог дал эсхатологическое откровение с целью благочестивого обмана, предназначенного для дьявола и его последователей (под ними понимаются в первую очередь противники писателя), которые видят «букву» Писания и не способны к «духовному пониманию». И. Н. создал образ дьявола, читающего Писание: «Если сатана читает Писание, то можно ли говорить открыто то, которое писано про его... Буква Писания дьявола обманула, буква Писания, чтобы дьявол обманулся... Думают, толкованиями тайны в Писании открыты. Нет, толкованиями тайны... более еще закрыты. А закрыты ис-за того, что и еретики Писание читают, а сатана даже наизусть все Писание знает».

И. Н. делает попытку коренным образом пересмотреть учение об *антихристе*, предлагая свою интерпретацию текстов из Книги прор. Даниила о последней в истории человечества «седьмине» и о прекраще-

нии перед концом мира «жертвы и приношения» (Дан 9. 27; 12. 11), а также выдержек из Откровения Иоанна Богослова и Евангелия от Луки. И. Н. отнес время прекращения «жертвы и приношения» (богослужения) к 1666–1667 гг., когда на *Большом Московском Соборе* были анафематствованы старообрядцы — противники богослужебной реформы в Русской Церкви. Исходя из этого положения, И. Н. обрушился с критикой на *беглоповоцев* — буд. часовенных, к-рые до 1840 г. принимали священников из правосл. Церкви, не перекрещивая их. И. Н. отверг традиц. представление о проповеди пророков *Илии* и *Еноха* перед приходом антихриста, поскольку в соответствии с традиц. толкованием их проповедь должна прозвучать «до скончания жертвоприношения», в то время как, по мнению И. Н., совершение Евхаристии прекратилось ок. 300 лет назад. Писатель делает вывод: «Толкования о пришествии Еноха и Илии остаются попусту, нет того ничего на самом деле, а только притча для закрытия тайн с издревле была». И. Н. предлагает «обратиться к историям», чтобы проверить, насколько точно исполняются пророчества о кончине мира. Он приводит предсказание из Откровения о погнании Иерусалима в течение 42 месяцев (Откр 11. 2) и слова из Евангелия от Луки о том, что Иерусалим будет «попираться» язычниками, пока не окончится их время (Лк 21. 20–25). Енисейский книжник пишет, что Иерусалим стал «попираться» язычниками через неск. десятков лет после Вознесения, а «времени язык скончался» в 1947 г., после решения ООН о создании евр. гос-ва. Т. о., «языки» «попирали» Иерусалим ок. 1900 лет, а не 42 месяца. Проповедь Божиих посланцев в течение 1260 дней перед воцарением антихриста, о к-рой говорится в Откровении (Откр 11. 3–8), И. Н. понимал как распространение Евангелия в мире. И подобно тому как реальный срок наказания Иерусалима не совпадает с указанным в Свящ. Писании, так и проповедь Евангелия продолжалась, по мнению И. Н., не 1260 дней, а 1600 лет — до 1666 г. И. Н. также оспорил традиц. мнение о том, что антихрист произойдет из колена Данова. В результате И. Н. пришел к выводу, что для «жидовского царя-антихриста» исторического времени не осталось.

Проверку фактами таежный писатель устраивает также в отношении др. текста из Книги прор. Даниила, основополагающего в христ. апокалиптике: «...Четыре больших зверя вышли из моря... зверь четвертый, страшный и ужасный и весьма сильный... и десять рогов было у него. Я смотрел на эти рога, и вот, вышел между ними еще небольшой рог, и три из прежних рогов с корнем исторгнуты были перед ним... Эти большие звери, которых четыре, начинают, что четыре царя восстанут от земли... Зверь четвертый — четвертое царство... которое будет пожирать всю землю, попирает и сокрушать ее. А десять рогов значат, что из этого царства восстанут десять царей, и после них восстанет иной, отличный от прежних, и уничтожит трех царей, и против Всевышнего будет произносить слова и угнетать святых Всевышнего... Затем воссядут судьи и отнимут у него власть губить и истреблять до конца...» (Дан 7. 3, 7, 8, 17, 23–26).

В соответствии со средневековой и старообрядческой традициями под 4-м зверем И. Н. понимал Римскую империю, после падения к-рой возникли «10 рогов» зверя — 10 европ. царств (в действительности И. Н. насчитал 16 царств и отнес число 10 к «притче для закрытия тайн»). Оригинальностью отличается представление И. Н. о 3 рогах, или 3 царствах, погибших от 11-го рога, — это 3 гос-ва, считавшие себя наследниками Римской империи: империя Карла Великого, Свящ. Римская империя герм. народа и рус. монархия со времени *Иоанна IV Васильевича*, который венчался на царство как преемник императоров Нового Рима (Царьграда). Т. о. енисейский книжник включил в свое эсхатологическое построение популярную среди старообрядцев теорию о *Москве — Третьем Риме*. В глазах И. Н. общим для 10 европ. монархий было не только рим. наследие, но и общественно-экономическая формация. Книжник, по-видимому вслед за советскими учениками истории, подчеркнул, что все «10 рогов» — феодальные монархии. Представление об антихристе у И. Н. оказалось тесно связанным с марксистско-ленинской теорией формаций. Если 10 царей из Книги прор. Даниила — феодальные монархии, а феодализм был разрушен буржуазией, то, рассуждает крестьянский писатель, буржуазия и есть

«малый рог» и антихрист. Позднейшие империи погибли (или изменили свою природу), подчеркивает И. Н., в «буржуазных революциях»: франц. монархия, выросшая из империи Карла Великого, — в 1789 г., немецкая — в ходе наполеоновских войн.

России, как и положено в старообрядческой традиции, И. Н. отвел центральную роль в завершении мировой истории, обосновав это нетрадиц. способом. Антихрист пробрался в Россию, по мнению И. Н., прежде ее отпадения от истинной веры: «Лет за шестьдесят до пиконовского отступления и русские чудились буржуазие», — пишет И. Н., используя слова Откровения: «И чудися вся земля вослед зверю» (Откр 13. 3). «И русские кланялись, — продолжает И. Н., — не только цари, и военные, и гражданские — и монастыри, и персоны духовные церковные кланялись... Прельстились-то по гражданскому и военному делу... А когда поклонились змию и зверю, тогда они уже смело и в Церковь полезли». (По-видимому, данный пассаж навеян популярной в советской историографии теорией раннего развития капитализма в России, к-рая также отразилась в учебных пособиях.) Несмотря на то что Россия, по мнению И. Н., одной из первых, хотя и без буржуазной революции, отдала власть над собой антихристу, именно в России оставался последний, 3-й царь «римского звания» — феодальный монарх. Книжник так заканчивает описание торжества антихриста: «А в 1917 году, во время войны, свергли и третьего, последнего, царя. И буржуазия как малый рог участвовала в революции — не на свержение капитализма, а на свержение царя-феодала».

Социалистической революции, когда буржуазия (антихрист) была побеждена пролетариатом, и последующему этапу мировой истории в схеме И. Н. отведено особое место. Не склонный к идеализации восставшего пролетариата, И. Н. признает: антихрист (буржуазия) был побежден не силами добра, но силами зла, вынужденно служащими Богу: «Народ пролетария нехотя Богу служат, вконец искореняют буржуа капиталистов, у дьявола царство нарушают». Рассуждая о последнем отрезке человеческой истории, И. Н. пишет, что после гибели антихриста в мире должен наступить краткий

период спокойствия, сытой и веселой жизни; человечество погрязнет в грехах, не покается и погибнет от Божия гнева при Втором пришествии Спасителя. Автор считает, что этот период начался в 60-х гг. XX в. В последнем рассуждении заключен главный смысл учения И. Н. о конце света — оценка современности в эсхатологической перспективе.

Рассуждения И. Н. находят в русле новейшей старообрядческой эсхатологии, которая активно использовала понятийный аппарат исторического материализма для создания новой версии конца человеческой истории, наполненной реалиями XX в. Предшественником И. Н. в этом отношении был чтимый игум. сибир. часовенных скитов о. Симеон, погибший в лагере в 1953 или 1954 г. И. Н. мог познакомиться с его сочинениями непосредственно или в пересказе местных книжников. Енисейские часовенные создали несколько вариантов конца мира, сторонники к-рых оказались во взаимной вражде.

Единоверцы И. Н. отнеслись резко отрицательно к его нападкам на отцов часовенного согласия и к нововведениям в сфере эсхатологии. Деятельность И. Н. вызывала беспокойство еще и потому, что у книжника имелись последователи (по наблюдениям скитских старцев, «шурнишенские заметно переходят нещии на его сторону»), его «мудрования» сеяли разногласия в часовенных общинах, ранее всегда находившихся под идейным влиянием местных скитов. В 1974–1977 гг. инок дубчесских скитов Ефрем (Котегов), прошедший сталинский лагерь, написал обширный труд «Слово на Исая в защиту предков» с обличением нового «раздорника». На основании этого сочинения минусинский собор часовенных вынес по поводу И. Н. постановление: «Сию писанину, вырыгнутую из лесного таежного вепря на наших предков... собор видел и отчасти читал... Собор относит их мудрование к смердящей хульной ереси».

И. Н. искал средства привлечь часовенных на свою сторону. Одним из действенных способов он считал полемику в стихотворной форме, традиционную для урало-сибирских часовенных. (В их творчестве можно встретить все виды стихов — от древних до современных: раек, рифмованную прозу, силлабический

и силлабо-тонический стих; в XX в. в полемике часовенные предпочитали силлабическое стихосложение.) И. Н. активно использовал эту традицию для пропаганды своих богословских сочинений, наполнив их образами и символами, источником к-рых стали не только евангельские тексты и творения отцов Церкви, но и окружающая природа и опыт совр. земледельца: «Стихов сложение — / к притчам введение./ Естыли не плодит жито земля / или нет влаги, засыхает она./ Или изродится — не будет жито расти./ мы и думаем, нельзя ли посеять стихи». Под землей в соответствии с новозаветной традицией автор подразумевает человеческие сердца; изменить неплодородную землю (сердца часовенных) И. Н. надеялся с помощью стихотворного вразумления, сравнивая его воздействие с эффектом правильного севооборота: «У стихов корень глубоко, как осолодка степная, сладкий и на сухих местах не засыхает./ Этот корень засуха не берет, потому что он глубоко в землю идет. / Притом стихи и клеверу подобны, / удобряют землю и более делают плодородну./ Пусть земля изродится или засохнет, как песок,/ никакое жито не растет./ Допустим, хотя и нет от стихов добра./ по тем не менее от их размягчается земля./ А когда земля плодородность поимет,/ тогда можно будет и жито посеять».

Размышления сибирского крестьянина-старообрядца о способах постижения Божественных тайн и о методах толкования священных текстов свидетельствуют о существовании в старообрядчестве во 2-й пол. XX в. живого «народного богословия», для которого характерны укорененность в средневековом христианском наследии, патриархальное общественное сознание, стремление актуализировать используемый понятийный аппарат с помощью заимствований из современных общественных наук.

Арх.: Ип-т истории СО РАН, арх. собр. № 2/90, 1/03-г — 14/03-г.

Лит.: Зольникова Н. Д. Эсхатология енисейского старовера-книжника часовенного согласия Исая Назаровича: (1970-е гг.) // Уральский сб. Екатеринбург, 1998. Вып. 2. С. 73–81; она же. Шурнишенское богословие // Уральский сб.: История, культура, религия. Екатеринбург, 2003. Вып. 5. С. 273–280; Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 395–415.

Н. Д. Зольникова

**ИСАЙЛОВИЧ** [серб. Исајловић], фамилия 3 серб. иконописцев 2-й пол. XVIII–XIX в.

**Ефрем** [серб. Јефрем] (2-я пол. XVIII в.) написал часть икон для иконостаса ц. во имя вмч. Пантелсимона мюн-ря Старо-Хопово (1793–1800; многие из них погибли во время второй мировой войны) и неск. праздничных икон малого формата для иконостаса ц. свт. Николая Чудотворца в с. Неготин (1778).

**Йован Старший** [серб. Јован Старији] (ок. 1740, Ириг, обл. Срем — 1807, Даль, Славония) учился иконописанию в г. Сремски-Карловци, возможно у иконописца укр. происхождения Василия Ромаповича. В 1784–1789 гг. был ревизором церковного настоятельства в с. Даль. Вместе с другими мастерами написал иконы для иконостасов более 10 церквей, в основном в областях Славония и Бачка, в т. ч. для храмов вмч. Георгия Победоносца в г. Сомбор (1771–1772; неск. отреставрированных икон из этого иконостаса участвовало в выставке «Ремесло реставрации», Галерея Матицы Сербской в г. Нови-Сад, 23 нояб.— 7 дек. 2010); в честь Вознесения Господня в с. Чуруг близ Нови-Сада (ок. 1775); св. Николая Чудотворца в с. Теня (ок. 1777); вмч. Георгия Победоносца в с. Бобота близ г. Вуковар (1778–1779); арх. Михаила в г. Сента (ок. 1782, частично разрушен во время восстания 1848 г., в 1975 были обнаружены 2 иконы и 2 фрески работы мастера из этого храма); в честь перенесения мощей свт. Николая Чудотворца в с. Биело-Брдо (ок. 1783); св. Иоанна Златоуста в с. Силбаш близ г. Нови-Сад (1783–1784); во имя св. Иоанна Предтечи в с. Деспотово близ г. Врбас (ок. 1794). Не сохранились иконостасы, выполненные Й. С. вместе с мастером Григорием Ездимировичем (ок. 1796), в ц. арх. Михаила в с. Чепин (храм разрушен в 1992), иконостас (ок. 1805) в ц. арх. Гавриила в с. Эрдут (храм разрушен в годы второй мировой войны, в наст. время восстановлен). Два иконостаса (1775–1777 и ок. 1794) работы Й. С. были перенесены из старых церквей в новые, построенные на тех же местах — в ц. в честь Сошествия Св. Духа в с. Маркушица близ г. Вуковар и в ц. во имя арх. Михаила в с. Дероне близ г. Бач. Неск. икон Й. С. находится в составном иконостасе ц. свт. Николая Чудотворца в с. Самош (перенесены из

церкви в Румынии), также сохранились отдельные, написанные Й. С. иконы. Стиль работ можно охарактеризовать как переходный от позднего барокко к классицизму.

**Йован Младший** [серб. Јован Млађи] (23.10.1803, Даль — 1885, Стапар, близ г. Сомбор), внук Йована Старшего. Художественное образование получил в Вене, работал в Сербии, был художником при дворе патриарха Сербского *Самуила (Маширевича)* (1864–1870). Расписал неск. храмов: в честь перенесения мощей свт. Николая Чудотворца в с. Биело-Брдо (1850–1854), в честь перенесения мощей свт. Николая Чудотворца в г. Вуковар (ок. 1854; был сожжен во время гражданской войны в 1991–1992), арх. Гавриила в с. Велико-Градиште (ок. 1856, вместе с Димитрием Посниковичем). Написал иконы для иконостасов церквей во имя вмч. Георгия Победоносца в с. Горни-Товарник (1853), в честь Введения во храм Пресв. Богородицы в г. Врбас (1862), монастыря Нимник, монастыря Туман (не сохр.). Писал портреты священнослужителей (напр., католич. еп. Сирмии Йосипа Юрая Штросмайера, прот. Матии Ненадовича) и светских лиц (напр., серб. писателя Йоакима Вуича) и групповые картины, из которых особо известны «Сербы вокруг гуслара» и «Кн. Милан II на смертном одре» (1839, Белград, Народный музей).

Лит.: *Коларућ М.* Јован Исајловић, молер, и литографије уставобранитеља // ЛетМС. 1952. Год. 128. Књ. 370. Бр. 1/2. С. 81–87; *Симић Н.* Круписање Богородице: Непозната икона Јована Исајловића старијег. Београд, 1958; *Михић О.* Композиција «Срби око гуслара» у Галерији Матице српске // Грађа за проучавање споменика културе Војводине. Нови Сад, 1959. Књ. 3. С. 153–156; *она же.* Слика Јован Исајловић Старији // ЗЛУ. 1971. Бр. 7. С. 105–118; *она же.* Слика Јован Исајловић-млађи. Нови Сад, 1981; *она же.* Српско сликарство XVIII.–XX. в.: Одабране студије. Нови Сад, 2005. С. 115–135, 250–276; *Бодић В.* Јован Исајловић млађи: «Кнез Милан Обреновић II на одру». Нови Сад, 1984; *Макуљевић Н.* Црква Св. Архангела Гаврила у Великом Градишту. Велико Градиште, 2006; *Тишић М.* Слика Јован Исајловић Старији у Силбашу // ЗЛУ. 2008. Бр. 36. С. 105–123.

**ИСАЧЕНКО** Александр Васильевич (8.12.1910, С.-Петербург — 19.03.1978, Клагенфурт, Австрия), славист. И. род. в семье адвоката. Его дед В. Л. Исаченко — правовед, автор многочисленных работ по юриспруденции — был товарищем обер-прокурора Сената. Дядя И. — Б. Л. Иса-

ченко (1871–1948) — микробиолог, академик АН СССР и АН УССР.

После Октябрьской революции 1917 г. семья И. покинула Россию и в 1920 г. поселилась в австрийском г. Клагенфурте. Окончив гимназию, И. в 1929 г. поступил в Венский ун-т, где изучал славистику, германистику, историю Вост. Европы, индоевроп. языки (санскрит, пали). Учителем И. был филолог и мыслитель Н. С. Трубецкой, на дочери к-рого И. впоследствии женился. По окончании ун-та И. в 1933–1935 гг. находился в Париже, стажуясь у французских славистов А. Мейе, А. *Вайана*, А. *Мазона*, и год в Праге. По возвращении в Вену он преподавал рус. язык на философском фак-те Венского ун-та. В 1939 г. И. защитил в Любляне (Словения) докторскую диссертацию, в 1941–1955 гг. работал в Братиславе, стал профессором и заведующим кафедрой русского языка и литературы философского факультета университета им. Я. А. Коменского. С 1955 г. заведовал кафедрой славянских языков философского факультета университета в Оломоуце. В 1960 г. АН ГДР пригласила И. в Берлин, где он организовал и возглавил Центр по изучению структурной грамматики. С 1965 г. И. работал заместителем директора академического Ин-та языков и лит-ры в Праге. В знак протеста против ввода войск стран Варшавского договора в Чехословакию в 1968 г. И., находившийся в Австрии, отказался вернуться в Прагу и, приняв приглашение Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе, возглавил кафедру славянской филологии. В 1971 г. И. вернулся в Клагенфурт и до конца жизни работал заведующим кафедрой общего и прикладного языкознания и славистики и проректором ун-та. В странах советского блока на его имя был наложен запрет, работы И. были недоступны советским ученым, газ. «Правда» предостерегала против попыток ссылаться на его труды. В 1974 г. ученый основал журнал по рус. языкознанию «Russian Linguistics» — один из наиболее авторитетных в своей области. Признанием научных заслуг И. стало избрание его членом-корреспондентом АН ГДР (1964), Чехословацкой (1968) и Австрийской (1973) академий наук.

Научное наследие И. насчитывает свыше 300 работ, посвященных

изучению преимущественно русско-го и др. слав. языков (ученый владел 19 языками). В круг вопросов, затрагиваемых в его работах, входят фонетика и фонология, лексикология и лексикография, морфология, синтаксис, семантика, диалектология, история языка.

По своим взглядам И. принадлежал ко 2-му поколению структуралистов Пражской лингвистической школы. Исследователь впервые успешно применил структуральный метод в диалектологии — при изучении словен. диалектов Каринтии (*Les parlers slovènes du Podjunje en Carinthie* // RES. 1935. Т. 15. P. 53–63; 1936. Т. 16. P. 38–55; *Bericht über kärntner-slovenische Dialektaufnahmen* // *Anzeigen der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Kl.* 1938. Bd. 75. S. 114–118; *Narečje vasi Sele na Rožu* // *Razprave Znanstvenega Društva Ljubljani. Ljubljana*, 1939. Т. 16. S. 7–13). Идеи пражских структуралистов И. развивал в исследованиях фонетики и фонологии. Он создал фонологическую типологию слав. языков, разделивших на консонантические и вокалические (*Versuch einer Typologie der slavischen Sprachen* // *Linguistica Slovaca*. Brat., 1939/1940. Т. 1/2. S. 64–76; *Опыт типологического анализа славянских языков* // *Новое в лингвистике*. М., 1963. Вып. 3. С. 106–121). И. является автором широко распространенной классификации языков в зависимости от того, используют ли они для выражения притяжательности глагол «иметь» или глагол «быть» (*On 'Have' and 'Be' Languages: (A Typological Sketch)* // *Slavic Forum: Essays in Linguistics and Literature* / Ed. M. Flier. The Hague, 1974. P. 43–77). К важным достижениям И. в области лексикографии и лексикологии относится создание словацко-русского и русско-словацкого словарей «*Slovensko-ruský prekladový slovník*» (Brat., 1950–1957. 2 т.), «*Príručný slovník rusko-slovenský*» (Brat., 1952). Обобщением словарных исследований И. стали работы по теории словаря, в частности ст. «К вопросу о структурной типологии словарного состава славянских литературных языков» (*Slavia. Praha*, 1958. Roč. 26. Seš. 3. S. 334–352), и его участие в комиссии Международного комитета славистов по лингвистической терминологии, председателем к-рой он состоял до 1970 г.

И. был одним из пионеров сопоставительной лингвистики, автором соч. «Грамматический строй русского языка в сопоставлении со словацким: Морфология» (Brat., 1954–1960. 2 т. М., 2003<sup>9</sup>) и сопоставительной русско-немецкой грамматики «*Die russische Sprache der Gegenwart*» (Т. 1: *Formenlehre*. Halle (Saale), 1962. Münch., 1995<sup>1</sup>). В этих фундаментальных работах и в ряде статей И. последовательно проводил принципы бинарности и привативности грамматических оппозиций, представляя морфологические категории в виде пар неравноправных элементов, один из к-рых выражает определенный признак, а другой оставляет этот признак невыраженным. И. внес заметный вклад в исследование глагольных категорий: он разработал теорию предикативов, предложил новое толкование системы глагольного времени, ввел термин «совершаемость» (в соответствии с нем. Aktionsart) для описания особенностей приставочного словообразования рус. глагола. Созданная И. классификация способов глагольного действия широко используется как в славистике, так и по отношению к неслав. языкам.

Начиная с 60-х гг. И. занимался проблемами генеративной грамматики. Его 1-й работой в этом направлении была ст. «Трансформационный анализ кратких и полных прилагательных» (*Исследования по структурной типологии*. М., 1963. С. 67–93). В сотрудничестве с Д. Вортом и др. славистами в Лос-Анджелесе И. выработал вариант генеративного описания, позволивший пересмотреть традиц. взгляды на рус. словообразование, увидеть в нем строго организованную систему и выявить ее внутренние закономерности (*Morpheme Classes, Deep Structure and Russian Indeclinables* // *Intern. J. of Slavic Linguistics and Poetics*. 1969. Vol. 12. P. 48–72; *Роль усечения в русском словообразовании* // *Ibid.* 1972. Vol. 15. P. 95–111, др.).

В обширном научном наследии ученого особое место занимают труды по истории слав. языков, в особенности русского и церковнославянского. Интерес к истории языка проявился у И. уже в начале его научной деятельности. В первых статьях о чередованиях согласных в рус. именном склонении (*Der grammatische Wechsel k/c, g/z im Russischen* // *Slavia*. 1935. Roč. 14. S. 43–44),

о слав. носовых звуках (*À propos des voyelles nasales* // *Bull. de la Société de linguistique de Paris*. 1937. Т. 38. P. 267–279), об изменениях в глагольных формах (*Потеря глагольных форм в русском языке* // *Opera selecta*. 1976. S. 56–63) и в других. И. применял структуралистские методы анализа, использовал достижения фонологии и типологии.

Трудами в т. ч. И. были выявлены и исследованы древнейшие переводы на слав. язык старонем. христ. текстов VIII — нач. IX в., осуществленные баварскими миссионерами, к-рые проповедовали христианство среди карпатских (в Каринтии, Паннонии) и альпийских славян до начала деятельности равноапостольных *Кирилла (Константина)* и *Методия* (*Die althochdeutschen Beichten und ihre slavische Übersetzung* // *ZSP*. 1942. Bd. 18. S. 283–309; *Nacht-rägliche Bemerkungen zur Frage der ältesten deutsch-slavischen literarischen Beziehungen* // *Ibid.* 1947. Bd. 19. S. 303–311). В переводах со старонемецкого представлены предназначенные для мирян христ. тексты: «Оглашение», «Верую», «Отче наш», молитва Богородице, записи вопросов, которые священник задавал на исповеди, и др. Один из таких переводов сохранился в составе глаголического *Синайского Евхология* (XI в.), другие же, представляющие собой записи слав. слов латиницей, известны по *Фрейзингенским отрывкам* (части 1 и 3) (2-я пол. X в.). И. установил различия в переводческой технике между Синайским Евхологием и Фрейзингенскими отрывками (части 1 и 3) и доказал, что эти тексты являются 2 независимыми друг от друга редакциями переводов.

Проведенное И. исследование Фрейзингенских отрывков (*Jazyk a rývod Frizinských pamiatok*. Brat., 1943) показало, что если 1-я и 3-я части памятника имеют старонем. оригиналы, то у 2-й ч. — проповеди — такой оригинал отсутствует, и она по лексике, грамматике и стилю во многом близка к памятникам кирилло-методиевского круга. Ученый предположил, что 2-я ч. не является переводом со старонемецкого и могла быть переписана с первоначального слав. глаголического текста. И. пришел к заключению о наличии 2 языковых слоев во Фрейзингенских отрывках, которые соответствуют 2 периодам христиана-

низации моравских и альпийских славян — докирилло-мефодиевскому и кирилло-мефодиевскому. Древнейшие слав. переводы докирилло-мефодиевского периода со старонемецкого («Символ веры», «Отче наш» и др.) также проанализированы в монографии И. «Začiatky vzdelanosti vo Veľ'komoravskej ríši» (Turčiansky Sv. Martin, 1948). И., в частности, установил, что святые Кирилл и Мефодий использовали в работе переводной западнослав. текст молитвы «Отче наш», сохранив его лексические и синтаксические особенности.

Исследование И. «К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских славян» (Вопросы славянского языкознания. М., 1963. Вып. 7. С. 43–72) затрагивает проблемы предистории старослав. языка. И. указывал, что ирландцы первыми из европейцев использовали народный язык в богослужении. По мнению исследователя, первые христ. тексты были переведены с латыни на слав. язык ирл. миссионерами в VIII — нач. IX в., за 60 лет до моравской миссии равноапостольных Кирилла и Мефодия. Эти тексты были предназначены для первоначальной катехизации населения и не использовались в богослужении, совершавшемся на латыни. Богослужение на слав. языке в Вел. Моравии и Паннонии начало совершаться в результате 2-го этапа христианизации славян, связанного с деятельностью равноапостольных Кирилла и Мефодия. Гипотезу И. отчасти подтвердили археологические находки вдоль р. Моравы (Микульчице и др.), где было обнаружено 2 слоя сакральных архитектурных памятников, из к-рых младшие являются византийскими, о стилевой принадлежности старших ведется дискуссия, ряд археологов предполагают их шотландско-ирл. происхождение.

И. плодотворно занимался изучением языковых особенностей значительных памятников средневеков. письменности. В ст. «Двойственное число в «Слове о полку Игореве»» (Заметки к «Слову о полку Игореве»). Белград, 1941. Вып. 2. С. 34–48; то же: Opera selecta. 1976. S. 34–48), возражая представителям скептического взгляда на «Слово...», И. показал, что уровень филологической науки в кон. XVIII в. не позволял успешно подделать в тексте формы

двойственного числа (выводы И. получили блестящее подтверждение в совр. исследовании А. А. Зализняка «Слово о полку Игореве: Взгляд лингвиста» (М., 2004)). Под рук. И. был выполнен и издан 1-й перевод «Слова...» на словац. язык: «Slovo o pluku Igorovom, Igora, syna Sviatoslava, vnuka Olěga: Preklad zo starej ruštiny, komentáre a študia... A. V. Isačenu» (Brat., 1947). В работе «Herbersteiniana» (Herbersteiniana I: Sigmund v. Herbersteins Russlandbericht und die russische Sprache des XVI. Jh. // ZfS. 1957. Bd. 2. N. 3. S. 321–346; Herbersteiniana II: Herbersteins Moskowiterbuch und seine Bedeutung für die russische hist. Lexikographie // Ibid. N. 4. S. 493–512) И. рассмотрел языковой материал, представленный в произведении С. фон Герберштейна «Записки о Московии» (Rerum Moscovitarum Commentarii. Basileae, 1551). В указаниях Герберштейна И. нашел подтверждение существования церковнославяно-рус. двуязычия в России в XVI в.

Синтезом синхронических и диахронических исследований И. должна была стать «История русского языка», где ученый предполагал нарисовать картину развития рус. языка от времени распада праслав. единства до XX в. И. подверг критике сложившуюся в рус. языкознании традицию разграничения 2 историко-лингвистических дисциплин — исторической грамматики, изучающей развитие живой рус. речи в ее диалектном многообразии, и истории рус. лит. языка, объектом к-рой является нормализованный язык. И. утверждал необходимость создания обобщающего исследования, к-рое всесторонне осветит историю рус. языка. Ученый предложил собственную периодизацию, выделив 3 основных этапа развития рус. языка: общевосточнославянский (до кон. XIV в.), среднерусский (XV–XVII вв.) и новорусский (с XVIII в.). И. призывал отказаться от термина «древнерусский», которым традиционно обозначался период XI–XVII вв. «Geschichte der russischen Sprache» (История русского языка) (Hdlb., 1980–1983. 2 t.) должна была выйти в 2 томах. 1-й том был подготовлен автором; из 2-го тома написаны главы 13–17, глава 18 — о языке XVIII в. — осталась неоконченной. Оба тома были изданы после смерти И.

Результаты работы И. над обобщающей историей рус. языка были также представлены в его статьях 60–70-х гг. XX в., посвященных как общеметодологической проблематике, так и отдельным языковым явлениям. Эти статьи во многом полемически заострены. И. настаивал на необходимости пересмотреть сложившиеся взгляды на характер взаимного влияния русского и церковнослав. языков в разные эпохи, на историю рус. языка, ее периодизацию, методы ее исследования (Какова специфика литературного двуязычия в истории славянских народов? // ВЯ. 1958. № 3. С. 42–45; К вопросу о периодизации истории русского языка // Вопросы теории и истории языка: Сб. в честь проф. Б. А. Ларина. Л., 1963. С. 149–158; Два пособия по исторической грамматике русского языка // ВЯ. 1965. № 4. С. 129–130; Mythen und Tatsachen über die Entstehung der russischen Literatursprache. W., 1975).

Согласно И., рус. лит. язык появился в кон. XVIII — нач. XIX в., до этого времени в качестве письменного языка функционировал церковнославянский. Церковнослав. языку ученый отказывал в статусе литературного, считая, что термин «литературный язык» не может быть применен ни к одному из типов письменного языка в России до XVIII в. Языковую ситуацию в России в XI–XVII вв. И. определял как ситуацию двуязычия или диглоссии (эти термины в его работах употребляются как синонимы), т. е. сосуществования 2 языков — русского (разговорного) и церковнославянского (письменного). В петровское время двуязычие было прервано, и со 2-й пол. XVIII в. на основе синтеза русской разговорной и церковнославянской книжной традиций в дворянской среде по моделям франц. языка формировалась норма рус. лит. языка (Vorgeschichte und Entstehung der modernen russischen Literatursprache // ZSP. 1974. Bd. 37. N 2. S. 235–274).

Возможный вариант развития рус. языка И. описал в ст. «Если бы в кон. XV в. Новгород одержал победу над Москвой», открывшей принципиально новое направление в историко-лингвистических исследованиях, которое может быть названо альтернативной историей или кондициональной лингвистикой (Wiener slavistisches Jahrbuch. 1973. Bd. 18. S. 48–55). И. пришел к выводу, что

в случае победы Новгорода над Москвой церковнослав. язык был бы вытеснен из рус. культуры, процесс становления лит. языка на основе живой речи начался бы не в XVIII, а в XVI в. (В данной статье автор, следуя во многом за представлениями XIX в., не учитывает историческую ситуацию. Новгород в отличие от Москвы не стремился к общерус. гегемонии, но старался сохранить свои позиции при возможной смене сюзеренитета с московского на польско-литовский. Поражение Москвы в войне с Новгородом могло привести в языковом плане к 2 возможным результатам, не совпадающим с гипотезой И.: 1) к оформлению 3 вариантов восточнослав. извода церковнослав. языка — великорусского на территории Великого княжества Московского и к юго-востоку от него, новгородско-псковского и западнорусского; 2) к объединению новгородского варианта с западнорусским при резком сокращении территории формирования великорус. извода.)

И. решил ряд конкретных проблем истории языка. В статьях «East Slavic Morphophonemics and the Treatment of the Jers in Russian: A Revision of Havlík's Law» (Intern. J. of Slavic Linguistics and Poetics. 1970. Vol. 13. P. 73–124) и «Secondary «Vocalization» of the Jers» (Russian Linguistics. 1979. Vol. 4. N 2. P. 169–174) он подверг пересмотру существующие теории падения редуцированных гласных и сформулировал новые закономерности, учитывающие не только фонемный (как это было ранее), но и морфемный уровень языка. Работы И. в области словообразования (Russian Derivations in -l- and -tel- // Intern. J. of Slavic Linguistics and Poetics. 1973. Vol. 16. P. 59–95; Morphonologische Motivierung phonologischer Merkmale: Zur Morphonologie der sog. Feminine i-Stämme im Russischen // Phonologica, 1972: Akten der 2 Intern. Phonologic-Tagung, Wien, 5.–8. Sept. 1972 / Hrg. W. U. Dressler, F. V. Mareš e. a. Münch.; Salzburg, 1975. S. 335–352) вскрыли глубокую связь языковой синхронии и диахронии.

С развитием идей, содержащихся в исследованиях И., сопряжены многие достижения совр. науки об истории языка.

Библиогр.: Studia linguistica Alexandro Vasili filio Issatschenko a collegis amicisque oblata. Lisse, 1978. P. XI–XXV.

Ост. тр.: Opera selecta: Russische Gegenwartsprache; Russische Sprachgeschichte; Probleme der Slavischen Sprachwissenschaft. Münch., 1976.

Лит.: Дюрович Л. А. В. Исаченко // Russian Linguistics. 1979. Vol. 3. N 2. P. 117–127; Златанова Р. Исаченко // КМЕ. Т. 2. С. 126–129; Флоря Б. Н. Сказание о начале славянской письменности. СПб., 2000<sup>2</sup>. С. 48–63.

Е. А. Кузьмина

**ИСИДА**, древнеегип. богиня, одна из центральных фигур пантеона. Входила в состав гелиопольской Эннеады — Девятки главных богов. Этимология имени И. неясна. Согласно наиболее распространенной гипотезе, предложенной нем. египтологом К. Зете, имя И. истолковывается так же, как иероглиф, — «место» или «троп», персонификацией которого является богиня. Однако против этой гипотезы свидетельствует тот факт, что связь И. с тронном почти не отражена в текстах.

И. — героиня неск. мифов, главный из них, осирический мир, сохранился в основном благодаря греч. авторам *Плутарху* и Диодору Сицилийскому. Согласно мифической генеалогии, И. была дочерью *Нут* (богини неба) и *Геба* (бога земли), сестрой *Осириса*, *Сета* и *Нефтиды*. Став супругой своего брата *Осириса*, она на короткий срок возродила мужа к жизни, после того как *Сет*, претендовавший на власть над Египтом, где царствовал *Осирис*, обманул и убил брата и разбросал его останки по всей стране. И. собрала их и магическим образом воссоединила, а затем зачала от *Осириса* сына *Юра*, к-рому было суждено победить *Сета*, отомстить за отца и принять власть над Египтом. И. вырастила *Гору* втайне от *Сета* в болотах дельты *Нила* и помогла ему победить на суде богов, решавших, кто будет править Египтом — брат или сын *Осириса*. *Плутарх* в основном воспроизводит событийную канву мифа, а *Диодор Сицилийский* делает акцент на культуртрегерских функциях И. и *Осириса*, сообщая, что И. нашла зерна пшеницы и ячменя, а *Осирис* придумал способ их обработки. Согласно *Диодору*, И. также учредила культ *Осириса* во всех егип. номах: она изготовила антропоморфные изваяния *Осириса* для каждой найденной части его тела и втайне сообщала жрецам каждого нома, что именно у них она погребает супруга. Так традиция объясняла существование культовых центров *Осириса* (*Осирейонов*) в разных номах.

В егип. источниках связанное изложение мифа об *Осирисе* отсутствует, содержатся лишь обрывочные сведения о различных обстоятельствах, сопровождавших гибель *Осириса*, о поисках И. и ее роли в борьбе между *Гором* и *Сетом*. Из надписей на магических стелах известно, что после гибели *Осириса* И. и *Нефтида* ткали для него саван в уделе *Сета*. Затем И. в сопровождении 7 волшебных скорпионов тайно отправилась в Н. Египет. Ей отказала в приюте богатая женщина, и богиня остановилась в доме бедной. Один из скорпионов ужалил сына богатой женщины, и та молилась И. о помощи. И. исцелила ее сына, и мать щедро наградила целительницу. Это один из вариантов мифа, лежавшего в основе представлений о магической силе И.

В повести о тяжбе *Гора* и *Сета* (папирус *Честер-Битти I*) сообщается о борьбе *Гора* за престол его отца *Осириса*. И. приняла сторону сына и способствовала тому, чтобы он получил в наследство престол *Осириса*: И. неск. раз обманывает *Сета* и даже заставляет его признать несправедливость собственных притязаний, но на одном из этапов тяжбы дело приобретает неожиданный оборот. В ходе состязания *Гор* и *Сет* превращаются в бегемотов и, стремясь помочь сыну, И. бросает в воду гарпун, но попадает в *Гору*, и тот просит освободить его, ибо он ее сын. Тогда И. бросает гарпун снова и попадает в *Сета*, однако тот тоже молит не убивать его, ибо он ее единородный брат. И. освобождает *Сета*, но за это разъяренный *Гор* отсекает ей голову. Детали этой истории источники излагают по-разному: папирус *Честер-Битти I* утверждает, что И. превратилась в безголовую кремневую статую, а папирус *Салье IV*, в к-ром сохранился эпизод того же мифа, сообщает, что И. получила взамен голову коровы. В дальнейшем, однако, *Гор* вновь обращается к матери за помощью и богиня продолжает действовать, словно с ней ничего не случилось.

Каждому из основных персонажей мифа — *Осирису*, *Гору*, *Сету*, И. и *Нефтиде* — был посвящен один из эпагоменальных дней егип. календаря (егип. год состоял из 12 месяцев по 30 дней, к к-рым в конце года прибавлялись 5 дополнительных дней, т. н. эпагомен). День, посвященный И., был 4-й по счету.

Сюжет об исцелении *Ra*, не относящийся к кругу осирических мифов, сохранился в магических текстах Нового царства (папирус Турин 1993, папирус Честер-Битти XI и др.). С целью узнать тайное имя *Ra*, *I*. сделала из земли и слюны *Ra* ядовитую змею, к-рая укусила солнечно-го бога. Страдающий *Ra* попросил *I*. его исцелить. Богиня потребовала, чтобы *Ra* открыл ей свое тайное имя, и лишь затем его исцелила.

*I*. фигурировала во множестве египетских магических и медицинских текстов. Магическое оживление Осириса и защита Гора упоминаются в них как подтверждение могущества *I*. Она охраняла детей, подобно тому как охраняла собственного сына, и помогала больным победить болезнь, подобно тому как излечила Гора. Считалось, что *I*. спасала при отравлении ядами, боли в животе, ожогах, головной боли, помогала женщинам во время родов. Подтверждение этому содержится, в частности, в папирусе Весткар: в сказке «Фараон Хуфу и чародей» *I*. присутствует при рождении 3 младенцев, к-рым суждено стать фараонами, и дает им имена. Магическая сила *I*. спасала от ночных кошмаров и защищала от крокодилов, скорпионов, Апопа и Сета. Нек-рые магические формулы вкладывались в уста *I*. Так, в конце новоегип. заклинания против укуса скорпиона следует пояснение: «Это Исида говорит это, повторяет это».

*I*. была одним из важнейших персонажей египетского погребального ритуала: в процессе бальзамирования она вместе с Нефтидой оплакивала умершего, отождествлявшегося с Осирисом, и способствовала его оживлению путем воссоединения отдельных частей тела, она выступала в качестве его защитницы, участвовала в ритуалах очищения, помогала ему в загробном странствии. *I*. была одной из центральных фигур в ритуале посвященных Осирису ночных богослужений. Поскольку умерший отождествлялся не только с Осирисом, но и с Гором, *I*. выступала в качестве его матери и кормилицы. Со времен 19-й династии (1306–1197 гг. до Р. X.) ее стали изображать и как кормилицу фараона.

Как богиня-мать и богиня — царственная супруга *I*. в различных егип. текстах отождествляется с др. егип. богинями, которые могли выступать в схожих функциях: Сотис

(звезда Сириус), Иментет (персонафикация Запада), Селкет, Сохмет, Бастет, Хатхор, Мут, Нут, Уаджит. В качестве матери Гора *I*. также становится матерью земного царя. Кроме того, она иногда отождествлялась с уреем и могла выступать в качестве Ока *Ra*. *I*. и Нефтида могли отождествляться с 2 перьями короны.

Первые упоминания *I*. восходят к Раннему царству (1–2-я династии, XXXI–XXVIII вв. до Р. X.): имя *I*. упоминалось в составе личного имени «Сын Исиды». В эпоху Старого царства (3–8-я династии, XXVIII — нач. XXII в. до Р. X.) ее имя ок. 70 раз встречается в Текстах пирамид, но от этого периода не сохранилось ни одного изображения богини. Местом ее рождения Тексты пирамид называют г. Нечеру в 12-м нижнеегип. номе (не найден), со времен Среднего царства (11–12-я династии, кон. XXI — нач. XVII в. до Р. X.) она становится ее культурным центром. Единственное документированное свидетельство культа *I*. в эпоху Старого царства — жреческий титул «жрец Исиды и Хатхор» — зафиксировано в Кусах при 6-й династии (2433–2245 гг. до Р. X.). В эпоху Среднего царства значение *I*. растет: так, в 148-м заклинании Текстов саркофагов она характеризуется как «действенная и значимая более, чем (прочие) боги», у нее появляется эпитет «Владычица неба». Рост почитания *I*. по всему Египту наблюдался в период Рамессидов (19–20-я династии, 1306 — ок. 1075 г. до Р. X.): это время строительства и расширения мн. храмов и святилищ, учреждения новых культов *I*. Популярность *I*. возрастает в I тыс. до Р. X.: увеличивается число личных имен, дававшихся в честь *I*., изображений *I*. с младенцем Гором у груди, упоминаний *I*. в магических текстах. В магических ритуалах использовались статуэтки *I*., к-рые сохранились в большом количестве. Первое скульптурное изображение *I*., кормящей грудью младенца Гора, дошло от эпохи Среднего царства (бронзовая статуэтка Verlin 14078). В Поздний период подобные скульптурные изображения *I*. приобрели большее распространение.

Чаще всего *I*. изображалась в образе женщины со знаком трона на голове. В антропоморфном облике она выступала как супруга Осириса и мать Гора, но в ряде проч. функций приобретала зооморфные черты: в качестве плакальщиц *I*. и ее

сестра Нефтида часто изображались в виде птиц (с криком к-рых ассоциировались ритуальные причитания по умершему), известно также отождествление *I*. со змеей, а в позднее время ее иногда изображали в виде скорпиона (в связи с ее ролью в магических текстах, оберегающих от ядовитых укусов), самки бегемота и даже дерева.

Атрибутами *I*. были скипетр-уас, а также папирусовидный скипетр и знак жизни «анх». Со времен Нового царства (1539–1077 гг. до Р. X.) *I*. изображали с рогами коровы, между к-рыми вписан солнечный диск — этот головной убор был заимствован у богини неба, супруги Гора Хатхор. От нее же к *I*. перешел древнеегип. муз. инструмент систр, к-рый в эпоху эллинизма стал популярным атрибутом *I*. во всем Средиземноморье. Богатый изобразительный материал для изучения иконографии *I*. содержится в святилище *I*. в храме Сети I (1304–1290 гг. до Р. X.) в Абидосе, где богиня представлена в различных головных уборах и одеяниях. Сохранились остатки нескольких храмов *I*. фараоновского и птолемеевского времени. Известны остатки храма *I*. на о-ве Бухен, сооруженного Яхмосом I. Действующий с Нового царства храм *I*., владычицы пирамид, стал центром религ. жизни в Гизе в I тыс. до Р. X. Строительство храма *I*. в Бебит-эль-Хагаре в Дельте было начато Нектанебом I и Нектанебом II (30-я династия, 380–343 гг. до Р. X.) и продолжено при Птолемеях. Сохранился птолемеевский храм *I*. на о-ве Филе (к югу от Асуана), строительство к-рого было начато в период правления Птолемея II и закончено в рим. время. На стенах храма сохранились сакральные тексты, посвященные *I*. Культ *I*. на о-ве Филе сохранялся до 50-х гг. VI в. по Р. X., затем был запрещен по распоряжению Юстиниана I.

Распространение культа *I*. в Вост. Средиземноморье (в Палестине, на островах Эгейского м. и в материковой Греции) началось в доэллинистический период. Первые свидетельства культа *I*. в Аттике относятся ко 2-й пол. IV в. до Р. X. Еще до завоевания Египта Александром Великим египтяне, жившие в афинском порту — Пирее, построили храм *I*. (упом. в декрете 333 г. до Р. X.). В эллинистический период *I*. стала центральной богиней егип. пантеона,

ее культ распространился за пределы Египта. Из всех егип. богов наибольшую популярность в эллинистическом и рим. Средиземноморье получили И., Гарпократ (Гор-ребенок), Анубис и Серапис. Серапис фактически занял место Осириса в качестве пары И. Известным центром почитания И. стал Делос, один из крупнейших торговых портов Эгейского м. В III–II вв. до Р. Х. егип. божества имели почитателей не только на островах Эгейского м. и в портовых городах, но и в глубине материковой Греции и М. Азии.

В период эллинизма культ И. претерпел значительную трансформацию. Она становится вселенской богиней, покровительницей жен. начала, символом супружеской верности и семейных добродетелей. Кроме того, ее считали владычицей судьбы. Меняется ее иконография. Наряду с фронтальными изображениями И. в облегающем платье и с егип. символами в руках появляются изображения в греч. хитоне, гиматии, с пышной прической. И. продолжают изображать матерью, кормящей грудью младенца Гарпократа, но по сравнению с эпохой фараонов в более свободной манере.

Представления об И. в эпоху Птолемея отчасти известны благодаря т. н. архиву Гора — открытому в 1965 г. в Саккаре собранию демотических остраконов егип. писца и жреца Гора, современника Птолемея VI Филометра. Среди текстов архива сохранились молитвы к И., записи снов, в к-рых жрец видел И. От эллинистического периода сохранилось 6 греч. ареталогий И., их корни, по мнению нек-рых исследователей, уходят в егип. демотическую традицию. Одна из ареталогий сохранилась в изложении Диодора Сицилийского (Историческая библиотека. I 27). По словам Диодора, она была переведена с егип. оригинала. В ареталогиях И. представлена не только как защитница царя, но и как покровительница всего человеческого рода. В эллинистических гимнах И. — учредительница законов, ремесел, создательница плодов земледелия, космическая богиня и избавительница от земных невзгод. В ряде греч. городов рабы при освобождении посвящались И. и Серапису. Роль И. как покровительницы вольноотпущенников засвидетельствована и в рим. время. Однако функции, к-рыми И. наделялась в егип.

представлениях о загробной жизни, не нашли отражения в греч. традиции. В птолемеявский период в И. сливаются образы егип. (Рененутеты) и греч. (*Деметры*) покровительниц плодородия. И. также сближается с *Афродитой* — покровительницей жен. начала, с Тюхе — богиней судьбы, с Немесидой, *Артемидой* и *Гекатой*. В гимнах И. мн. греч. и вост. жен. божества объявляются эпikleзами И. В Оксиринхском папирусе № 1340 перечисление имен и свойств, к-рыми наделялась И. в Египте и за его пределами, занимает 119 строк. Исключительное положение И. среди др. божеств подчеркивалось эпитетом «единственная», а ассимиляция др. богинь — эпитетами «многоименная» и «неисчислимая именами». В позднеантичной традиции миф об И. и Осирисе неоднократно подвергался ренитерпретации. В нек-рых версиях И. отправляется на поиск своего сына Гарпократа, а не Осириса.

Культ И. быстро проник и в зап. часть эллинистического мира, он установился на Сицилии, Сардинии и в Италии. В кон. II в. до Р. Х. в Помпеях построили храм И. В 1-й четв. I в. до Р. Х. культ И. был уже развит в портовых городах (Путсолы, Помпеи и Остия), в Риме же существовала коллегия жрецов-настофоров, почитавших егип. богов. Развитию егип. культов в Риме способствовали связи с Делосом. В 43 г. до Р. Х. Второй Триумвират одобрил строительство храма И. в Риме, но в 28 и 21 гг. до Р. Х. имп. *Август Октавиан* пытался запретить в Риме ее культ, в 19 г. по Р. Х. имп. *Тибериус* распорядился изгнать из Рима иудеев и почитателей И. Конеч гонения положил объявление культа И. государственным (лат. *sacrum publicum*) в конце правления *Калигулы* или в начале правления *Клавдия*.

Одной из форм отправления культа И. были мистерии, восходящие, по мнению нек-рых совр. исследователей, скорее к греческой, нежели к егип. культовой традиции. Античные авторы сравнивают мистерии И. с дионисийскими и элевсинскими таинствами. По сообщениям рим. авторов, таинства И. имели эротический характер (*Овидий*. Наука любви. I 77). Сведения о культе И. в Риме, о подготовительных и завершающих ритуалах мистерий И. приводятся Апулеем в 11-й кн. «Метаморфоз». Согласно Апулею, И. отождествля-

лась с пессинунтской матерью богов, *Минервой*, *Венерой*, *Дианой*, Прозерпиной, *Церерой*, Беллоной, Гекатой и Немесидой. Культ И. был распространен по всей Римской империи, многочисленные свидетельства почитания И. дошли из Италии и большинства рим. провинций. Существует т. зр., что культ И. распространялся в провинциях в основном благодаря рим. легионерам и купцам. Миф об И. и Осирисе нашел отражение и в греч. герметической лит-ре. Влияние эллинизированного культа И. проследживается в гностических текстах.

Лит.: Münster M. Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches. B., 1968; Witt R. E. Isis in the Graeco-Roman World. Ithaca: N. Y., 1971; Платарх. Об Исиде и Осирисе / Пер.: Н. Н. Трухина // ВДИ. 1977. № 3. С. 253–265; 1977. № 4. С. 229–249; Bergman J. Isis // LexÄgypt. 1980. Bd. 3. Sp. 186–203; Romano J. F. A Statuette of a Royal Mother and Child in the Brooklyn Museum // Mitteilungen des Deutschen archäol. Instituts. Abt. Kairo. 1992. Bd. 48. S. 131–143; Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. Кн. I. 11–27, 43. 5–6, 44. 1, 85. 4–5, 87. 7 / Пер.: О. А. Васильевой // Древний Восток и античный мир: Тр. каф. истории древнего мира исторического фак-та МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 2000. Вып. 3. С. 106–123; Doussa T. M. Imagining Isis: on Some Continuities and Discontinuities in the Image of Isis in Greek Isis Hymns and Demotic Texts // Acts of the 7<sup>th</sup> Intern. Conf. of Demotic Studies, Copenhagen, 23–27 August 1999. Copenhagen, 2002. P. 149–184; Quack J. F. «Ich bin Isis, die Herrin der beiden Länder»: Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie // Egypt: Temple of the Whole World: Studies in Honour of Jan Assmann / Ed. S. Meyer. Leiden, 2003. P. 319–365; Берлев О. Д., Ходжаев С. И. Скульптура древнего Египта в собрании Гос. музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина: Кат. М., 2004. С. 325–360; Васильева О. А. «Потерянный ребенок» Исиды: к проблеме интерпретации мифа об Исиде и Осирисе в позднеантичной традиции // ВДИ. 2009. № 1. С. 150–160; Grieshammer R., Haase M., Takacs S. A. Isis // Brill's New Pauly: Antiquity. Brill, 2010. Brill Online. <http://www.brill.nl/publications/online-resources> [Электр. ресурс].

М. И. Соколова

**ИСИДОР** [Исидор; лат. Isidorus], свт. (пам. зап. 2 янв.), еп. Нитрийский. В Римском Мартирологе (XVI в.), составленном кард. Цезарем Баронием, под 2 янв. помещена память 2 епископов Исидоров: мученика Антиохийского и исповедника в Нитрии в Египте. Под исповедником, возможно, подразумевается епископ М. Гермополя, к-рый упомянут *Палладием*, еп. Еленопольским, в рассказе о прип. *Мелании Римляныни Старшей*, пришедшей на Нитрийскую гору в 372 или 374 г. (*Pallad. Hist. Laus. 10*), и в письме блж. *Иеронима Стридонского* «К Евстохии» о ее матери

Павле, к-рая встретила И. во время своего посещения егип. монахов ок. 384 г. (*Hieron. Ep. ad Eustochium. 108. 14 // PL. 22. Col. 890*). Вероятно, И. был поставлен на кафедру в возрасте 80 лет свт. *Афанасием Великим* ранее 373 г. (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 6*), о нем упоминает еп. *Аммон* в послании к Феофилу, еп. Александрийскому (СРГ, N 2378); т. о., И. жил в кон. III – кон. IV в.  
Ист.: ActaSS. Ian. T. 1. P. 83–84; MartHieron. P. 22; MartRom. P. 4.  
Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 640; Т. 2. С. 2; *Sauget J.-M. Isidoro // BiblSS. Vol. 7. Col. 968; Isidore // DHGE. T. 26. Col. 197.*

**ИСИДОР**, прп. (пам. во 2-ю Неделю Великого поста – в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов, 28 авг. – в Соборе Киево-Печерских преподобных отцов, в Дальних пещерах почивающих), затворник, Киево-Печерский. Время жизни неизвестно. Захоронение «благословенного затворника Исидора» указывается на планах Дальних (Феодосиевых) пещер в «Тератургиме» *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638. Л. 15, 16). В 1-й пол. XIX в. (возможно, и в более раннее время) мощи И. в пещерах *Киево-Печерской лавры* были неизвестны (см.: Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847; Дива пещер лаврских. К., 1997. С. 70, 137). Еп. *Модест (Стрельбицкий)* высказал предположение, что «при нашествиях неприятельских, бывших с 1638 до 1688 г., мощи... где-нибудь скрыты были, но потом не отысканы» (*Модест (Стрельбицкий)*. 1862. С. X). И. указан как затворник среди Киевских святых в рукописи «Описание о российских святых» (сочинение известно в списках XVIII–XIX вв.), принадлежавшей П. И. *Савваитову (Барсуков)*. Источники агиографии. С. П).

Лит.: *Модест (Стрельбицкий)*, илум. Краткие сказания о жизни и подвигах св. отцов Дальних пещер Киево-Печерской лавры. К., 1862. С. IX–X, 79; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 28; *Минея (МП)*. Май. Ч. 3. С. 365.

Э. П. Р.

**ИСИДОР** [лат. Isidorus], смчч. (пам. зап. 2 янв.), еп. Антиохийский (?). Упоминание об И. как о епископе, пострадавшем в Антиохии, содержится в Римском Мартирологе кард. Цезаря *Барония* (XVI в.). По всей вероятности, данные были заимствованы из Мартиролога *Узуарда*, опиравшегося в свою очередь на сведения Мартиролога блж. *Иеронима Стридонского* (1-я пол. V в.).

В списках Мартиролога блж. Иеронима под этой датой говорится о некоем мученике, чье имя, встречающееся в различных вариантах (Isidroni, Isidori, Esridoni, Siridoni), видимо, возникло в результате искажения имени И.

В списках Антиохийских епископов имя И. отсутствует, так что, вероятно, в Мартирологе оно оказалось по ошибке переписчиков. Согласно предположению болландистов, изначально в Мартирологе блж. Иеронима под 2 янв. содержалась память свт. *Домна I*, еп. Антиохии Сирийской, к-рый, однако, не был мучеником. Возможно, речь идет о епископе др. кафедры, принявшем смерть в Антиохии.

В лат. Мартирологах IX в. (Флора Лионского, Узуарда) имя епископа передавалось как Исидор с добавлением, что он принял мученическую кончину. В Мартирологе П. Галезини (1578) говорится, что И. боролся против ариан и мужественно пролил кровь за Христа.

Ист.: MartRom. P. 7; ActaSS. Ian. T. 1. P. 83–84, 721; MartHieron. Comment. P. 22; MartRom. Comment. P. 3.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 60, 62, 640; *Sauget J.-M. Isidoro // BiblSS. 1966. Vol. 7. Col. 960; Aubert R. Isidore (7) // DHGE. T. 26. Col. 188–189.*

**ИСИДОР** [копт. *исидорос*], мч. Антиохийский (пам. копт. 19 пашонса/башнаса (14 мая) и 7 месоре/мисра (31 июля)). Мученичество И. на саидском диалекте копт. языка сохранилось полностью в рукописи из собрания Коптского музея в Каире (изд.: *Munier. 1918*) и во фрагментах кодекса из собрания Борджа Ватиканской б-ки (изд.: *Lemm. 1913; Till. 1935*). Автор Мученичества называет себя Сотерихом, слугой отца И., и пишет, что сопутствовал святому во время всех описываемых событий. Однако исследователи считают произведение одним из поздних образцов т. н. лит-ры циклов (VIII–IX вв.; см. в ст. *Житийная литература*). Характерными чертами Мученичества являются описание мн. чудес с воскрешением мученика (см.: *Baumeister. 1972*) и легендарное изображение рим. императоров *Диоклетиана* и *Константина I Великого*. Краткое сказание об И., лишенное этих особенностей, содержится в копто-арабском Синаксаре (XIII–XIV вв.).

Согласно Мученичеству, И. род. в Антиохии, был сыном крупного

рим. восначальника (стратилата) *Пантитеона (Панталеона)*, исповедавшего христианство, и его жены *Софии*, имел сестру *Евфимию*. Когда имп. *Диоклетиан* издал эдикт против христиан, *Пантитеон* и *И.* скрылись в горах и жили под рук. отшельника *Самуила*. К ним присоединился и буд. имп. *Константин*, представленный в Мученичестве как родственник *Пантитеона*. Имп. *Диоклетиан* разыскал и вернул *И.* с отцом в Антиохию, уговаривал *Пантитеона* отречься от веры и, получив отказ, велел отрубить ему голову, а *И.* подвергнуть пыткам. Согласно *Синаксарю*, *И.* было 12 лет; согласно Мученичеству, больше, т. к. сказано, что он отрекся от звания стратилата. Мн. язычники, видя мучения *И.*, сопровождавшиеся чудесами, обратились в христианство и претерпели мученическую кончину (в тексте выделено неск. таких групп с указанием дней их казни, однако свидетельства их почитания отсутствуют). Мать и сестра, укреплявшие *И.*, были обезглавлены за городом. Как было предсказано арх. *Михаилом*, *И.* претерпел 5 казней, воскресая после каждой. Затем он был отправлен в Селевкию *Исаврийскую*, где обратился в христианство местного правителя *Андроника*, а на обратном пути спас корабль, попавший в бурю, и заставил говорить статую на о-ве *Родос* (судя по описанию, речь идет о *Колоссе Родосском*, разрушенном в III в. до Р. X.). После 5-летнего заключения в тюрьме *И.* был распят. На следующий день имп. *Диоклетиан* был «свергнут» с трона арх. *Михаилом*, и воцарился *Константин*, к-рому *И.* во сне велел перенести его мощи в К-поль. Однако, согласно Мученичеству, в К-поле, в храме, были положены мощи его родителей и этот храм в честь его матери стал именоваться собором *Св. Софии*. Мощи *И.* и его сестры были помещены в церкви, построенной имп. *Константином* на о-ве *Хиос*, который в Мученичестве назван портом К-поля.

О почитании *И.* в Египте свидетельствует упоминание в папирусе из *Джеме (Фивы)* церкви в его честь (*Lemm. 1913. С. XII*) и в посвященной надписи, обнаруженной при раскопках в *Дейр-эль-Медина*. Имя *И.* фигурирует также в одной из надписей в монастыре прп. *Павла Фивейского (Munier. 1918. P. 99. Not. 3)*.

По мнению издателя Мученичества А. Мюнье и Т. Орланди, И. является одним лицом с мч. *Исидором* Хиосским (пам. 14 мая). Несмотря на различие хронологических, географических и биографических указаний, в копт. Мученичестве сохранены имя и основные «агиографические координаты» этого святого: день памяти и местонахождение мощей. Однако Ж. М. Соже полагал, что этого недостаточно для отождествления 2 одноименных мучеников, а их памяти могли быть отнесены на один день из-за совпадения имен. Р. Обер считал разными святыми не только И. и Исидора Хиосского, но и героя пространного копт. Мученичества и мч. Исидора из копт. Синаксаря. Вероятнее всего, в копт. традиции произошло смешение неизвестного ныне мч. Исидора и одноименного святого, пострадавшего на о-ве Хиос. Ист.: SynAlex. Vol. 4. P. 398; SynAlex (Forget). Vol. 2. [Versio]. P. 128–129, 254; Lemm O., von. Bruchstücke koptischer Märtyrerakten // ИИАН. Сер. 8. 1913. Т. 12. № 1. С. 29–40, 60–66; Munier H. Les Actes du martyre de saint Isidore // BIFAO. 1918. Vol. 14. P. 97–190; Till W., hrsg. Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden. R., 1935. Тl. 1. S. 202–205. (OCA; 102). Лит.: Sauget J.-M. Isidoro di Antiochia // BiblSS. Vol. 7. Col. 959–960; Baumeister T. Martyr Invictus: Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen Koptischen Kirche. Münster, 1972; Orlandi T. Isidorus, Saint // CoptE. Vol. 4. P. 1307–1308; Aubert R. Isidore (2), Isidore (3) // DHGE. T. 26. Col. 185–186.

С. А. Моисеева

**ИСИДОР**, мч. Иерусалимский (пам. визант. 21 окт.) — см. в ст. *Иерусалимские мученики*.

**ИСИДОР**, мч. Римский (пам. 6 июля) — см. в ст. *Лукия дева, мц., и др. мученики Римские*.

**ИСИДОР** [греч. Ἰσίδωρος] († 250 или 251), мч. Хиосский (пам. 14 мая). Сохранилось 2 версии Мученичества И. По мнению исследователей, 1-я написана на Хиосе в 1-й пол. V в. (ВНГ, N 960), 2-я, содержащая сведения о перенесении части мощей И. в К-поль между 457 и 460 гг., — в столице Византийской империи (ВНГ, N 961). К-польская версия имеет 2 более поздние переработки — ВНГ, N 961b и 961c (сокращенная). В XIV в. Николай Пепегомен написал 2 Похвальных слова в честь И. (ВНГ, N 961e, 961f). Был сделан перевод Мученичества И. на лат. язык (ВНЛ, N 4478); краткое Житие составлено *Петром Наталисом*



Мч. Исидор Хиосский.  
Роспись ц. Христа Папнократора  
мон-ря Дечаны. 1348–1350 гг.

(ВНЛ, N 4479); еще одна редакция была создана в связи с написанием Похвальных слов на перенесение мощей И. в Венецию (ВНЛ, N 4480–4481). Существует копт. Мученичество Исидора, содержание к-рого не имеет ничего общего с греч. Мученичеством, кроме дня памяти и указания на то, что его мощи находятся на Хиосе (см. в ст. *Исидор*, мч. Антиохийский).

В 1-й год правления *Деция* (249–251) по указу императора во всех провинциях Римской империи был проведен рекрутский набор. И., тайный христианин, родом из Александрии, был завербован на флотскую службу. Он стал опционом (младший офицерский чин, помощник центуриона) и ведал раздачей солдатских пайков.



Четвертование  
мч. Исидора Хиосского.  
Роспись ц. мч. Исидора  
в с. Какодики на о-ве Крит.  
1420–1421 гг.

Во время пребывания на о-ве Хиос И. как христианин был схвачен по доносу центуриона Юлия и приведен к военачальнику Нумерию (Нумериану). И. смело исповедал христ. веру. Военачальник велел воинам бить святого, а затем отрезать ему язык. Однако и без языка И. продолжал говорить отчетливо, прославляя Христа, а Нумерий упал на землю и онемел. Когда его подняли, он отдал письменное повеление обезглавить И. Согласно к-польской редакции, И. был подвергнут перед казнью др. мучениям.

Относительно погребения И. в источниках имеются разные версии. Согласно Мученичеству И., тело святого, оставленное на съедение зверям, похоронил один из друзей И., тайный христианин Аммоний, принявший вполс. мученическую кончину в Кизике. Спустя некоторое время из Эфеса пришла *Миропия* (вполс. мученица; пам. 2 дек.) и положила на почетном месте мощи, умастив их дорогими мазями и обвив плащаницей. Однако в Житии Миропии говорится, что после казни она похитила тело И., пока стражники спали, и погребла его (SynCP. Col. 271–274). По свидетельству *Григория Турского* (573–593/4), мощи И. были брошены в колодезь, вода из к-рого после этого исцеляла больных и бесноватых. Иногда над колодезем видели свет, похожий на пламя свечи (*Greg. Turon. Glor. marty. 102*). Эти сведения повторены в Мартирологе Адона Вьеннского.

Вполс. рядом с местом погребения И. была воздвигнута грандиозная базилика, в к-рой от мощей святого происходили многочисленные исцеления. В ходе археологических исследований (в 1918 под рук. Г. Сотириу, в 1928 под рук. А. Орландоса; основная часть базилики была раскрыта в 1981–1982) было выявлено 5 фаз строительства базилики, древнейшая относится к V в. Одна из перестроек связана

с именем визант. имп. Константина IV Погоната (668–685). Сохранились и фрагменты мозаичных полов с геометрическим

орнаментом. Рядом находится подземная сводчатая крипта, в к-рой хранились мощи И. и мч. Миропии. О чудесах от гробницы И. упоминал Григорий Турский (*Greg. Turon. Glor. marty. 102*).

В Житии прп. Маркиана, эконома храма Св. Софии в К-поле († между 471 и 474), говорится, что он отремонтировал ц. во имя Исидора в столице и что в этом храме была помещена часть мощей святого, перенесенная в К-поль между 457 и 460 гг. Др. ц. во имя Исидора в К-поле была построена в правление имп. Юстина I (518–527) Исидором, братом патрикия Еввула. При ней находилась богадельня (Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως // *Scriptores originum Constantinopolitanarum / Ed. Th. Preger. Lpz.*



Мч. Исидор Хиосский в темнице и усекование его главы.

Роспись ц. мч. Исидора в с. Какодики на о-ве Крит. 1420–1421 гг.

1907. N. Y., 1975<sup>p</sup>. Pt. 2. P. 254–255. (BSGRT)). В VIII в. в Риме во имя Исидора была построена церковь между Тибуртинскими воротами и ц. св. Евсевия.

Рус. игум. Даниил в нач. XII в. видел мощи И. на Хиосе («Хождение» игум. Даниила в Св. Землю в нач. XII в. СПб., 2007. С. 18–19). В 1125 г. венецианцы увезли мощи И. с Хиоса и поместили их в соборе св. Марка, устроив капеллу во имя мученика и установив праздник перенесения мощей 16 апр. (VHL, N 4480–4481). Из Венеции часть мощей И. попала в Сару в Каталонии. Этот святой почитается в Средиземноморье как покровитель моряков.

В 1200 г. Антоний, архиеп. Новгородский, видел в К-поле в Большом дворце мраморный столб (к к-рому, по сведениям этого автора, И. был привязан и брошен в море, но затем вышел из воды невредимым), а также часть мощей И. (Книга Паломник. С. 21).

В ряде лат. календарей (в Мартирологе блж. Иеронима, во 2-й редакции Мартиролога Флора Лионского, в Мартирологе Адона Вьеннского) память И. отмечена 14 мая в соответствии с визант. Синаксарями, в других — 15 мая (в лат. Мартирологах Узуарда, Ноткера Заики, Римском Мартирологе кард. Цезаря Барония и сир. Мартирологе Раббана Сливбы). Кроме того, память И. встречается 5 февр. в нек-рых визант. календарях и в Римском Мартирологе. Предполагают, что эта дата установлена в память перенесения мощей И. в К-поль.

Ист.: ВHG, N 960–961f; VHL, N 4478–4481; ActaSS. Mai. T. 3. P. 62\*–63\*; PG. 117. Col. 456; SynCP. Col. 683–684; MartHieron. Comment. P. 255; MartRom. Comment. P. 50, 190; ЖСв. Май. С. 466–470.

Лит.: ActaSS. Mai. T. 3. P. 443–450; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 142, 373; Т. 3. С. 181–182; *Delehaye*. Origines. P. 216–227, 239, 385, 401; *Lucchesi* G. Isidoro di Chio // *BiblSS*. Vol. 7. Col. 960–968; *Janin*. Églises et monastères. P. 262–263; *Saxer* V. Isidore of Chios // *EEC*. Vol. 1/2. P. 417; *Σαχρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 226; *Aubert* R. Isidore de Chio (11) // *DHGE*. T. 26. Col. 193–195.

О. В. Л.

**Гимнография.** Память И. отмечается в иерусалимском Лекционарии V–VIII вв., сохранившемся в груз. переводе (*Turchnischvili*. Grand Lektionnaire. Т. 2. P. 10), 11 мая. В этот день назначается общее последование святому. В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos*. Турисон. Т. 1. P. 292) память И. отмечается 14 мая; назначается общее последование И. и др. мученикам, память к-рых также совершается 14 мая: на Пс 50 поется тропарь Ἀλλοφύροι ἄγιοι (Страстносцы святые...), прокимен Пс 67. 36 со стихом, аллилуиарий Пс 96. 11; чтения: Деян 12. 1–11, Ин 15. 17 – 16. 2.

В *Студийско-Александрийском Типиконе* 1034 г. И. не упоминается, однако в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 166, XI–XII вв.; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Т. 1. С. 62) 14 мая содержится последование И., состоящее из канона, цикла стихир-подобнов, седална. Аналогичный набор песнопений входит в последование И. согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 455). В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Турисон. P. 152) и *Георгия Мтацминдели Типиконе* сер. XI в. (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 262) И. упоминается 14 мая без богослужебного последования.

В одной из ранних сохранившихся редакций *Иерусалимского устава* – *Sinait. gr.* 1094, XII–XIII вв. (*Lossky*. Турисон. P. 215), И. назначается отпустительный тропарь Ὁ μαρτυρὸς σου Κύριε (Мчник твоё гди:). В первопечатном греч. Типиконе 1545 г. отмечается возможность совер-

шать в честь И. службу с пением на утрене как «*Аллилуия*», так и «*Бог Господь*» и с тропарем; указан кондак И. Κυβερνήτης μέγιστος (Ἐπιπράβτης πρεβελκίν:). В первопечатном московском Типиконе 1610 г. тропарь И. отсутствует, но содержится кондак И. 4-го гласа Ἰῆκο ζωὴν πρεβελκίν: αἶ: В исправленном издании Типикона 1682 г. И. назначаются отпустительный тропарь Мчник твоё гди: и кондак Ἐπιπράβτης πρεβελκίν:.

Последование И., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа Мчник твоё гди: (Минея (МП). Май. Ч. 2. С. 73–74); кондак 4-го гласа Κυβερνήτης μέγιστος (Ἐπιπράβτης πρεβελκίν:; в совр. греч. Минее отсутствует, однако содержится в греч. Минее, изданной в Риме в 1900); канон авторства Феофана с акrostихом Τὸν κλεινὸν Ἰσίδωρον ἴμνω προφρόνως (Славного Исидора восною радостно; в слав. Минее имя автора и акrostих не указаны) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ὑγρὰν διδοεὺσας (Водя прошёды:), нач.: Ταῖς σαῖς ἱκεσίαις (Твоими молитвами); цикл стихир-подобнов; седален.

Е. Е. Макаров

**Иконография.** Традиц. образ И. – молодой человек (средовек) с короткой округлой бородой и с короткими же, слегка вьющимися темными волосами, не закрывающими ушей. Несмотря на то что, согласно Житию, И. был воином, в доспехах он не изображался. Предпочтительным для его образа вплоть до позднего времени являлось патрицианское одеяние, тип к-рого отражает и воинскую принадлежность святого, и его чин мученика (красный цвет): недлинный, доходящий до колен или до середины щиколотки хитон с орнаментированными оплечьем и подолом, плащ, оставляющий обычно открытым одно плечо. В. Д. Фартусов отмечает, что И. «замучен был еще новобранцем... так что можно его писать и без воинских одежд, но лучше в простой одежде римского воина» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 279). Греч. иконописный подлинник Ерминия иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) в разд. «Святые мученики» сообщает об облике И. следующее: «Исидор Хиосский, с бородой едва показавшейся, подобен Артемию (вмч. Артемию Антиохийскому. – *Авт.*)» (Ерминия ДФ. С. 166. § 10. № 80). В рус. иконописных подлинниках сводной редакции (XVIII в.) отмечается подобие И. Флору, мч. Иллирийскому, а в подлиннике по списку Г. Д. Филимонова дважды подчеркнуто его воинское достоинство: «...чином воин, подобием аки Флор, рус, власы с ушей кратки, брада невелика, ризы воинские, верх лазорева, испод зеленая, подпоясан платом, ногавицы красные, в руке крест» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 344; см. также: *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 98).

Одно из ранних изображений святого с сохранившейся надписью над нимбом («ΙΣΙΔΩΡΟΣ») представлено на откосе левой ниши в алтаре ц. Благовещения (Прототрони) близ Халки на о-ве Наксос, Греция. Оно относится к 1-му слою росписей храма, датируемых VI–VII вв. Можно предположить, что изображение здесь И., не по чину представленного в алтаре, связано с особым почитанием на греч. островах святого, претерпевшего мученическую кончину на о-ве Хиос. Изображение на фреске достаточно условно: строго фронтальная постановка, широко раскрытые глаза, застывший взгляд, мощная линейная обводка черт, модели-



Мч. Исидор Хиосский.  
Роспись ниши алтаря ц. Благовещения  
(Прототрони) на о-ве Наксос.  
I–VII вв.

ровку личного цветом заменяет штриховка красно-коричневой охрой на щеках, в области перегородки носа и у внешних уголков глаз, завитки волос в виде кружков. Хорошо сохранившийся лик святого, очевидно, представляет более раннюю иконографическую традицию, лишь частично соответствующую позднему описанию облика И. в Ерминии. Он изображен с кудрявыми короткими волосами ярко-каштанового цвета, без бороды, с небольшими усами; облачен в хитон и плащ, застегнутый на левом плече, в левой руке держит крест. В доказательство почитания И. на о-ве Наксос можно привести также фреску с фрагментом его изображения в ц. ап. Иоанна Богослова близ Халки (2-я пол. XIII в.) на юж. грани сев.-зап. пристенного пилона.

Позже, очевидно после иконоборчества, сложился иной иконографический тип И. — с темными взлохмаченными волосами и короткой черной бородой. Так он представлен в кафоликоне мон-ря Осииос Лукас (30–40-е гг. XI в.); в ц. свт. Иоанна Златоуста в Керами на о-ве Наксос (2-я пол. XIII в.). В средневизант. время наибольшее распространение по-



Капелла мч. Исидора Хиосского  
в соборе Сан-Марко, Венеция.  
1355–1356 гг.

лучили образы И. с короткой округлой бородой, как, напр., в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318); в ц. Богородицы Одигитрии (Афендики) в Мистре (1366). В поствизант. живописи И. изображался среди мучеников и воинов: в соборе мон-ря Варлаама в Метеорах (1548) — средовек с темными волнистыми волосами, образующими завитки за ушами; в соборе мон-ря Преображения в Метеорах (1552). Сцена усекновения главы И. представлена в росписи кафоликоне мон-ря Дионисиат на Афоне (1546–1547, мастер Зорзис (Дзордзис Фукас)).

В Венеции для мощей И. в сев. трансепте собора Сан-Марко в сер. XIV в. была устроена капелла. Ее свод украсили мозаиками со сценами из Жития святого, в т. ч. с сюжетом перенесения мощей. Еще один цикл сохранился в росписи наоса ц. мч. Исидора в сел. Какодики близ Канданоса на о-ве Крит (1420–1421); он состоит из 4 сцен: И. перед правителем; И., раздираемый 2 лошадьми; И. в темнице; усекновение главы И. Иконография сцен следует композициям, традиционным для изображения Жития вмч. Георгия Победоносца (*Spatharakis*. 2001. P. 174–175. Fig. 153–156).

В древнерус. искусстве полуфигурное изображение И. сохранилось в ц. прав. Симеона Богопримца Зверина монастыря в Вел. Новгороде (1460) — средовек с небольшой бородкой, в сиреневатом плаще и с крестом в руке.

В миниатюрах минологиев образ И. дважды встречается в греко-груз. рукописи кон. XV в. (т. н. Афонской книге образцов; РНБ. О. I. 58): оплечу в медальоне рядом с др. мучениками — средовек с темными волосами, не скрывающими уши, и с округлой короткой бородой (Л. 57 об.); в минейной части рукописи — под 14 мая (Л. 114), в рост,

в легком повороте вправо, на И. доходящий до колена розово-сиреневый хитон с орнаментированным подолом и застегнутый у правого плеча синий гиматий, скрывающий левую часть фигуры; правая рука в молении, левая под гиматием, возрастная характеристика и тип облика те же, что и на предыдущей миниатюре. В минейных циклах в настенной росписи храмов образ святого также помещен под 14 мая: в ц. Благовещения мон-ря Грачаница (ок. 1320) и в притворе ц. св. Апостолов в Пече (1561) — в мучении, усекновение главы; в ц. свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717–1718), — в рост. Единоличный образ представлен на фреске ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны (ок. 1350).

Включение образа И. в рус. миней достаточно устойчиво. Под 14 мая он может быть представлен: единолично, как, напр., на минейной иконе на март нач. XVII в. (ЦАК МДА) и на Минее годовой нач. XIX в. (УКМ); в паре с соименным ему блж. Исидором Ростовским, как, напр., на одной из ранних икон из годового комплекта миней кон. XVI в. (ВГИАХМЗ) и на иконе на май из комплекта миней письма И. Ф. Липина (1758, КГОИАЗМ; средовек в красном до колен хитоне и в красном же плаще, на голове шапочка, в правой руке держит крест). Определяющим моментом



Усекновение главы  
мч. Исидора Хиосского.  
Роспись ц. Благовещения  
мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.

в идентификации этих соименных святых, особенно при утрате надписи, является состав одежды, характеризующий чин их святости. Однако на Минее годовой 1-й пол. XVI в. (Музей икон, Реклингхаузен; в кн.: Бенчев. 2007. С. 177 — атрибутирован как И.) неясно, кто из

Исидоров представлен на иконе, поскольку изображенный облачен в одежды преподобного. В гравированных святцах Г. П. Тепчегорского (1722, ГЛМ) И. и блж. Исидор показаны в легком повороте друг к другу, И. — в воинских доспехах. На минейном офорте на май с раскраской в 5 цветов работы И. К. Любецкого (1730, РГБ) — такое же парное изображение, что и в святцах, но И. — в хитоне и гиматии. На иконе на май XIX в. (частное собрание; Там же. С. 163) дано парное изображение, но в надписи святой в одеждах блаженного ошибочно именован Максимом (день памяти мч. Максима приходится также на 14 мая). Лит.: LCI. Bd. 7. Sp. 11; *Мијовић*. Менолог. С. 299, 372, 387; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 36. Кат. 58; С. 63. Кат. 140; *Евсеева*. Афонская книга. С. 220, 303; *Νάξος, Αθήνα*, 1989. Σ. 30–37 (Ек. 8), 90–94; *Spatharakis I.* Dated Byzantine Wall Painting of Crete. Leiden, 2001. P. 174–175. Fig. 153–156; *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007; *Саенкова Е. М., Герасименко Н. В.* Иконы св. воинов. М., 2008. С. 156.

Э. В. Шевченко, Н. В. Герасименко

**ИСИДОР** Решёткин († 1921, с. Санниковское Акмолинского у. Омской губ., ныне пос. Ботакара Бухаржырауского р-на Карагандинской обл., Казахстан), мч. (пам. в Соборе новомучеников и исповедников Российских), псаломщик. Служил в необустроенном храме во имя св. блгв. Александра Невского и мц. Ксении (в 1994 храм освящен во имя Св. Троицы) с. Санниковского, где был настоятелем свящ. спмч. *Леонид (Лебедев)*. В 1921 г., после прибытия в село карательного отряда, родственники убитых во время антибольшевистского Ишимского восстания советских активистов указали на свящ. Леонида как на причастного к их гибели. И. был арестован вместе со свящ. Леонидом. Красноармейцы раздели их донага и повели на казнь на горку, что находилась за селом. И. и спмч. Леонид перед казнью сложили пальцы для крестного знамения, но им отрубили пальцы и зарубили пашками. По другой версии, И. и свящ. Леонид были расстреляны коммунистом Магдалиным, командовавшим отрядом красноармейцев и пожелавшим собственноручно убить священника и псаломщика. Родственникам не разрешили забрать тела с места казни, и только через 10 дней останки были захоронены на сельском кладбище. В 2000 г. на месте гибели мучеников установили поклонный крест. И. прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Лит.: ЖНИР. Янв. С. 473–474; ККНмч. С. 7; *Круглов К.* Между прошлым и будущим // Индустриальная Караганда. 2009. 27 окт.

*Игум. Дамаскин (Орловский), В. В. Королёва*

**ИСИДОР** († 1474 (или 1484), Ростов), блж., Христа ради юродивый (пам. 14 мая, 23 мая — в Соборе Ростов-Ярославских святых), Твердислов, Ростовский.

**Житие.** Основным источником сведений об И. является его Житие, известное более чем в 80 списках; самые ранние из к-рых: ГИМ. Чуд. № 333, филигранные 1489–1505 гг. (*Клосс*. 1998. С. 206); ГАЯО. Кол. рукописей. Оп. 1. № 446(196). Л. 98–113 об., филигранные 1500–1508 гг. (Там же. С. 192; опубл.: *Гладкова*. 2002.



Блж. Исидор Твердислов.  
Фрагмент надробного покровы.  
1571–1585 гг. Мастерская  
И. Ф. Годуновой (ГМЗРК)

С. 180–195); РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 637. Л. 514, 400–401 об., 404–408, филигранные 1488–1509 гг.; Оп. 3. № 134. Л. 1–1 об., 1488–1509 гг. (отрывок Жития И. — «Мазуринский фрагмент»; см.: Каталог славяно-рус. рукописных книг XV в., хранящихся в РГАДА / Ред.: А. А. Турилов. М., 2000. С. 305–317; опубл.: *Гладкова*. 2002. С. 196–197); РНБ. Тит. № 2039. Л. 159–181, нач. XVI в. (опубл.: *Исидорова*. 2001. С. 107–110). По мнению М. Д. Каган, «составление житийного ядра может быть отнесено к XV в.», одновременно или спустя небольшое время была написана служба И. (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 637. Л. 390–399 об., 514–514 об.).

В настоящее время выделяют 6 полных и 1 краткую (проложную) редакции Жития И. В основной ре-

дакции представлен общий для всех версий текст: Житие, 3 рассказа о чудесах (о купце и о князе (прижизненные чудеса), о священнике ростовской Вознесенской ц. (посмертное чудо)), рассказ о преставлении И. и похвала святому (ЯМЗ. Собр. Лукьянова. № 520(114). Л. 233–245, 1-я четв. XVII в.; РГАДА. Ф. 181. № 301/680. Л. 90–96 об., сер. XVII в.). Достаточно ранними списками представлены 2-я редакция — с добавлением 2 посмертных чудес об исцелении: ЯМЗ. Собр. Лукьянова. № 482(60). Л. 229 об.—237, нач. 30-х гг. XVI в. (др. списки: РГАДА. Ф. 181. № 563. Л. 555 об.—568 об., нач. XVII в.; ЯМЗ. Собр. Лукьянова. № 537(651). Л. 290–304 об., 2-я пол. XVII в.) и 3-я редакция — с добавлением стиха: ЯМЗ. Собр. Лукьянова. № 481(57). Л. 309 об.—318 об., нач. XVI в. (др. список: ГАЯО. Кол. рукописей. Оп. 1. № 471(636). Л. 225 об.—244, коп. XVI — нач. XVII в.). 4-я редакция — с добавлением 2 посмертных чудес об исцелении и стиха — содержится в Успенском списке ВМЧ и в общем Торжественнике (РГАДА. Ф. 188. Оп. 1. № 1381. Л. 298 об.—303 об., 1-я пол. XVI в.). 5-я редакция — с добавлением стиха и вступления — представлена дефектным списком в составе Трефоля рус. святым (содержит много памятней Ростовских святых; РГАДА. Ф. 181. № 486/966. Л. 179 об.—189, XVI в.). Вступление к Житию И. восходит, как указала С. В. Минеева, к вступлению к Житию прп. Стефана Пермского. 6-я, полная, редакция включает заглавие, стих, вступление, собственно Житие, чудо о купце, чудо о князе, рассказ о преставлении святого, чудо о священнике, 2 посмертных чуда об исцелении и похвалу (ГАЯО. Кол. рукописей. Оп. 1. № 446(196). Л. 98–113 об., 1500–1508 гг.; РГАДА. Ф. 181. № 692/1204. Л. 366–378, 1560 г. (Торжественник новгородского происхождения); РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. № 90(218). Л. 71–83 об., 1759/60 г. (сб. житий преимущественно Ростовских святых); ГАЯО. Кол. рукописей. Оп. 1. № 512(3). Л. 337 об.—353, 2-я пол. XVIII в.; РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. № 216. Л. 137–152 об., 3-я четв. XVIII в. (сб. житий Ростовских святых)).

Возможно, основная редакция Жития И. была первоначальной и появилась в 80-х гг. XV в., хотя ее ранние списки неизвестны. 2-я и 3-я редакции возникли предположительно

в одно время независимо друг от друга. 4-я редакция могла появиться в результате объединения 2-й и 3-й редакций. Два посмертных чуда об исцелении (приведены во 2, 4, 6-й редакциях) имеют общие собственные вступления и заключения; автор этих рассказов был свидетелем 1-го чуда, а 2-е, по его словам, произошло через некоторое время. По-видимому, одновременно с описанием этих чудес появились стих (приведен в 3–6-й редакциях) и вступление к Житию (имеется в 5-й, 6-й редакциях). Автор вступления говорит о том, что он видел чудеса, совершавшиеся по молитвам к И. Списки наиболее полной 6-й редакции нач. XVI в. (ГАЯО. Кол. рукописей. Оп. 1. № 446(196); РНБ. Тит. № 2059) свидетельствуют о том,



Блж. Исидор Твердислов,  
с 8 клеймами жития. Фрагмент гравюры.  
Посл. треть XVIII в. (ГЛМ)

что Житие сложилось в полном виде к первым десятилетиям XVI в., возможно, раньше.

Каган, исследуя тексты Жития, так же как и Ковалевский, выделила помимо полной, краткую проложную редакцию Жития И. Ее текст, скорее всего, был составлен в 1-й пол. XVII в. и включал собственно Житие, заканчивающееся рассказом о преставлении святого (РНБ. Тит. № 1187; Пролог. М., 1643. Май. Л. 381–383; также список ГАЯО. Оп. 1. № 460(615). Л. 227 об.— 230 об., XVII в.). Последовательность возникновения редакций пока не ясна.

Вслед за Ключевским Каган отметила в Житии «отсутствие... местных ростовских мотивов и реалий», имен, деталей и дат (Каган. 1988. С. 283). Автор Жития И. не знал святого, но видел его хижину. Можно предположить, что создатель ранней

редакции Жития был новгородцем, о чем говорит его любовь к новгородским сюжетам. Образцом для книжника послужило Житие византийского юродивого Симеона Эмесского.

**Биография.** В Житии сообщается, что И. пришел на Русь «от западных убо стран, от латынского языка, от немецкыя же земля от славных же и богатых, якоже глаголют, от мистерьска роду бе» (в списках XVII в. писцы иногда заменяли слово «мистер» словом «мастер»). Возможно, святой был славянином, поэтому в Житии говорится об обретении И. «древлепогубленного отечества», под которым можно понимать правосл. Русь. Архиеп. *Филарет (Гумилевский)* считал, что И. «родился где-то в Германии и, вероятно, около Бранибора (Бранденбурга), где бедные славяне теснимы и угнетаемы были немцами с бесчеловечною жестокостью» (*Филарет (Гумилевский)*). РСв. 1863. С. 97). (Исследователи отмечали, что указание на зап. происхождение характерно для жизнеописаний юродивых: т. о. может подчеркиваться чуждость юродивого миру; см.: Каган. 1988. С. 281; Иванов. 1994. С. 143.)

После странствий по русским городам И. пришел в Ростов (в Ростовском летописце XIX в. это событие отнесено к 1419 г.— РНБ. Тит. № 1677(1350)) и построил для себя на болотистом месте хижину из хвороста без крыши. Днем юродивый ходил по городу, терпя от жителей «досаждение, и укорение, и раны», ночью молился, часто под дождем и снегом. В Житии отмечены 2 прижизненных чуда, совершенных святым. И. спас путешествовавшего по морю ростовского купца; в соответствии с древней языческой традицией во время бури купца спустили на доске на воду, чтобы успокоить стихию; чудесным образом И. вернул купца обратно на корабль, запретив рассказывать о своей помощи; спасенный поведал о совершенном И. чуде после кончины святого. Ключевский и А. Н. *Веселовский* указали на связь этого сюжета с новгородской легендой о Садко (*Ключевский*. Древнерусские жития. С. 281; *Веселовский* А. Н. Былина о Садке // ЖМНП. 1886. Дек. С. 275). В рассказе о др. чуде повествуется, как однажды И. пришел в дом ростовского князя и попросил воды, но слуга прогнал его. Во время обеда

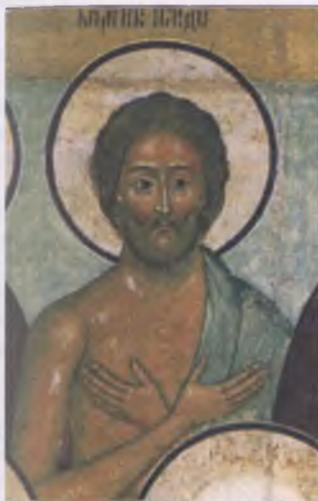


Блж. Исидор Твердислов,  
предстоящий Богоматери  
с Младенцем Христом. Икона.  
1-я пол. XVII в. (СИХМ)

князя все сосуды с питьем оказались пустыми. Князь, узнав о поступке слуги, послал за юродивым. Вернувшись, И. подал присутствовавшему на обеде епископу просфору «от митрополита в Киеве», и сосуды наполнились вином. Как заметил Ключевский, чудо о князе восходит к чудесам новгородского блж. *Николая Качанова*; рассказ о вине, которое превращается в непригодную для питья жидкость, дважды повторяется в Житии прп. Симеона Эмесского. В XIX в. в Ростове бытовало предание, что И., придя на брачный пир к кн. Ивану Михайловичу Оболенскому (впосл. Ростовский, Ярославский и Белозерский архиеп. *Иоасаф*), предсказал ему «архиерейскую шапку», а его жене кнг. Дарье скорую смерть, что впосл. сбылось по «твердому слову» святого (*Ковалевский*. 1902. С. 252–253; *Толстой*. 1991. С. 35).

Практически во всех редакциях Жития и в месяцеслове ростовского происхождения 1487 г. (РГБ. Троиц. № 761. Л. 279) приведено прозвище И.— Твердислов, встречается также вариант: Твердое слово (*Гладкова*. 2002. С. 173). В начальном стихе Жития объясняется смысл прозвища: «Твердислов правду тезо-

именно наречеса — утверди бо ум и со словом вкупе, еже к Богу обеща». Иером. Алексей (Кузнецов) предположил, что мирское имя святого было Твердислав, «позднейшими переписчиками переделанное в Твердислов и неправильно толкуемое как прозвание его за то, что слова его сбывались» (Алексий (Кузнецов). 2000. С. 52). По мнению С. А. Иванова, «Твердислов — это тот, кто все время твердит какое-нибудь слово» (Иванов С. А. Блаженные поха-



Блж. Исидор Твердислов.  
Фрагмент иконы  
«Избранные святые».  
2-я пол. XVII в. (СПГИАХМЗ)



Блж. Исидор, преподобные Петр  
и Авраамий, Ростовские.  
Фрагмент эмалевой иконы  
«Ростовские чудотворцы»,  
с видом Ростовского кремля».   
Кон. XIX в. (ЦМИАР)

расслабление. Он исцелился после молитвы у могилы И. По мнению Каган, аналогией этому чуду является летописный рассказ 1462 г. о посещении вел. кн. Иоанном III



Блж. Исидор Твердислов.  
Фрагмент росписи  
галереи рус. святых  
в Почаевской Успенской лавре.  
Кон. 60-х — 70-е гг. XIX в.,  
поновления — 70-е гг. XX в., ок. 2010 г.

Васильевичем гробницы прп. Варлаама Хутынского. Мотив наказания «безумного дерзновения» был характерен для новгородских памятников (Лихачёв Д. С. Литература Новгорода 2-й пол. XV — 1-й пол. XVI в. // История рус. лит-ры. М.; Л., 1945. Т. 2. Ч. 1. С. 376). Сразу же после представления И. началось его почитание. У гроба И. исцелились человек

из с. Соли, обезумевший от пьянства, Федор из ростовского села — от болезни глаз и головы. Оба чуда произошли во время пения канона святому, 2-е сопровождалось видением исцеленному.

Почитание И. уже в кон. XV в. было устойчивым как в Ростовской земле, так и за ее пределами. В месяцеслове 1487 г. под 14 мая указана память И. (РГБ. Троиц. № 761. Л. 279; см. также: Ковалевский. 1902. С. 257; Макарий. История РЦ. Кн. 4. Ч. 2. С. 207, 279). Память святого отмечена в Уставе из 6-ки перемышльского Троицкого Лютикова мон-ря, написанном в 1474–1513 гг., вероятно, близ Киева (ИИАО. 1865. Т. 5. Вып. 3. Стб. 137–144), в Уставе, переписанном в 1522 г. для Вологодского и Пермского еп. Алексия (РГБ. Рум. № 446). Архиеп. Сергей (Спасский) отметил упоминание И. в Уставе ГИМ. Сии. № 336 (1548) и в святцах XVI в. (Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. Ч. 1. С. 142). В послании к царю Иоанну IV Васильевичу Грозному, написанном свт. Макарием в 1552 г., И. не назван среди русских святых. Он упомянут в царском послании 1563 г., где Иоанн Грозный сообщает свт. Макарию о взятии Полоцка (АИ. Т. 1. С. 320. № 168). По преданию, Иоанн IV в благодарность святому за помощь при взятии Полоцка повелел в 1565/66 г. построить над могилой И. вместо деревянной церкви каменный храм (зодчий Андрей Малой). По мнению Е. Е. Голубинского, общецерковная канонизация И. состоялась между 1549 и 1563 гг. Включение Жития И. в Софийский том ВМЧ (РНБ. Соф. № 1321. Л. 404 об.— 406 об., 1547 г.) подтверждает, что к 1547 г. почитание И. уже было общерусским. Память святого отмечена в печатном Уставе 1610 г. Его Житие включено в Тулуповские Четьи-Минеи (РГБ. Троиц. № 676, 1630 г.), Четьи-Минеи Иоанна Милютина, «Книгу житий святых» свт. Димитрия Ростовского. По наблюдениям Минеевой, начиная с XVI в. Житие И. встречается в рукописях не реже, чем Сказание о св. князьях Борисе и Глебе или Житие свт. Леонтия Ростовского, т. е. наравне с повествованиями о первых рус. страстотерпцах и об «апостоле земли Ростовской» (Минеева. 1999. С. 32).

В 1786 г. к ростовской Вознесенской ц., где почивают мощи блаженного, с юга был пристроен теплый

придел во имя И. В арке между храмом и приделом находилась серебряная гробница святого, устроенная в 1817 г. В 1930 г. храм был закрыт и передан в ведение Ростовского музея, в его помещениях размещались склады, магазины и др. В 50-х гг. XX в. началась реставрация здания, были разобраны пристройки XVIII–XIX вв., в т. ч. придел во имя И. В 2002 г. в Вознесенской ц. возобновились богослужения, над мощами И. установили раку. В 2007 г. во имя И. была освящена надвратная часовня в жен. мон-ре в честь иконы Божией Матери «Нерушимая Стена» в Апшеронске (Краснодарский край, архит. Ю. С. Субботин; см. «Нерушимая Стена» иконы Божией Матери жен. мон-ря).

Ист.: Житие Исидора Твердислова, Ростовского юродивого / Пер.: О. В. Гладкова // Слово Древней Руси / Сост.: О. В. Гладкова. М., 2000. С. 377–387; Исидорова З. Н. О редакциях Жития св. Исидора Твердислова: Текст // Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность. СПб., 2001. Вып. 4. С. 101–110; Гладкова О. В. Древнерусский святой, пришедший с Запада: О малоизученном «Житии Исидора Твердислова, Ростовского юродивого»: Текст, перевод // Древнерус. литература: Тема Запада в XIII–XV вв. и повествовательное творчество. М., 2002. С. 167–210; ВМЧ. Май. Дни 9–23. С. 944–950.

Лит.: Муравьев ЖСВРЦ. Май. 1858. С. 240; Буслаев Ф. И. О народной поэзии в древнерус. литературе. М., 1859. С. 24–25 (отг. из кн.: Речи и отчет, произнесенные в торжественном собрании Моск. ун-та 12 янв. 1859 г. М., 1859); Филарет (Гумилевский). Обзор. 1859. Кн. 1. С. 187; он же. РСв. 1863. Т. 2. С. 97–100; Ковалевский И., свящ. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Вост. и Рус. церкви. М., 1902, 1996. С. 248–259; Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 162–163; Казан М. Д. Житие Исидора Твердислова // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 280–284; Толстой М. В. Ярославские угодники Божии. [Ярославль, 1991]. С. 33–36; Иванов С. А. Византийское юродство. М., 1994. С. 143, 146, 150; Lenhoff G. Early Russian Hagiography: The Lives of Prince Feodor the Black. Wiesbaden, 1997. P. 9, 242–244, 437, 441; Гладкова О. В. «Странность» юродивого: О малоизученном «Житии Исидора Твердислова» // Макарьевские чт. Можайск, 1998. Вып. 6: Канонизация святых на Руси. С. 393–400; она же. Агиографический канон и «западная тема» в «Житии Исидора Твердислова, Ростовского юродивого» // ДРВМ. 2001. № 2(4). С. 81–88; она же. К истории текста «Жития Исидора Твердислова, Ростовского юродивого» // Культурное наследие Др. Руси: Мат-лы науч. конф. посвящ. памяти проф. В. В. Кускова (9 нояб. 2000 г.). М., 2001. С. 117–125; она же. «Житие Исидора Твердислова, Ростовского юродивого» в ярославских и моск. древлехранилищах: К истории текста // ИКРЗ, 2002. Ростов, 2003. С. 33–41; она же. О славяно-русской агиографии: Очерки. М., 2008. С. 69–82; Ключ Б. М. Избр. тр. М., 1998. Т. 1: Житие Сергия Радонежского. С. 192, 206; Милеева С. В. Проблемы комплексного анализа древнерус. агиогр. текста: (На примере Жития прп. Зосимы и Савватия Со-

ловецких). Курган, 1999. С. 32, 87–88; Алексий (Кузнецов), иером. Юродство и столпничество: Религиозно-психологическое, моральное и соц. исследование. М., 2000. С. 51–52; Исидорова З. Н. О редакциях Жития святого Исидора Твердислова // Опыты по источниковедению. СПб., 2001. Вып. 4. С. 96–110; Гадалова Г. С. Жития и службы Ростовских святых в хранилищах Твери // ИКРЗ, 2002. Ростов, 2003. С. 337–342; Мельник А. Г. История почитания Ростовских святых в XII–XVII вв.: АКД. Ярославль, 2004. С. 16–17; он же. Надгробные комплексы Ростовских святых в XVII – нач. XX в. // ИКРЗ, 2005. Ростов, 2006. С. 443–475; он же. «Ростовские патерики» кон. XV–XVI вв. // ДРВМ. 2007. № 3(29). С. 70–71; он же. Социальные функции Ростовских святых в XII–XVII вв. // ИЗ. 2008. Вып. 11(129). С. 75–93; он же. О почитании избранных рус. святых в Троице-Сергиевом мон-ре в посл. трети. XV – 1-й пол. XVI в. // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Мат-лы 6-й междунар. конф. Серг. П., 2010. С. 19–20; Карбасова Т. Б. Литературные источники Жития Кирилла Новоезерского // ТОДРЛ. 2007. Т. 58. С. 332–365; Руди Т. Р. О тонике житий юродивых // Там же. С. 443–484.

О. В. Гладкова

**Иконография.** Изображения И. встречаются в иконописи, в книжной миниатюре и графике, в монументальных росписях храмов, на окладах Евангелия, в произведениях лицевого шитья, резьбы по дереву, ростовской финифти (живопись по эмали). Особенности иконографии И. — короткая борода, волосы длинные или короткие, одежда состоит из куска ткани, переброшенного через плечо так, что др. плечо и половина груди обнажены, ноги до колен и выше неприкрыты. Как правило, он представлен в молении, иногда в руке кочерга, реже крест.

В иконописных подлинниках XVII–XIX вв. под 14 мая облик И. уподобляется внешности Спасителя, свт. Николая Чудотворца, вмч. Никиты или др. святых: «Рус, власы велики, брада Христова, плече правое наго, риза санкир» (2-я четв. XVII в.; РНБ. Соф. № 1523. Л. 157); «Рус, брада аки Николы, власы велики, правое плечо наго, ризы санкир, родом немчин» (посл. четв. XVII в.; ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 110); «Рус, брада Никиты, власы велики, правое плечо наго, в руке крест, ноги голы, риза санкир единая, а в киевских листах Исидор млад, мученик» (кон. XVIII в.; БАН. Строг. № 66. Л. 106 об.; см. также: ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 160 об.; Большаков. Подлинник иконописный. С. 98; рис. на с. 151); «Рус, брада аки Козмина, власы с ушей, как у Фрола, в рубашке, бос» (20-е гг. XIX в.; РНБ. Погод. № 1931. Л. 59; под 4 нояб., назван юрьево-повольским юродивым); «Рус, брада аки Николина, власы велики, правое плечо наго, в руке крест, ноги голы» (40-е гг. XIX в.; ИРЛИ (ПД). Ф. Отд. поступления. Оп. 23. № 294. Л. 153). В рукописи XVIII в., принадлежавшей Г. Д. Филимонову, сказано: «Подобием рус, власы ве-

лики, брада аки Никиты мученика по доле, риза на нем единая раздранная сродикая, правое плечо наго, руки крестообразно, ноги голы» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 344–345).

Согласно подлиннику 1850 г., составленному диаком Василием Пионаровским с образца 1658 г., И. «бе рус, власы и брада коротки, правое плечо голое, риза единая с левого плеча под правое зелена, в руках две кочерги» (Арх. ГМЗРК. Р-58. Л. 44). В пособии для иконописцев В. Д. Фартусова 1910 г. блаженный описан так: «Типа немецкаго с запада; преклонных лет, волосы длинные, русы, борода не велика, с малою проседью; в одной убогой рубашке, босой. Можно давать ему хартию с его изречением: «Многими скорбьми подобает ти внити в Царство Небесное, нужно бо есть, и нуждишы восхищяют е»» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 280).

И. изображался преимущественно на иконах с избранными Ростовскими святыми. На одной из ранних, 3-рядной иконе «Воздвижение Креста. Покров Богородицы. Избранные святые» работы Д. И. Усова (1565, ГТГ; см.: Антонова, Мневa. Каталог. Т. 2. С. 52–53. № 399. Ил. 14), он представлен в традиц. иконографии, стоящим в верхнем ряду чудотворцев крайним справа, рядом с прп. Авраамием и Ростовскими святителями. На правом поле иконы «Ростовские чудотворцы и прп. Сергей Радонежский» сер. XVI в. из ц. Богоявления с. Уславцево Ростовского у. (ГМЗРК; см.: Вахрунова В. И. 2006. С. 196–201. Кат. 55) И. написан в рост, в молении, вилоборота влево, босой и полуобнаженный, на правом плече зеленая риза, короткие русые волосы взлохмачены, борода едва заметна. Во вкладных книгах Борисоглебского на Устье мон-ря указано, что в местном ряду одного из храмов находилась икона с образами свт. Леонтия Ростовского и И.: в кон. XVI в. старец Авраамий дал 51 р. «да обложил серебром и позолотил две иконы местные Леонтия да Сидора Ростовских чудотворцев да икону Николая чудотворца здеянием» (Титов А. А. Вкладные и кормовые книги Ростовского Борисоглебского мон-ря в XV, XVI, XVII и XVIII ст. Ярославль, 1881. С. 13).

К редким единоличным изображениям относится икона «Блж. Исидор Ростовский, предстоящий Богоматери с Младенцем» 1-й пол. XVII в. (СИХМ). Судя по размерам (141,5×44,7 см), образ предназначался для храма; очевидно, именно он упоминается в описях XVII в. Благовещенского собора в Сольвычегодске (Иконы строгановских вотчин XVI–XVII вв.: Кат.-альбом / ВХНРЦ. М., 2003. С. 54, 56–57, 157. Кат. 39). И. написан в молитвенном обращении к образу Божией Матери с Младенцем, изображенному в сегменте неба в левом верхнем углу средника. Святой представлен

в рост, в повороте влево, в оливковой одежде чуть ниже колен, пальцы поднятой правой руки сложены в двуперстном жесте. У него короткие густые волосы и небольшая русая борода, надпись: «ОАГИ(с) ПРАВЕ(д)НЫ ИСИДО(р) РОСТО(в)».

На иконе «Избранные святые» 2-й пол. XVII в. из церкви с. Демьяны Ростовского р-на Ярославской обл. (СПГИАХМЗ; см.: Иконы Сергиево-Посадского музея-заповедника: Новые поступления и открития реставрации: Альбом-кат. / Авт.-



Блж. Исидор Твердислов.  
Фрагмент иконы  
«Ростовские чудотворцы  
и прп. Сергий Радонежский».  
Сер. XVI в. (ГМЗРК)

сост.: Л. М. Воронцова. Серг. П., 1996. Кат. 21) во 2-м ряду 2-м слева изображен И.: короткие борода и волосы, зеленоватая риза переброшена через левое плечо, руки крестообразно сложены на груди. На иконе «Спас Нерукотворный, с предстоящими святыми» (1645, ГМЗРК; см.: Вахрина В. И. 2006. С. 250–253. Кат. 70), до 1743 г. находившейся над городскими въездными воротами, в сер. XVIII в. были приписаны Ростовские чудотворцы, в т. ч. И. как средовек, в верхнем ряду 2-й справа. Композиция иконы-пядницы «Избранные святые, с образом Спаса Нерукотворного на поле» сер.— 2-й пол. XVII в. (частное собрание; см.: Святые образы: Рус. иконы XV–XX в. из частных собраний. М., 2006. С. 74, 374. Кат. 40) состоит из 6 рядов с полуфигурами чудотворцев, среди к-рых много Московских, Угличских и Ростовских (И. во 2-м ряду 2-й справа).

На иконе «Ростовские чудотворцы» 1686 г. из ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове святые представлены



Свт. Иаков, прп. Авраамий  
и блж. Исидор Ростовские. Икона.  
Кон. XVI — нач. XVII в.  
Иконописец Истома Савин (ЯИАМЗ)

в 2 ряда, И.— рядом с блж. Иоанном Владсатым, во 2-м ряду 2-й справа. В XIX в. такой же образ хранился в ростовской ц. во имя св. Иоанна Предтечи (Израилев А., прот. Ростовская, Ярославской губ., церковь в честь Толгской иконы Божией Матери, называемая также церковью Иоанна Милостивого // Прот. Аристарх Израилев (1817–1901): Труды, публикации, исслед. М., 2001. С. 507–508). На изысканных по исполнению иконах «Свт.



Блж. Исидор Твердислов.  
Фрагмент «Молебной» иконы  
Божией Матери,  
с Ростовскими чудотворцами.  
Кон. XVII в. (ГМЗРК)

Иаков, прп. Авраамий и блж. Исидор Ростовские» кон. XVI — нач. XVII в. письма Истома Савина из иконостаса ц. прор. Илии в Ярославле, «Избранные святые» кон. XVII в. из ц. свт. Иоанна Златоуста в Ярославле (обе в собрании ЯИАМЗ; см.: Иконы Ярославля XIII — сер. XVII в. / ЯИАМЗ. М., 2009. Т. 1. С. 492–495. № 93) иконография И. традиционна. Ростовской образ блаженного

помещен на правых створках складней «Владимирская икона Божией Матери, с праздниками и святыми» работы П. И. Чирина (нач. XVII в., ГРМ) и «Подходный иконостас» (ок. сер. XVII в.) из Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве (Древности и духовные святости старообрядчества: Иконы, книги, облачения, предметы церковного убранства Архиерейской ризницы и Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве. М., 2005. С. 104–107. № 64).

И. писали на иконах Пресв. Богородицы с Младенцем «в молении Ростовских чудотворцев». Так, на «Молебной» («Моление о народе») иконе Божией Матери, с избранными святыми кон. XVI — нач. XVII в. из собрания гр. С. Г. Строганова (ГРМ; см.: «Пречистому образу Твоему поклоняемся...». 1995. С. 177. Кат. 103) И. изображен в группе принадлежащих Ростовских святых, в верхнем ряду между прп. Петром, царевичем Ордынским, и прп. Авраамием. На иконе Божией Матери с Младенцем и с предстоящими Ростовскими чудотворцами кон. XVII в. из собрания А. А. Титова (ГМЗРК; см.: Вахрина В. И. 2006. С. 352–353. Кат. 106) аскетический образ И. помещен в 3-м ряду, борода короткая, волосы взлохмачены, рука поднята для крестного знамения. Образ И. имеется на 2 иконах Божией Матери «Молебная», с Ростовскими чудотворцами, XVII и XIX вв. (ГМИР; см.: Коробко. 2006. С. 216, 409. Ил. 7), на 2 прорисках с подобных икон XVII в. (ГРМ; см.: Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 444–447); предположительно также на образе 2-й пол. XVIII в. (частный музей «Дом Иконы на Спиридоновке» в Москве; см.: Рус. икона XV–XX вв. = Russian Icons of the 15<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Cent.: Из коллекции И. В. Возякова. М.; СПб., 2009. С. 144, 332. Кат. 109). На иконе подобного извода кон. XVII в. (ГМЗРК; см.: Вахрина В. И. 2006. С. 356–357. Кат. 108) И. представлен стоящим позади Ростовских святителей: короткая зелено-коричневая риза с яркими пробелами перекинута через плечо, в левой руке — свиток.

В композиции «Избранные святые в молении перед ростовской чудотворной Владимирской иконой Божией Матери» (святыней из Успенского собора в Ростовском кремле) И. изображался, как правило, в верхних рядах. На иконе 2-й пол. XVII в. из собрания А. А. Титова (ГМЗРК; см.: Там же. С. 354–355. Кат. 107) он написан в завершении левой группы. На иконе «Ростовские чудотворцы» 2-й пол. XVIII в. (ГРМ, см.: «Пречистому образу Твоему поклоняемся...». 1995. С. 230. Кат. 145) и на гравюре 1809 г. из собрания Д. А. Ровинского (Ровинский. Народные картинки. Кн. 4. С. 769. № 1616А) И. изображен в левой части композиции, держит в руках

предмет, похожий на посох, клюку или кочергу (атрибут юродивых). На иконе 1-й четв. XIX в. (ГМЗРК; см.: *Вахрина В. И.* 2006. С. 416–417. Кат. 124) — необычный вариант изображения И. с длинными, лежащими прядями на плечах волосами, в светло-малиновой ризе, перекинутой через правое плечо. Святой находится во 2-м ряду правой группы, назван Сидором. На заказной Владимирской иконе Божией Матери, с избранными святыми на полях (1855, ГМЗРК; см.: *Вахрина В. И.* 1998. С. 105–106), вышолненной ростовским иконописцем А. Ф. Крыловым, поясной образ И. размещен в одном из клейм на нижнем поле слева.

На иконе «Воскресение Христово — Сошествие во ад» (1729, ГМЗРК; см.: Там же. С. 100) в верхней части композиции Св. Троице (новозаветной) предстоят избранные, гл. обр. Ростовские чудотворцы, в т. ч. И. (справа во 2-м ряду, между преподобными Авраамием и Иринархом затворником). Две иконы «Собор Ростовских святых» из ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове отличаются по композиции и деталям иконографии. На образе 1838 г. И. — крайний справа во 2-м ряду, изображен вполборота влево, средневеком в белой рубахе, с кочергой в руке. На иконе кон. XIX — нач. XX в. блаженный написан прямолично в верхней части левой группы, полуобнажен, руки скрещены на груди. Его образ включен также в иконописные композиции Собора Ростовских чудотворцев XIX — нач. XX в. (ГМИР, см.: *Коробко.* 2006. С. 217, 409. Ил. 8; Минее (МП). Янв. Прил.). На иконе Ростовских и избранных чудотворцев нач. XX в. из часовни Обретения главы св. Иоанна Предтечи в *Елеонском Вознесенском рус. мон-ре* в Иерусалиме (согласно надписи на обороте, пожертвована в 1909 г. А. Ф. Мальгиной из Ростова) И. — крайний справа во 2-м ряду, старец с длинными волосами и густой бородой с проседью, придерживает 3 кочерги, голова склонена, на груди — цепь (воспроизводит образ блж. Прокопия Устюжского в росписи Владимирского собора в Киеве). В 1-й пол. XIX в. И. (иногда вместо него блж. Прокопия Устюжского) нередко изображали вместе с блж. Иоанном Большим Колпаком в одном из клейм на нижнем поле палехских икон «Шестоднев» (ЦМиАР).

Изображения И. известны в составе минейных циклов, как правило, под 14 мая вместе с мч. Исидором: на иконе посл. четв. XVI в. (дар мч. имп. Николая II, ГРМ) И. опоясан тканью, перекинутой через плечо; на вологодской иконе кон. XVI в. (происходит из ц. прип. Димитрия Прилуцкого на Наволоке в Вологде, ВГИАХМЗ; см.: *Рыбаков А. А.* Вологодская икона: Центры худож. культуры земли Вологодской XIII–XVIII вв.: Альбом. М., 1995. Кат. 80. Ил.); на об-



Блж. Исидор Твердислов.  
Фрагмент Владимирской иконы  
Божией Матери,  
с избранными святыми на полях.  
1855 г. Иконописец А. Ф. Крылов  
(ГМЗРК)

разе «Святцы на май и июнь» XVII в. со старообрядческими поновлениями 1-й четв. XIX в. (ГРМ, см.: *Образы и символы старой веры.* 2008. С. 222. Кат. 195; в руке у И. посох); на палехской или вязниковской иконе 1-й пол. XIX в. предположительно письма Т. И. Гагаева (до 2007 комплект минейных икон находился в собрании А. Глезера в Германии, затем в собрании М. Е. Елизаветина; см.: *Русские иконы в собр. М. Де Буара (Елизаветина); Кат. выст. / Авт.-сост.: Н. И. Комашко, А. С. Преображенский, Э. С. Смирнова. М., 2009. С. 232, 335, 339. Кат. 135.9); на рисованных святцах в молитвеннике с месяцесловом кнг. М. П. Волконской, созданных в 50-х гг. XIX в. под рук. и при участии Ф. Г. Солнцева (Молитвослов кнг. М. П. Волконской: Работы акад. живописи Ф. Солнцева / Сост.: Г. В. Аксенова. М., 1998. С. [206,] 311). На основе гравированных святцев 1722 г. Г. П. *Тепчегорского*, 1730 г. И. К. *Любецкого* (раскрашенные экземпляры 2-й четв., сер.— 2-й пол. XVIII в. в РГБ, см.: *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Русская гравюра на меди 2-й пол. XVIII — 1-й трети XVIII в. (Москва, С.-Петербург): Описание колл. Отд. изданий [РГБ]. М., 2004. Кат. 33.9, 34.9, 35.8) были созданы мн. поздние иконы.*

В композиции «Собор русских святых», разработанной мастерами Выговской пуст., образ И. помещен среди праведных и блаженных в верхних рядах слева: на иконе кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК; персты И. сложены для крестного знаменья), на иконе 1814 г. письма П. Тимофеева из собрания ЦАМ СПбДА (ГРМ; см.: *Образы и символы старой веры.* 2008. С. 82–85. Кат. 70; прорись — *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 460–461), на образе 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ; см.: *Icones russes.*

2000. Р. 142–143. Cat. 52); на северодвинской иконе сер.— 3-й четв. XIX в. из дер. М. Горка Виноградовского р-на Архангельской обл. (ГРМ; см.: *Образы и символы старой веры.* 2008. С. 72–73. Кат. 62). Его образ имеется на иконах российских чудотворцев нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ; в 3-м ряду крайний слева), 1-й пол. XIX в. из старообрядческой моленной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР; И. — в верхнем регистре справа в группе юродивых), сер.— 2-й пол. XIX в. (ГТГ; см.: *Icones russes.* 2000. Р. 144–147. Cat. 53); а также на 2 иконах избранных праздников, образов Божией Матери и святых кон. XVIII в. (ГМИР, ГРМ), на обрамлении средника складня-кузова с вкладным образом «О Тебе радуется» кон. XVIII в. (ГРМ; см.: *Образы и символы старой веры.* 2008. С. 196–197, 202–203. Кат. 176, 180). И. написан со свитком в руке на центральной минейной иконе рус. святых кон. XIX в. из старообрядческой Даниловской моленной в Казани (ГМИИРТ).

В рукописи «Ростовский патерик» 1762 г. (РНБ ОР. Тит. 43 (Ф. 775)) собраны Жития большинства Ростовских святых, проиллюстрированные 37 миниатюрами. На л. 269 об. И. изображен стоящим вполборота влево, в молитвенном обращении к чудотворной Страстной иконе Божией Матери. У него короткая вьющаяся борода, волосы прядями лежат на плечах, длинная зеленая риза переброшена через правое плечо. На поземе слева нарисован палаш с надписью: «Куша Исидора Блаженного».

К ранним настенным изображениям И. принадлежит его образ в росписи 1547–1551 гг. Благовещенского собора



Избранные святые.  
Резная икона. Сер. XVI в. (ГМЗРК)

Московского Кремля. Полуфигура И. в медальоне находится в центральной апсиде рядом с образом блж. Максима Московского (*Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А.* Благовещенский собор Моск. Кремля. М., 1990. С. 35, 43).

В росписях храмов Ростовского архиепископского дома (Ростовского кремля) в ц. Спаса на Сенях поясной образ И. написан в проеме окна в юж. апсиде алтаря (1675; см.: *Никитина Т. Л.* Церковь Спаса на Сенях в Ростове Великом. М., 2002. С. 70, 75. Табл. 5); в ц. Воскресения — на откосе окна верхнего яруса сев. стены (ок. 1670; см.: *Она же.* Церковь Воскресения в Ростове Великом. М., 2002. С. 71, 74. Табл. 8).

В стенописях храмов Ростова (см.: *Алимова, Никитина.* 2008. С. 576) образ И. имеется в Богоявленском соборе Авраамиева мон-ря (в рост на сев. стене; после 1730); в соборе мон-ря Рождества Пресв. Богородицы, на зап. стене на откосе юж. портала (1715); в ц. Спаса на Песках Спасо-Иаковлевского мон-ря, на юж. столбе (1890, худож. К. Я. Леонов по заказу еп. Амфилохия (Сергиевского-Казанцева)); в приделе св. Иоанна Предтечи ц. Толской иконы Божией Матери, среди Ростовских святых (1-я пол. XIX в. с поновлениями). В окрестностях Ростова И. представлен в росписи 1-й пол. XIX в. в ц. вмч. Георгия с. Юрьевское Ростовского р-на (поясной образ на сев. стене); в Борисоглебском р-не в стенописях ц. Св. Троицы с. Воцажникова (на откосе одного из окон юж. стены; кон. XVIII в.), в ц. Богоявления с. Уславцево (на откосе окна юж. стены; нач. XIX в.), в ц. Тихвинской иконы Божией Матери с. Павлово (в рост в нижней части юж. стены; сер. XIX в. с поновлениями). Кроме того, И. (в одежде странника, обут в лапти, опирается на посох) введен в группу подвижников XV в. в академической по стилю стенописи галереи рус. святых, перед пещерной ц. прип. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (работа иеродиаконов Паисия и Анатолия кон. 60-х — 70-х гг. XIX в., поновлена в 70-х гг. XX в. и ок. 2010).

В ростовской ц. Вознесения Господня с приделом во имя И. в нижнем ярусе юж., зап. и сев. стен наоса в росписи 20-х гг. XVIII в. (неоднократно поновлялась) сохранился единственный известный монументальный цикл жития И., в композициях к-рого изображен Ростов с Успенским собором. «Повествование» начинается с юж. стены и включает сюжеты: 1. И. за трапезой в своем доме; 2. И. оставляет дом; 3. И. терпит поношение от горожан; 4. И. молится в куще на болоте; 5. И. на улице города; 6. И. спасает купца от потопления; 7. И. приносит просфору из Киева; 8. Преставление И.; 9. Чудо со священником, дерзнувшим искать мощи И.; 10, 11. Исцеления болящих (см.: Там же. С. 76, 82, 84).

Этот житийный цикл, очевидно, послужил основой для создания иконы и гравюры с сюжетами Жития святого. Местонахождение житийной иконы И. неизвестно, сохранилось только ее опи-



Блж. Исидор Твердислов.  
Миниатюра из Ростовского патерика.  
1762 г. (РНБ. Тит. 43. Л. 269 об.)

сание (*Израилев А., прот.* Древняя икона св. Исидора, Христа ради юродивого // Ярославские ЕВ. 1898. № 43. Ч. неофиц. С. 671–672). Образ находился около раки И. в иконостасе придела, по левую сторону северных алтарных дверей в Вознесенской ц. в Ростове. В среднике (размеры: 8<sup>1</sup>/<sub>8</sub> × 7<sup>1</sup>/<sub>8</sub> вершка) И. был представлен в рост, с 8-конечным крестом в правой руке (левой поддерживает ее под локоть), в короткой ризе; надпись: «св. прав. Исидор блаж.». Икона имела серебряный с позолотой оклад 1787 г. (с чеканной надписью: «святой Сидор



Блж. Исидор Твердислов  
терпит поношение  
от горожан, молится в куще.  
Роспись ц. Вознесения  
Господня в Ростове.  
20-е гг. XVIII в.,  
поновления — посл. треть  
XIX в. Фотография  
С. М. Прокудина-Горского.  
1911 г. (Б-ка Конгресса США)

Ростовски») и была вставлена в раму (20 × 13,5 вершка) с 13 клеймами жития чудотворца. Согласно надписям, в верхнем ряду располагались композиции: 1. «Святой Исидор, познав истинную во Христа веру, изыде из дому своего»; 2. «Святой Исидор совлече одежды своя и прия на ся юродственное житие»; 3. «Блаженный Исидор, проходя грады и веси, многу досаду и укорения приемлет от безумных человеков»; 4. «Блаженный Исидор устрояет себе кущу из хвастия непокровенну». Далее в традиц. порядке чтения (слева-направо) значатся

сюжеты: 5. «Святой Исидор моляше в ноцех Бога своего»; 6. «Святой Исидор избави купца от потопления морского»; 7. «Блаженный Исидор попроси пития и изгнан бысть из княжеского дому»; 8. «Святой Исидор принесенную из Киева просфору подает святителю». В нижнем ряду: 9. «Преставление блаженного Исидора»; 10. «Погребение блаженного Исидора»; 11. «Чудо святого Исидора на пресвитере, дерзнувшем извещенные прияти о святем телеси его»; 12. «Чудо святого Исидора, како беснующийся исцеле при святых мощах его»; 13. «Чудо святого Исидора, како одержимый очною и глазиюю болезнию исцеле при мощах его». На серебряном окладе рамы стояло клеймо С.-Петербургской пробирной палаты с датой 1826 г. Эту икону с особым благоговением принимали в домах жители Ростова.

Гравированный лист «Блж. Исидор Ростовский, с 8 клеймами жития» нач. XIX в. поступил в собрание ГМЗРК из Вознесенской ц. Ростова (Монастыри и храмы земли Ярославской: Кр. иллюстр. энциклопедия / Авт.-сост.: М. Г. Шиманская, С. И. Метелица. Рыбинск, 2000. Т. 1. С. 164. Ил.). Центральный образ И. в верхней части композиции выделен рамой, святой предстоит на фоне пейзажа благословляющему из облаков Спасителю. У И. короткая борода, длинные волосы, риза переброшена через правое плечо и спадает до земли, ноги обнажены. Слева одноглавый храм, в проеме к-рого показано представление святого или его св. мощи. По сторонам от фигуры И. расположены по 4 житийных клейма, обрамлен-

ных картушами. Хронологически сюжеты читаются справа налево: 1. «Утаився

всех и дому своего отиде и мало прешед и ризу извлече с себя блаженный Сидор»; 2. «Проходя грады и места и многу досаду и укорение блаженный приемлет»; 3. «Устрой же блаженный Сидор кущу себе в храстине не покровенну»; 4. «Волнами разбивающа кораблю и по жребию некоего купца ввергоша в море и спасе его»; 5. «Блаженный Сидор испроси [пити] у приста[в]ленника, ниже даде ему, но и отогна его»; 6. «Блаженный Сидор довольно в хижине своей за оскорбляющих его молитву творяше»; 7. «Принесша из Киева просфоры во время Святыя

литургии о устроении кущи святого»; 8. «Преставился блаженный Сидор, святая его душа ангелами взета на Небо». В нижней части листа — текст молитвы И., завершающийся пожеланием «благоверному же императору нашему Александру Павловичу на сопотивныя супостаты победы». По иконографии этот эстамп (в «зеркальном» виде) восходит к более ранней гравюре резцом посл. трети XVIII в., где в молитве упоминается имя имп. Екатерины II (*Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. С. 611–612. № 1471). Д. А. Ровинскому было известно еще неск. вариантов подобных гравюр 20–30-х гг. XIX в., отличающихся текстами молитвы.

Ранние произведения лицевого шитья с образом И. представлены надгробным покровом 1571–1585 гг., выполненным в царской мастерской И. Ф. Годуновой, к-рый был послан в Ростов от имени сына Иоанна Грозного Феодора и его супруги (ГМЗРК). И. изображен в рост, со скрещенными на груди руками, у него маленькая, слегка раздвоенная на конце борода и короткие густые светло-русые волосы, разделенные на прямой пробор, коричневая риза закрывает левое плечо. Вверху — поясной образ Спасителя, благословляющего обеими руками. В фондах ГМЗРК хранится еще один покров И. с изображением над блаженным полуфигуры Господа Саваофа (*Пуцко В. Г.* Памятники рус. прикладного искусства XV–XVII вв. в Ростове // *Зборник / Музеј приме уметности*. Београд, 1980/1981. 36. 24/25. С. 61–62).

Изображения И. встречаются в произведениях лицевого шитья, вышедших из строгановских мастерских во 2-й пол. XVII в. Так, орарь мастерской А. И. Строгановой (ок. 1665, ЯИАМЗ; см.: *Силкин А. В.* Строгановское лицевое шитье. М., 2002. С. 291. Кат. 92) является вкладом Д. А. и Г. Д. Строгановых в Успенский собор Ростова. На сине-зеленый бархат нашиты клейма с образами святых в рост, среди к-рых помещен И. На пелене «Святые юродивые», созданной в 60-х гг. XVII в. в той же мастерской (вклад Г. Д. Строганова в Благовещенский собор Сольвычегодска, СИХМ; см.: Там же. С. 334, 337–338. Кат. 140), среди 5 стоящих прямолично юродивых 1-й слева — И., с короткой бородой и взлохмаченными волосами, правая рука перед грудью, в левой — свиток, ноги босы; вверху в центре — образ Божией Матери «Знамение».

На серебряном с позолотой окладе нижней крышки Евангелия 1776 г. московского мастера Я. Фролова (происходит из ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове, ГМЗРК; см.: Русское серебро XVIII в. в собр. ГМЗРК / Авт.-сост.: В. М. Уткина. М., 2009. С. 104–106. Кат. 74) чеканные изображения в медальонах расположены соответственно про-



Блж. Иисидор Твердислов.  
Фрагмент оклада Евангелия. 1776 г.  
Мастер Я. Фролов (ГМЗРК)

грамме: в центре — «Явление Толгской иконы Божией Матери Ростовскому еп. Трифону» (связано с посвящением храма), вокруг — поколенные изображения святых, среди к-рых преобладают Ростовские. И. представлен в правой части 2-м снизу, обращен к центру, волосы длинные, борода средней величины, в правой руке — кочерга, левая в молитвенной протянута вперед; надпись: «Сты Сидоръ блаж[е]нныи».

В XVI в. Ростов был крупным центром резьбы по дереву. На обороте запре-



Блж. Иисидор Твердислов.  
Эмалевая дробница с иконы  
Ростовских святых. 1-я пол. XIX в.  
Мастер круга Я. И. Шапошникова  
(ГМЗРК)

стольного креста сер. XVI в. (ГМЗРК; см.: *Бобринский А. А.* Народные рус. деревянные изделия. М., 1914. Вып. 12. Табл. 196) на нижнем перекрестии справа в медальоне вырезан поясной образ И. в традиц. иконографии. На резной иконе «Избранные святые» сер. XVI в. (ГМЗРК; см.: *Соколова И. М.* Об одной группе резных ростовских икон XVI в. // СРМ. 1994. Вып. 6. С. 112–126) пред-

ставлены в рост свт. Николай и Ростовские святые Авраамий, Петр, царевич Ордынский, и И.; на левом поле — полуфигура свт. Алексия, митр. Московского. На резной с росписью иконе «Мч. Хараламний и блж. Иисидор Ростовский» XVIII в. (из собрания А. А. Титова, ГМЗРК), где святые молитвенно предстоит образу «Рождество Христово» (внизу — композиции Страстей Господних), И. обращен влево, правая рука прижата к груди, в левой — кочерга.

В XIX — нач. XX в. изображения И. получили распространение в многочисленных произведениях ростовской финифти с образами местных святых, напр. в изводах «Собор Ростовских чудотворцев», «Вид Ростовского кремля» блаженный обычно показан в левой части композиции (образки из собрания ГМЗРК, ЦМиАР; см.: Русская эмаль XVII — нач. XX в.: Из собр. Музея им. Андрея Рублева. М., 1994. С. 147, 150–151, 231–232. Кат. 190, 193). Известны отдельные поясные и ростовые эмалевые иконы И. (ГМЗРК, ЦМиАР; см.: Там же. С. 149, 232. Кат. 192). И. представлен под 14 мая в Минее годовой (1864, ГМЗРК), в святцах на май 1-й пол. XIX в. (ГМИР). На майской минее из серии эмалевых икон 2-й пол. XIX в. (Нововалаамский мон-рь в Финляндии) — редкое изображение И. в хитоне и гиматии.

Работа ростовских мастеров финифти была подарена от жителей Ростова имп. мч. Николаю II и его супруге в день коронации 14 мая 1896 г. Дальнейшая история иконы неизвестна, сохранилась ее фотография (ГМЗРК. ФТ-2238). На иконе были размещены дробницы с видами ростовских мон-рей, в центре — образ свт. Николая, мч. Александры и Ростовских святых (среди них — И.). Внизу расположена дробница с текстом: «Их Императорским Величеством Государю Николаю Александровичу и Государыне Александре в память Священнейшего коронации 14 мая 1896 г. От мецанского Общества г. Ростова Великог. Яр. Губ.». Традиц. иконографическая линия продолжается в совр. росписи по эмали, напр. в произведении А. Г. Алексеева «В мастерской А. И. Всесвятского» (2001–2008, ГМЗРК).

В XX в. образ И. встречается в группе Ростовских чудотворцев на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» письма мон. *Иулиании (Соколовой)* 1934 г. (келейный образ свт. Афанасия (Сахарова), ТСЛ), нач. 50-х гг. XX в., кон. 50-х гг. XX в. (ТСЛ, СДМ; см.: *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239). В совр. иконописи сохраняются разработанные изводы и типы изображения И., написаны его единичные иконы. В ростовском Вознесенском храме находится аналойная икона с поясным изображением И. в светлой ризе, со скрещенными на груди руками,

короткие русые волосы и борода (2002, ростовский иконописец С. Ю. Бурлаков). На надгробной иконе (2011, московская иконописная мастерская М. В. Хренова) И. представлен прямолично, в рост, руки сложены крестообразно, риза зеленая, сверху — композиция «Вознесение Господне». Икона написана в традициях искусства Палеха кон. XIX — нач. XX в.

Лит.: «Пречистому образу Твоему поклоняемся...»: Образ Богородицы в произведениях из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 1995; *Вахрина А. Л.* Об иконе «Сергий Радонежский и ростовские чудотворцы» из собр. Ростовского музея-заповедника // ИКРЗ, 1995. Ростов, 1996. С. 63–71; *Вахрина В. И.* Иконы с датами, подписями, надписями из собр. Ростовского музея // СРМ. 1998. Вып. 9. С. 89–110; *она же.* Иконы Ростова Великого. М., 2006<sup>2</sup>; Иконография ростовских святых: Кат. выст. / Сост.: А. Г. Мельник. Ростов, 1998. С. 49, 57, 60. Кат. 29, 37, 40; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 444–447, 460–461; Т. 2. С. 137–138, 308–309; *Третьякова А. Л.* Среднерус. агногр. традиция в искусстве XVI–XVIII вв.: Иконография Авраамия Ростовского: АКД. М., 1998; *Icons russes: Les saints / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000;* *Коробко О. А.* Иконопись XVII — 1-й пол. XVIII в. из собр. ГМИР // Ростовский Архирейский дом и рус. худож. культура 2-й пол. XVII в.: (Мат-лы конф., 21–23 сент. 2005 г.) / ГМЗРК, НИИ РАХ. Ростов, 2006. С. 216–217, 409. Ил. 7, 8; *Алитова Р. Ф., Никитина Т. Л.* Церковные стенные росписи Ростова Великого и Ростовского у. XVIII — нач. XX в.: Кат. М., 2008. С. 45, 61, 74, 82, 84, 94, 168, 283, 286, 415, 460, 461, 576; Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008.

**В. И. Вахрина**

**ИСИДОР** (ок. 1380–1390, Монемазия на Пелопоннесе — 27.04.1463, Рим), митр. Киевский (1436–1443), кардинал и лат. патриарх К-польский (1459–1463).

**Биография.** О национальности И. в источниках и научной литературе высказывались различные мнения: русские источники называют его итальянцем, славянином, огречившимся болгаринном, в лат. и греч. текстах И. назван «природным греком» (обзор мнений см.: *Шпаков.* Государство и Церковь. С. 34–35). Первоначальное образование, вероятно, И. получил в интеллектуальном центре Пелопоннеса — Мистре, бывшей значительным центром в Византийской империи по переписке рукописей (возможно, здесь сформировался красивый характерный почерк И.). Ок. 1403–1405 гг. И. переехал в К-поль, возможно, учился у философа и ритора *Мануила Хрисолора*. В последние годы пребывания в столице империи И. стал близок к имп. *Мануилу II Палеологу*, поскольку уже в 1409 г. правитель

поручил И. ответственное задание — переписать составленную императором речь (эпитафию) на смерть его брата Феодора Палеолога и в 1411 г. торжественно произнести ее в день памяти царского родственника. Осенью 1410 — весной 1411 г. И. вернулся в Монемазию и в монастыре арх. Михаила и всех ангелов принял монашество. Возможно, И. нек-рое время посещал философский лекторий Георгия Гемиста *Плифона* — именно этим можно объяснить особое отношение И. к философии *Платона* и пренебрежение трудами *Аристотеля*. В философской школе Плифона И. мог познакомиться с буд. митрополитами *Виссарионом* Никейским и свт. *Марком Евгеником*, митр. Эфесским. В 20-х гг. XV в. И. неск. раз произносил в честь имп. *Иоанна VIII Палеолога* энкомии и панегирики, что может свидетельствовать о его неофиц. статусе панегириста. В 1428–1429 гг. в связи со спором митрополитов Коринфского и Монемазийского о церковной принадлежности п-ова Майны (Мани) И. было поручено составить 2 записки об истории этой общины и представить их императору. Спор был решен в пользу Монемазийского архиеерея. В 30-х гг. XV в. И. стал игуменом монастыря св. Димитрия в К-поле, находившегося под патронатом Палеологов.

В нояб. 1433 г. И. был отправлен в составе греч. делегации на *Базельский Собор* католич. Церкви для обсуждения вопроса о месте и времени созыва Собора о соединении католич. и правосл. Церквей. Посольство было сформировано имп. Иоанном VIII из сторонников унии: очевидно, уже в то время И. принадлежал к их числу. По дороге на Собор делегация заехала в г. Ульм к имп. Сигизмунду Люксембургскому, которому передала 2 письма имп. Иоанна VIII. И. произнес перед Сигизмундом похвальную речь, в которой коснулся проблемы разделения Церквей и призвал императора приложить все силы к преодолению разделения. В Базель делегация прибыла 12 июля 1434 г., ее офиц. прием на Соборе состоялся 24 июля. С приветственной речью к послам обратился председатель Собора кард. Юлиано Чезарини, в ответ прозвучало обращение И. Его речь содержала сожаление о разделении христиан. Церкви и размышление о путях достижения единства. В апр. 1435 г. послы дали согласие на приезд греч.

духовенства для переговоров о соединении Церквей в Базель либо в один из городов Европы. Находившийся в 1436–1437 гг. в К-поле посол Базельского Собора Иоанн Стойкович назвал И. одним из главных защитников интересов папы среди греков. В процессе подготовки к созыву объединительного Собора император добился того, что И. был назначен присутствовать на



Киевский митр. Исихор  
в «немецкой земле»  
воздаёт почитание лат. кресту.  
Миниатюра из Лицевого  
летописного свода. 70-е гг. XVI в.  
(РНБ. F.IV.225. Л. 477 об.)

Соборе в качестве представителя Антиохийского патриарха, к-рому османы не разрешили участвовать в заседаниях. Сделано это было без консультации с К-польским патриархом.

В 1436 г. И. был поставлен на Киевскую кафедру, вакантную после гибели в 1435 г. митр. *Герасима*. Т. о. были обеспечены участие Киевской митрополии в объединительном Соборе и высокий духовный ранг И., на чье активное содействие в деле заключения унии рассчитывал визант. император. И. прибыл в Москву 2 апр. 1437 г. и стал готовиться к отъезду на Собор, куда он отправился 5 сент. в сопровождении большой свиты из духовных и светских лиц митрополичьего двора, в т. ч. Суздальского еп. *Авраамия* и архим. *Вассиана*. С вел. кн. Литовским *Сигизмундом Кейстутовичем* были переговоры о присоединении к митрополюту представителей духовенства «литовской» части митрополии, но они оказались безрезультатными.

И. поехал к Балтийскому м. через Тверь и Новгород, в обоих городах ему был оказан торжественный прием. К Рождеству И. приехал в Псков, где находился 7 недель. Митрополит назначил своим заместителем в Пскове архим. Геласия, фактически изъяв Псковскую землю из подчинения Новгородскому архиепископу (к-рым тогда был свт. *Евфимий II Вяжицкий*). 14 мая 1438 г. митрополит прибыл в Любек. Оттуда он намерен был отправиться в Базель, но узнал, что папа вопреки мнению членов Базельского Собора перенес место работы Собора в Италию, куда уехало греч. духовенство. В авг. 1438 г. рус. делегация во главе с И. прибыла в Феррару — место заседания Собора (см. *Ферраро-Флорентийский Собор*), где часть спутников И. умерла от чумы. И. был назначен одним из 6 ораторов греч. стороны во время соборных дискуссий, составил ряд речей догматического содержания, однако произнести их ему не удалось.

Когда к дек. 1438 г. выяснилась бесплодность споров о правомочности Римской Церкви вносить дополнения в Символ веры, большая группа греческих участников Собора предложила прервать его работу, но император при поддержке И. и Никейского митр. Виссариона настоял на ее продолжении. Дискуссии возобновились после переезда участников Собора во Флоренцию в нач. 1439 г. Начиная с 30 марта на совещаниях греч. делегатов Собора Виссарион, И. и протосинкелл Григорий Мамма (см. ст. *Григорий III Мамма*) выступили за скорейшее заключение унии и допустимость прибавки *Filioque* к Символу веры. И. лично убеждал нек-рых епископов согласиться на это. 1 июня по поручению имп. Иоанна VIII И. вел переговоры с папой о посылке войск для защиты К-поля.

И. входил в состав делегации 4 прелатов, которые обсуждали с папой вопросы о совершении *Евхаристии*, о *чистилище*, об *эпиклезе*, о примате папы. Во время дискуссий И. отстаивал греч. т. зр. в вопросе об *эпиклезе*, в др. случаях он выступал за уступки латинянам. По настоянию митр. Виссариона и И. в готовившийся текст декрета было внесено постановление о наказаниях для тех, кто будет им противодействовать. 6 июля вместе с др. греч. участниками Собора И. под-

писал акт унии («с любовью соглашаясь и одобряя, подписываю»).

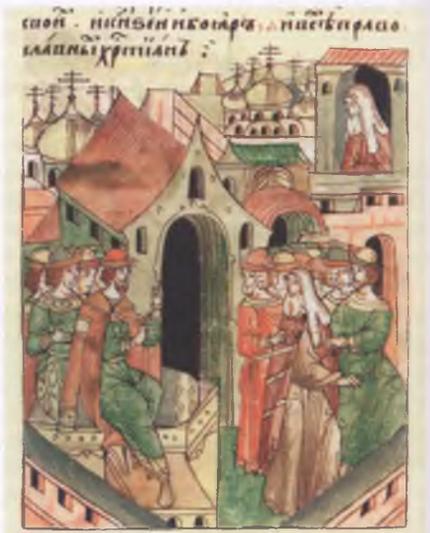
17 авг. И. был назначен папским легатом в Литве, Ливонии, России и «Лехии» (Польше): он, очевидно, должен был воплотить решения Флорентийского Собора в этой части Европы. 18 дек. 1439 г. И. был возведен в кардинальское достоинство. 6 сент. из Флоренции И. отправился в Венецию, оттуда на восток — через Венгрию в Польшу. В кон. марта 1440 г. И. приехал в польск. столицу Краков. В его присутствии в ун-те один из советников Краковского епископа произнес речь, в к-рой приветствовал заключение унии Церквей. Из Кракова митрополит направился в те епархии митрополии, к-рые находились в пределах Польского королевства (Холмскую и Перемышльскую). По-видимому, тогда же он поставил новых епископов на Холмскую и Перемышльскую кафедры. В авг. 1440 г. И. посетил столицу Великого княжества Литовского Вильно и ряд др. городов в «Литовской земле». Затем он, вероятно, поехал в юж. земли Великого княжества Литовского, т. к. 5 февр. 1441 г. киевский кн. Александр (Олелько) Владимирович выдал митрополиту грамоту, в к-рой подтвердил права митрополичьего дома на все принадлежавшие ему земли и доходы, а также пожаловал митрополичьей кафедре доходы от «мыта конского» и половину осмничего. Вместе с тем «митрополичьи люди» должны были нести лежавшие на них ранее повинности, в частности ремонтировать часть городских укреплений Киева.

Взгляды И. на положение православных на землях Киевской митрополии после заключения унии нашли отражение в его послании из Буды, написанном в марте 1440 г. и обращенном ко всем, кто должен был подчиняться его власти как папского легата. И. писал, что отныне «греки» и «латиняне» должны иметь между собой евхаристическое общение и быть равноправными. Обращаясь к «латинянам», И. подчеркивал истинность правосл. крещения. Эти утверждения И. вызвали враждебную реакцию Польской католич. Церкви, к-рая до *Тридентского Собора* не признавала правосл. крещение и отвергала решения Ферраро-Флорентийского Собора, в соответствии с к-рыми, подчинившись папе, православные сохраняли свои обряды и иерархическую структуру;



Участники Собора в Ферраре.  
Миниатюра из Лицевого летописного свода.  
70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225. Л. 481)

Польская Церковь выступала за растворение православных в латинском мире. Это было одно из важных обстоятельств, почему в конфликте между организатором Флорентийской унии папой *Евгением IV* и Базельским Собором Польская Церковь встала на сторону Собора, отцы к-рого придерживались аналогичной позиции. По-видимому, уже в авг. 1440 г. католич. Виленский еп. Матфей препятствовал И. выпол-



Вел. кн. Василий II  
отправляет митр. Исидора в Чудов мон-рь.  
Миниатюра из Лицевого летописного свода.  
70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225. Л. 546)

нить его полномочия папского легата, т. к. не имел на этот счет указаний от Базельского Собора.

И. прислал в Псков свое «благовословие и грамоты», а в янв. 1441 г. — своего заместителя Григория. Вероятно, к этому времени условия унии не были известны в Сев.-Вост. Руси. В марте 1441 г. И. прибыл в Москву,

и в Успенском соборе была торжественно зачитана булла Евгения IV с изложением решений Ферраро-Флорентийского Собора. Вел. кн. Московский *Василий II Васильевич* передал «папино писание» на рассмотрение Собора рус. епископов, к-рые его отвергли. Между ними и И. завязался длительный спор, затем И. был помещен «за приставы» в московском Чудовом в честь Чуда арх. Михаила в Хонех мон-ре до получения вел. князем сведений из К-поля. По сообщению московских летописей, 15 сент. 1441 г. И. бежал из Москвы. Возможно, ему позволили уехать, т. к. не знали, как с ним поступить: в К-поле утвердился униат. патриарх *Митрофан II*, к-рый вряд ли осудил бы И. Уезжая, И., по-видимому, взял с собой из митрополичьей б-ки ряд рукописей, этим обстоятельством можно объяснить присутствие в Ватиканском собрании греч. книг, вложенных Киевским митр. св. *Фотием* (1408–1431) в б-ку Московской митрополичьей кафедры.

В нач. 1442 г. И. направился в Новогрудок к Литовскому вел. кн. *Казимиру*, но к тому времени и литов. правитель, и католич. Виленский еп. *Матфей* официально признали избранный Базельским Собором антипапу *Феликса V*, и И. был вынужден покинуть литов. земли. В марте 1443 г. И. находился в венг. столице Буде, где при его участии польск. и венг. кор. *Владислав III* издал привилей, по к-рому правосл. духовенству, принявшему унию, был предоставлен ряд прав и привилегий: гос. чиновникам запрещалось вмешиваться в дела, подлежащие суду духовенства, предписывалось не нарушать существующие обычаи, даже если они не соответствуют принятым в католич. мире порядкам, король должен вернуть униат. Церкви утраченные ею земли. *Владислав III* был сторонником папы *Евгения IV*, но польская церковная и светская знать стояла на стороне Базельского Собора. По-видимому понимая это, И. из Буды направился к папскому двору в Италию и больше не вернулся на территорию Киевской митрополии, даже после того, как в 1447 г. Польша и Литва подчинились власти папы *Николая V*, преемника *Евгения IV*.

В последующие годы деятельность И. была связана с борьбой за утверждение унии на территории

Византийской империи, прежде всего в К-поле. Здесь уже в нач. 40-х гг. XV в. имелось много противников унии, опиравшихся на поддержку 3 вост. патриархов. Первую поездку с целью насаждения унии И. совершил в 1443 г., после смерти 1-го униат. К-польского патриарха Мит-

святца митрополита Григория Мамма и его преемника митрополита Митрофана



Бегство митр. Исидора из Москвы. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225. Л. 555)

рофана. После поставления в 1445 г. нового униат. К-польского патриарха — Григория Маммы — была принята 2-я поездка. И. выехал из Рима 22 дек. 1445 г. и вернулся туда 12 февр. 1448 г. Помимо пропаганды унии И. собирал и копировал древние рукописи, содержащие творения св. отцов и деяния Вселенских Соборов. Цитаты из этих текстов он использовал для аргументации в полемике с православными по вопросам исхождения Св. Духа, примата папы и др. К 1446–1448 гг. относится единственный сохранившийся след контактов И. с духовенством Киевской митрополии. Кандидат на Владимирско-Вольинскую кафедру *Даниил* совершил путешествие в К-поль, где И. поставил его в епископы, а *Даниил* дал ему свое «исповедание». Связи прервались, когда в янв. 1451 г. вел. кн. Литовский *Казимир* и его рада передали Киевскую митрополичью кафедру поставленному в Москве митр. св. *Ионе*.

После того как в 1450 г. униат. патриарх *Григорий Мамма*, будучи не в состоянии победить противников, покинул К-поль, И. был направлен туда в мае 1452 г. как папский легат и в кон. окт. прибыл в столицу Византии с небольшим вооруженным отрядом. Император *Константин XI*

и его окружению дали т. о. понять, что, лишь приняв унию, они могут рассчитывать на помощь зап. стран. 12 дек. 1452 г. в Софийском соборе в Константинополе была совершена служба с поминанием папы и отсутствовавшего патриарха, затем были зачитаны решения Флорентийского Собора. Софийский собор был передан сторонникам унии. И. находился в городе до его взятия османами, совершил последнее христ. богослужение в Софийском соборе. И. попал в плен и, как известный человек, был выкуплен знавшим его генуэзским купцом.

В 1458 г. по согласованию с папой *Каллистом III* было принято решение о разделе Киевской митрополии путем выделения из ее состава особой митрополии — «Киевской, Литовской и всея Руси», охватывающей епархии на территории Великого княжества Литовского и Польши. 15 окт. 1458 г. патриарх *Григорий Мамма* поставил на эту кафедру *Григория*, ученика И. и его преемника на посту настоятеля мон-ря св. *Димитрия* в К-поле. В пользу *Григория И.* отказался от своих прав на польско-литов. часть Киевской митрополии. В янв. 1459 г. он отказался в пользу *Григория* и от своих прав на московскую часть митрополии. В эти годы И. занимал архиепископскую кафедру Керкиры (*Τσίτσας* А. Х., *πρωτοπρεσβύτερος*. Βενετοκρατορική Κέρκυρα: Θεσσαί. Κέρκυρα, 1989. Σ. 31). Папа *Пий II* поставил И. деканом коллегии кардиналов, патриархом К-польским и архиепископом Кипрским, но в действительности в ведении И. была только греч. колония в Венеции. В 1459 г. И. принял участие в работе Мантуанского Собора, созванного для организации крестового похода против турок. В дек. 1462 г. *Виссарион Никейский* был назначен администратором при И., к-рый был уже не в состоянии исполнять свои обязанности. И. был похоронен в базилике св. Петра в Риме.

**Литературные труды.** Корреспонденция И. насчитывает 27 писем. К раннему периоду жизни иерарха относится 15 писем на греч. языке. Первые 6 писем изданы В. Э. Ререлем (*Analecta Byzantino-Russica* / Ed. W. Regel. Petropoli, 1891. P. 59–71) и переведены на рус. язык П. Счастневым (*Счастнев П.* Исидор, митр. Московский и всея Руси. Серг. П., 1916 / РГБ ОР. Ф. 172. Картон № 409. № 1. Л. 79–87 об.). Письма

с 7 по 14 изданы А. Циглером (*Ziegler*. 1951. S. 574–577; *Idem*. 1952. S. 139–142). Еще одно письмо И., адресованное либо имп. Мануилу II Палеологу, либо его сыну Иоанну VIII, сохранилось в набросках и не издано (Vat. gr. 706. F. 192r–v; о письме и об адресате см.: *Mercati*. 1926. P. 26–27). Письма написаны изысканным языком, полны отсылок к греч. мифологии и философии и позволяют реконструировать в общих чертах круг общения И., а также незначительные факты биографии. Среди его адресатов — имп. Мануил II Палеолог, итал. гуманист Гуарино да Верона, *Иоанн Хортазмен*, Киевский митр. Фотий, Мидийский митр. Неофит, деспот Феодор II Палеолог, Мануил Хрисолор (или Николай Эвдемоноиоанн), сакелларий Михаил. Общие И. с этими людьми подчеркивает, что он был интеллектуалом и гуманистом.

К последнему, итал. периоду жизни И. относится 11 писем на лат. и итал. языках, из них 9 писем о падении К-поля, адресованных разным лицам, первоначально были составлены И., вероятно, на греческом языке (оригиналы не сохранились) и переведены при его непосредственном участии на латынь (*Hofmann*. 1952. S. 146–148; *Pertusi*. 1976. P. 58–111; *Idem*. 1983. P. 12–21). В этих эпистолах автор подробно повествует об обстоятельствах захвата К-поля турками и призывает начать крестовый поход против захватчиков. В 10-м письме, адресованном польск. кор. Казимиру, И. сообщает об отказе от Киевской кафедры и о возведении на нее Григория (*Waweruk*. 1963. P. 20–21). На итал. языке (первоначально могло быть написано по-гречески) сохранилось письмособолезнование к Пьеро ди Козимо де Медичи в связи со смертью его отца (*Hofmann*. 1952. S. 149–150).

Перу И. принадлежат 3 панегирика в честь визант. императоров Мануила II и Иоанна VIII Палеологов (тексты изд. без указания авторства: *Λόμπρος*. 1926. Σ. 132–199, 200–221, 292–308) и один в честь имп. Сигизмунда Люксембургского (впервые текст изд. как анонимный: *Idem*. 1921. Σ. 113–126; 2-е издание с нем. пер.: *Hunger, Vurm*. 1996. S. 143–180). Составлены и произнесены они были в 10–30-х гг. XV в. В личных бумагах И. имеется энкомий в честь имп. Мануила II Палеолога (изд.: *Polemis*. 2010. S. 707–710). Создание

сочинения относится ко времени возвращения императора из путешествия по Европе в 1403 г. (сохр. в единственной рукописи: Vat. gr. 914. F. 140–142v). Текст написан почерком И. в молодости, но заглавие, в к-ром, возможно, было указано и имя автора, выскоблено. Кард. Дж. Меркати считал, что автором мог быть И. (*Mercati*. 1926. P. 22–23),



Митр. Исидор  
перед папой Римским Евгением IV.  
Миниатюра из Жития прп. Сергия  
Радонежского. 80-е — нач. 90-х гг. XVI в.  
(РГБ ОР. Ф. 304/III. № 21. Л. 334 об.)

П. Шрайнер не видит достаточных оснований для такой атрибуции (*Schreiner P. Codices Vaticani graeci. Codices 867–932. P. 121*; впрочем, в др. работе автор не исключает возможности создания этого сочинения И.: *Schreiner*. 2006. S. 217). К панегирикам примыкает «Монодия на пожар во Влахернской церкви», произнесенная в 1433 г. (изд.: *Mercati*. 1937. P. 188–192).

Среди наследия И. есть несколько гимнографических произведений: 4 молитвы (одна об императоре, 2 о деспоте Морее Феодора, одна о митрополите, поставленном на Монеувасийскую кафедру), составленные до 1430 г. (изд.: *Ziegler A. W. Unveröffentlichte Gebete Isidoros von Kijev // OCP. 1955. Vol. 21. S. 329–334*), и 2 неопубликованных богослужебных последования: в честь вмч. Димитрия Солунского (Vat. gr. 776. F. 187r–196v), арх. Михаила и бесплотных сил (Vat. gr. 776. F. 197r–203v).

К богословским сочинениям относятся тексты, созданные И. в связи с Базельским и Ферраро-Флорентийским Соборами. Речь на Базельском Соборе представляет собой

развернутый ответ на выступление кард. Юлиано Чезарини (греч. оригинал речи: *Λόμπρος*. 1913. Σ. 3–14, 324–335). Догматические речи, созданные во время работы Ферраро-Флорентийского Собора, не были И. произнесены, однако отражают его взгляды на исхождение Св. Духа, на допустимость прибавки Filioque к Символу веры и на заключение унии (4 речи, отчет папе об успехах пропаганды унии на Востоке, речь «О мире и любви» изд.: *Isidorus. Sermones*. 1971. P. 1–94; *Gill*. 1967. P. 370–379). После Флорентийского Собора из Буды И. отправил своей пастве окружное послание о заключении унии (текст изд. А. А. Туриловым в: *Флорья*. 2007. С. 453–454). Соч. «Являются ли ангелы и люди сопричастниками Божественной сущности или энергии?» (Vat. gr. 1896. F. 165v–175r; не изд.) свидетельствует об интересе И. к богословским темам, затрагивавшимся в XIV в. в связи с полемикой об учении свт. Григория Паламы.

К историко-каноническим сочинениям относятся 2 записки, составленные И. по поводу спора о церковной принадлежности п-ова Майны (изд.: *Λόμπρος*. 1915. Σ. 272–318). К этим сочинениям по времени создания примыкает краткое описание И. путешествия из К-поля в Сиракузы (*Mercati*. 1926. P. 151–152).

И. был известен как собиратель и переписчик древних рукописей. По подсчетам М. Манфредини и П. Шрайнера, через руки И. прошло не менее 161 рукописного сборника: 74 из них были частью его б-ки, 52 греч. рукописи он взял в 1455 г. из б-ки папы Каллиста III, 5 рукописей вывез из Москвы, еще о 30 рукописях известно из упоминаний в сочинениях И. (*Schreiner*. 2006. S. 221–222; *Manfredini*. 1997. P. 611–624; об автографах И. см.: *Фонкич*. 1975. С. 14–15; *Он же*. 1977. С. 10–23; *Он же*. 1989). Соч.: *Бодянский О. М. О поисках моих в Понтийской Публичной библиотеке // ЧОИДР. 1846. Год. 1. Кн. 1. Отд. 1. С. 12–16* [послание правителям г. Холм, 1440 г.]; *Ad universos Christi fideles de expugnatione Constantinopolis // PG. 159. Col. 953–956* [письмо всем верным во Христе о падении К-поля]; *Epistolarum // Analecta Byzantino-Russica / Ed. W. Reg. Petropoli, 1891. P. 59–71* [письма 1–6]; *Λόμπρος Σ. Παλαιλθγεια καὶ Πελοποννησιακά. Ἀφῆνα, 1913. Τ. 1. Σ. 3–14, 324–335* [речь на Базельском Соборе]; *Ἀφῆνα, 1926. Τ. 3. Σ. 132–199, 200–221, 292–308* [панегирики в честь Мануила II и Иоанна VIII Палеологов]; *Δὸ ἀναφορά μῆτροπολίτου Μονεμβασίας πρὸς τὸν πατριάρχην // Νέος Ἐλληνομνήμων. (1915). Τ. 12. Σ. 272–318* [два прошения митр. Монеувасийского к патриарху]; *Ibid. 1921.*

Т. 15. С. 113–126 [похвальная речь имп. Сигизмунду Люксембургскому] (то же: *Hunger H., Vurt H.* Isidoros von Kiev, Begrüßungsansprache an Kaiser Sigismund (Ulm, 24. Juni 1434) // RHM. 1996. Bd. 38. S. 143–180); *Mercati G.* Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno. R., 1926. P. 151–152. (ST; 46) [описание путешествия из К-поля в Сиракузы]; *idem.* Ореге митроп. Vat., 1937. P. 188–192. (ST; 79) [«Монодия на пожар во Влахернской церкви»]; *Hofmann G.* Ein Brief des Kardinals Isidor von Kiev an Kardinal Bessarion // OCP. 1948. Vol. 14. P. 407–414 [письмо кард. Виссариону о падении К-поля]; *idem.* Quellen zu Isidor von Kiev als Kardinal und Patriarch // OCP. 1952. Vol. 18. P. 146–148, 149–150 [письма властям Флоренции о падении К-поля]; *Ziegler A. W.* Vier bisher nicht veröffentlichte Briefe Isidors von Kijev // BZ. 1951. Bd. 44. S. 574–577 [письма 7–10]; *idem.* Die restlichen vier unveröffentlichten Briefe Isidors von Kijev // OCP. 1952. Vol. 18. S. 139–142 [письма 11–14]; *Pertusi A.* La caduta di Constantinopoli I: La testimonianza dei contemporanei. Verona, 1976. P. 58–111 [6 писем о падении К-поля]; *Litterae* (da Candia, luglio 1453) // *Pertusi A.* Testi inediti e poco noti sulla caduta di Constantinopoli. Bologna, 1983. P. 11–21 [2 письма о падении К-поля]; *Wawryk P. M.* Quaedam nova de provisione metropolitae Kioviensis et Moscoviensis ann. 1458–1459 // Miscellanea in honorem cardinalis Isidori (1463–1963). R., 1963. (Analecta OSBM. Ser. 2. Sect. 2; Vol. 4(10)). P. 20–21 [письмо польск. кор. Казимиру]; *On Peace and Love* / Ed. J. Gill // OCP. 1967. Vol. 33. P. 370–379 [речь «О мире и любви»]; *Sermones inter concilium Florentinum conscripti*. R., 1971. P. 1–94 [речи на Ферраро-Флорентийском Соборе]; *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви: Древнерус. и слав. средневековье. М., 2007. С. 453–454 [окружное послание]; *Polemis I. D.* Two Praises of the Emperor Manuel II Palaiologos: Problems of Authorship // BZ. 2010. Bd. 103. S. 699–714.

Ист.: *Попов А. Н.* Историко-лит. обзор древнерус. полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875. С. 374–375; *Dlugosz J.* Opera omnia. Cracoviae, 1877. Т. 13. S. 624–625; *LECVB.* 1889. Alt. 1. Bd. 9; 1436–1443. N 267; *ПСРЛ.* Т. 23. С. 149; Т. 26. С. 192, 194; *РИБ.* 1908<sup>2</sup>. Т. 6. № 62, 87; *Acta Alexandra.* Kraków, 1927. S. 391–393; *Halecki O.* W drodze na Sobor Florencki // Oriens. 1939. Bd. 7. P. 66–70; *Псковские летописи.* М., 1955. Вып. 2. С. 44–46; *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes* / Ed. G. Hofmann. R., 1944. Vol. 2. S. 72. N 176; N 202–204, 233; *НПЛ.* 1950. С. 419, 421–422; *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.* / Подгот.: Я. Н. Щапов. М., 1976. С. 179–181; *Acta slavica Concilii Florentini: Narrationes et documenta* / Ed. J. Krajcar. R., 1976; *Prochaska A.* Nieznane dokumenta do unii Florenckiej w Polsce // Ateneum Wileńskie. Wilno, 1983. S. 66–67; *РФА.* 1986. Вып. 1. С. 71–73. № 5.

Лит.: *PLP.* N 8300; *Karge P.* Die Reise der russische Konzilsgesandten durch die Ordensland. 1438. Januar–Mai // Altpreussische Monatschrift. Königsberg, 1895. Bd. 32. S. 488–504; *Lewicki A.* Unia Florencka w Polsce // Rozprawy Polskiej akademii umiejętności. Wydział historyczny. Kraków, 1899. Т. 38. Ser. 2. Т. 13. S. 217–224, 230–231, 235–236; *Голубинский.* История РЦ. 1900. Т. 2. Ч. 1. С. 423–478; *Бучинский Б.* Студії з історії церковної унії // ЗНТШ. 1908. Т. 85. С. 21–42; *Соколов П. П.* Был ли Московский митр. Исидор папским легатом для Москвы // ЧИОНЛ. 1907. Кн. 20.

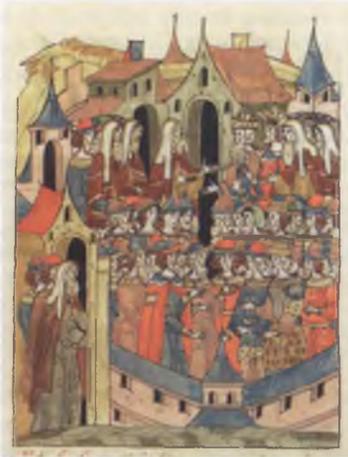
Отд. 2. Вып. 2. С. 23–38; *Пурлин П.* Россия и папский престол / Пер. с франц.: В. П. Потемкина. М., 1912. Кн. 1. С. 48–142; *Mercati G.* Lettere di un Isidoro, arcivescovo di Monemvasia e non di Kiev // Bessarione. R., 1916. Vol. 32. P. 198–211; *idem.* Scritti d'Isidoro il cardinale ruteno, e codici a lui appartenuti. R., 1926. (ST; 46); *Ziegler A. W.* Isidore de Kiev, apôtre de l'union Florentine // Irenikon. 1936. Vol. 13. P. 393–410; *Welykyj A. G.* Duae epistolae cardinalis Isidori ineditae // Analecta OSBM. 1949. Vol. 1(7). Fasc. 1. P. 285–291; *Пузына И.* Флорентийский Вселенский Собор и участие на нем Исидора, митр. Московского // Рус. католический вестник. Лувен, 1952. № 2. С. 11–14; *Hofmann G.* Quellen zu Isidor von Kiev als Kardinal und Patriarch // OCP. 1952. Vol. 18. S. 143–157; *idem.* Untersuchung über die Konzilsrede Isidors von Kiev am 14. Nov. 1438 // SBN. 1957. Vol. 9. P. 227–231; *Ζακνθνης Δ. Α.* Μαρούηλ Β' ὁ Παλαιολόγος καὶ ὁ καρδινάλιος Ἰσίδωρος ἐν Πελοποννήσῳ // Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier. Athens, 1957. Т. 3. P. 45–69; *Gill J.* The Council of Florence. Camb., 1959; *idem.* Isidore's Encyclical Letter from Buda // Miscellanea in honorem Cardinalis Isidori: (1463–1963). Romae, 1963. P. 1–8. (Analecta OSBM. Ser. 2. Sect. 2. Vol. 4); *idem.* Personalities of the Council of Florence And Other Essays. Oxf., 1964. P. 65–78; *Laurent V.* Isidore de Kiev et la Métropole de Monemvasia // REV. 1959. Vol. 17. N 1. P. 150–157; *Μαρούσσηκας Ι. Μ.* Ἡ πρώτη ἀδεία (1456) τῆς Βενετικῆς Γερουσίας γιὰ τὸν Ἑλληνοὶν τῆς Βενετίας καὶ ὁ καρδινάλιος Ἰσίδωρος // ἠσαυρίσματα. 1962. Т. 1. С. 109–118; *Dujčev I.* An fragment des «Notitiae episcopatum Russiae» copié par Isidore Ruthenus // ЗРВИ. 1968. Т. 11. С. 235–241; *Halecki O.* From Florence to Brest (1439–1596). Hamden, 1968. P. 44–69; *Krajcar J.* Metropolitan Isidore's Journey to the Council of Florence // OCP. 1972. Vol. 38. P. 367–387; *Morrissey Th. E.* Isidore of Kiev: A Fragment of a Letter from the State Library in Munich // Analecta OSBM. 1973. Vol. 8. Fasc. 1–4. P. 63–66; *Фонкич Б. Л.* Московский автограф митр. Исидора // ПКНО. 1974. М., 1975. С. 14–15; *он же.* Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. М., 1977. С. 10–23; *он же* [Фонкич В. Л.] Ein unbekanntes Autograph des Metropoliten Isidoros von Kiev // BZ. 1989. Bd. 82. S. 96–101; *Kresten O.* Eine Sammlung von Konzilsakten aus dem Besitze des Kardinals Isidor von Kiev. W., 1976; *Röll W.* Ein zweiter Brief Isidors von Kiev über die Eroberung Konstantinopels // BZ. 1976. Bd. 69. N 1. S. 13–16; *Sevcenko I.* Intellectual Repercussions of the Council of Florence // *Idem.* Ideology, Letters And Culture in the Byzant. World. L., 1982. P. 19, 33; *Kalligas H.* Byzantine Monemvasia: The Sources. Monemvasia, 1990. P. 179–182; *Бармин А. В.* Объединительная деятельность митр. Русского Исидора в контексте вопроса о соединении Церквей // Из истории и культуры Средневековья. СПб., 1991. С. 154–158; *Зимин А. А.* Витязь на распутье. М., 1991. С. 85–88, 91–93; *Bandini M.* «Memorabili» di Senofante fra il Bessarione, Isidoro di Kiev e Pier Vettori // Bollettino dei classici. Ser. 3. R., 1991. Vol. 12. P. 83–92; *Дурье Я. С.* Исидор // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 450–451 [Библиогр.]; *он же.* Две истории Руси XV в.: Ранние и поздние, независимые и офици. летописи об образовании Моск. государства. СПб., 1994. С. 96–98, 105–107; *Polemis I. D.* Notes on a Speech of Isidore of Kiev // OCP. 1992. Vol. 58. Fasc. 1. P. 273–278; *Kislinger E.* Die Sizilienfahrt des Isidoros von Kiev (1429) // Διπτυχα. 1994/1995. Т. 6. S. 49–65; *Макарий.* История

РЦ. 1995. Кн. 3. С. 347–359; 1996. Кн. 5. С. 28, 422; *Schreiner P.* Literarische Interessen in der Palaiologenzeit anhand von Gelehrtencodices: Das Beispiel des Vaticanus gr. 914 // Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit: Referate des Intern. Symp. zu Ehren von H. Hunger (Wien, 30. Nov. bis 3. Dez. 1994). W., 1996. S. 205–219; *idem.* Ein seltsames Stemma: Isidor von Kiev, die Leichenrede Kaiser Manuel auf seinen Bruder Theodoros und eine moderne Ausgabe // Lesarten: FS für Athanasios Kambylis zum 70 / Ed. I. Vassil et al. B., 1998. S. 211–225; *idem.* I teologi bizantini del XIV e XV secolo e i padri della Chiesa, con particolare riguardo alla biblioteca di Isidoro di Kiev // Padri greci e latini a confronto (secoli XIII–XV). Firenze, 2004. P. 133–141; *idem.* Ein Byzantinischer Gelehrter zwischen Ost und West: Zur Biographie des Isidor von Kiev und seinem Besuch in Liviv (1436) // BollGrott. Ser. 3. 2006. Vol. 3. S. 215–228; *idem.* Geträumte Topographie: Isidor von Kiev, ein unbekanntes Kloster und die Justinianssäule zu Beginn des 15. Jh. im Vat. gr. 1891 // *Schreiner P.* Byzantinische Kultur. R., 2006. 1. 21. P. 553–560; *Manfredini M.* Inventario dei codici scritti da Isidoro di Kiev // Studi classici e orientali. Pisa, 1997. Vol. 46. N 2. P. 611–624; *Schmitt O. J.* Kaiserrede und Zeitgeschichte im späten Byzanz: Ein Panegirikos Isidors von Kiev aus dem Jahre 1429 // JÖB. 1998. Bd. 48. S. 209–242; *Бобров А. Г.* Новгородские летописи XV в. СПб., 2001 (по указ.); *Pagani M.* Isidoro di Kiev, il chierico vagante // Ricerche di storia sociale e religiosa. R., 2001. N 60. P. 21–44; *idem.* Il «perfidio» protagonista: Isidoro di Kiev al concilio di Firenze del 1439 // Letà di Kiev e la sua eredità nell'incontro con l'Occidente. R., 2003. P. 157–180; *Акишин С. Ю.* К вопросу о биографии митр. Исидора до его поставления на Киевскую кафедру // Совр. проблемы теолог. образования: Культурологический, богосл., нед. и лингвист. аспекты: Екатеринбургские чт.—Мат-лы междунар. 1-й богосл. науч.-практ. конф. 9–10 дек. 2003 г. Екатеринбург, 2003. С. 114–117; *он же.* Визант. посольство в Базель и участие игум. Исидора (буд. Митр. Киевского) в работе Собора // Средневековая Европа: Проблемы истории и культуры: Тез. докл. ежег. межвуз. конф. «Проблемы социолит. истории и культуры средних веков». СПб., 2006. С. 87–88; *он же.* Исидор, митр. Киевский, и его участие в работе Ферраро-Флорентийского Собора // Проблемы теологии: Мат-лы междунар. богосл. науч.-практ. конф., посвящ. 80-летию со дня рожд. протопр. И. Мейендорфа, 2–3 марта 2006 г. Екатеринбург, 2006. Вып. 3. Ч. 1. С. 101–133; *он же.* Митрополит Исидор Киевский и проблема церк. унии в поздней Византии // Вестн. Екатеринбургской ДС. 2011. Вып. 1. С. 70–101; *Rollo A.* A proposito del «Vat. gr.» 2239: Manuele II e Guarino (con osservazioni sulla scrittura di Isidoro di Kiev) // Nea Rhome. 2006. Т. 3. P. 373–388; *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви: Древнерус. и слав. средневековье. М., 2007. С. 368–396, 399–405, 415–416; *Philippides M.* The Fall of Constantinople, 1453: Classical Comparisons and the Circle of Cardinal Isidore // Viator. Turnhout, 2007. 38. N 1. P. 349–383; *Кущ Т. В.* Исидор Киевский как эпистограф // АДСВ. Екатеринбург, 2009. Вып. 39. С. 375–382; *Паукин Н. Г.* Сигизмунд Люксембурге: Германский император в визант. панегирике // Там же. С. 383–388; *Панадакус А., Мейендорф И., протопр.* Христ. Восток и возвышение панства: Церковь в 1071–1453 гг. М., 2010 (по указ.).

С. Ю. Акишин, Б. Н. Флоря

**Иконография.** В Голыцинском томе Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. содержится подробное иллюстрированное повествование о поездке И. на Ферраро-Флорентийский Собор, о его возвращении в Москву, аресте и бегстве (РНБ. F.IV.225. Л. 464 об. — о назначении и приезде И. в Москву; Л. 468–469 — «О Исидоре митрополите»; Л. 474 об. — 477 об. — о поездке И. в Новгород, Псков и Юрьев; Л. 480 об. — 494 об. — о Соборе в Ферраре; Л. 499 об. — 515 — «Царь и патриарх и Сидор митрополит поидоша во Флоренцию», «Конец проклятому их собору», «О римской службе»; Л. 517–520 об. — о послании И.; Л. 535, 539 об. — 547 — о возвращении И., его богослужении и заточении вел. кн. Василием II Васильевичем в Чудов мон-рь; Л. 554 об. — 556 об. — «О Исидоре, како побежа с Москвы в Рим»). В композициях И. облачен, как правило, в архиерейскую мантию и белый клобук, облик не индивидуализирован.

Изображения И. известны также на нек-рых миниатюрах цикла «О пресвитере и о муже, бывших в латинских странах» в лицевой рукописи Жития прип. Сергия Радонежского, 80-е — нач. 90-х гг. XVI в.



Киевский митр. Исидор  
прибывает в Феррару. Миниатюра  
из Лицевого летописного свода.  
70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225. Л. 480 об.)

(РГБ ОР. Ф. 304/III. № 21. Л. 331 об. — 346). Образ И. на иллюстрациях не подписан, идентифицировать его можно только предположительно, как правило, он облачен в монашеские (а не епископские) одежды, на голове черный клобук.

Как католич. кардинал И. представлен на картинах и эстампах, посвященных Ферраро-Флорентийскому Собору. Так, 2 заглавных листа в технике гравюры на дереве из редких изданий (одно напечатано в Кракове ок. 1510) воспроизведены и описаны Д. А. Ровинским (*Ровинский Д. А. Достоверные портреты моск. государей.* СПб., 1882. № 28, 29; *Он же. Словарь гравированных портретов.* Т. 2. Стб. 1001–1003; Т. 4. Стб. 577.

Э. П. И.

**ИСИДОР** († 10.04.1619, Москва), митр. Новгородский и Великолуцкий. Наиболее ранние сведения об И. относятся ко времени его пребывания в *Соловецком в честь Преображения Господня мон-ре*, где буд. иерарх, по всей видимости, принял постриг. В 1578/79 г. И. впервые упоминается как клирошанин, «послушаник» старца Исаака клирошанина (Исаак и И. были отправлены в вол. Вирму в помощь детям боярским, по-видимому, для набора стрельцов из местных крестьян). В 1579–1582 гг. монастырские власти неоднократно посылали старца И. в Новгород «за монастырскими делами». В 1582 г. он впервые назван соборным старцем, участвовал в описи имущества Соловецкого монастыря при вступлении в должность нового игумена — св. *Иакова*; известна заверительная подпись И. 1582 г. (СПБНИИ РАН. Колл. 2. № 124. Л. 21, 22, 23, 24). В 1584–1585 гг. И. вместе с 2 иноками оказался на московском подворье Соловецкого мон-ря, в 1585 г. служил в приказе в Умбе, в 1586 г. снова был на «новгородской службе», в 1587 г. отправился на московское подворье. В 1590/91 г. И. был послан в Холмогоры, где, видимо, возглавил холмогорскую службу: в его обязанности входили раздача денег по промыслам, закупка ржи, наем судов. В последний раз в соловецкой учетной документации соборный старец И. фигурирует 18 янв. 1591 г.: в записи о «счете» возглавлявшего вологодскую службу старца Кириака И. назван на 4-м месте, вслед за игуменом, келарем и казначеем. По предположению Е. Б. Французовой, в 1591–1592 гг. И. непродолжительное время был игуменом *Александрова Свирского в честь Св. Троицы мон-ря* (Французова. 2010. С. 260–261).

В 1593 г. в числе 10 соловецких монахов И. был переведен в *Троице-Сергиев мон-рь* и назначен келарем. По гипотезе О. В. Панченко, перемещение соловчан было связано с валовой переписью троицких вотчин и проверкой владельческих прав, предпринятой боярином *Борисом Феодоровичем* Годуновым (впосл. царь) в 1592–1594 гг.; целью перевода было усиление контроля над вотчинами крупнейшего землевладельца страны при помощи управленцев, не связанных с Троицкой обителью. Соловецкие монахи были выбраны неслучайно. Во время рус-

ско-швед. войны в 1590–1593 гг. Соловецкому мон-рю — важнейшему форпосту на северо-западе страны — отводилась первостепенная роль на беломорском театре военных действий, правительство и воеводы постоянно находились в контакте с соловецкими властями. Возможно, тогда И. познакомился с Годуновым и по распоряжению боярина стал келарем Троице-Сергиева монастыря. По сообщению *Авраамия (Палицына)*, И. первым из соловецких монахов был назначен на должность келаря в Троице-Сергиевом монастыре. И. занимал эту должность в 1593–1596 гг. В качестве келаря И. назван, в частности, в документах о вкладе А. П. Крещиным имени в Троице-Сергиев монастырь (РГБ. Ф. 303. № 539. Л. 77; *Шумаков С. А.* Тверские акты. Тверь, 1896. Вып. 1. С. 111).

В мае 1597 г. И. вернулся в Соловецкий мон-рь и был избран настоятелем. Возможно, в помощь ему из Свяжска на Соловки прислали Авраамия (Палицына), назначенного келарем. В этот период И., по всей видимости, совершал частые поездки в Новгород и в Москву и не мог в полном объеме исполнять обязанности игумена. И. поставил подпись на утвержденной грамоте Земского собора 1598 г. об избрании на царство Бориса Годунова (ААЭ. Т. 2. С. 42, № 7); в б-ке И. имелся список чина венчания на царство Бориса Годунова (РНБ. Солов. № 1184/1294).

После кончины Новгородского митр. *Варлаама* († 15 апр. 1601) Новгородская кафедра не замещалась до 1603 г. Современники писали об инициативе царя Бориса Феодоровича в поставлении И. Новгородским митрополитом (Новгород. Лет. С. 150). 6 февр. 1603 г. Московский патриарх св. *Иов* с Собором епископов в Успенском соборе Московского Кремля совершил архиерейскую хиротонию И. 24 марта И. прибыл в Новгород и вскоре был вовлечен в события *Смутного времени*. В 1604 г. И., как и др. иерархи, рассылал в мон-ри епархий грамоты с разоблачением *Лжедмитрия I* и с призывом молиться о победе царя Бориса Феодоровича над самозванцем; сохранилась грамота митрополита в Соловецкий монастырь (ААЭ. Т. 2. С. 81–84, № 29). После смерти Бориса Годунова († 13 апр. 1605) И. стремился обеспечить передачу власти юному *Феодору Борисовичу*. По благословию патриарха

Иова в апр. 1605 г. И. направился под Кромы к войску, сражавшемуся против Лжедмитрия I, для принятия совместно с П. Ф. Басмановым присяги Феодору Борисовичу.

После занятия Лжедмитрием I Москвы И. подчинился новому правителю. В отсутствие изгнанного с кафедры патриарха И. участвовал в венчании самозванца на царство. Из новгородского Софийского собора И. изъездил Службеник с помятием рода Годуновых и номинал «царя Дмитрия» и его мать Марию. Вероятно, И. участвовал в поставлении на Патриарший престол избранного Лжедмитрием I нового предстоятеля Русской Церкви — бывш. Рязанского архиеп. грека *Игнатия*, входил в действовавший при нем Освященный собор. Во время споров 1606 г. о бракосочетании Лжедмитрия I и Марины Мнишек И. поддержал Игнатия, считавшего, что католичка Марина присоединилась к правосл. Церкви после совершения над ней во время коронования таинства Миропомазания (Казанский митр. сщмч. *Ермоген*; вносл. патриарх Московский и всея Руси, настаивал на повторном крещении Марины как на условии ее брака с Лжедмитрием). Новгородский митрополит участвовал в венчании Лжедмитрия и Марины.

После убийства Лжедмитрия I и удаления Игнатия (май 1606) И. 1 июня 1606 г. возглавил венчание на царство *Василия Иоанновича* Шуйского. Во время церемонии И. обратился к царю с речью, возможно им написанной (ААЭ. Т. 2. С. 104–105, № 47). И. участвовал в поставлении на Патриарший престол избранного по воле царя сщмч. Ермогена. По благословению патриарха Новгородский митрополит в 1606 г. рассылал грамоты с повелением молиться о победе правительственных войск над повстанцами под рук. И. Болотникова. От патриарха, сторонника перекрещивания католиков и протестантов при присоединении их к правосл. Церкви, И. мог получить список Сводной редакции чиновприемов, содержащей, в частности, требование присоединения неправосл. христиан к Православию через крещение. Известен Требник из келейной библиотеки И. с его владельческой записью (РНБ. Соф. № 1071), включающий Сводную редакцию. Какое-то время И. мог следовать этим нормам.



*Духовенство и бояре.  
Фрагмент картины  
«Прием польских послов Лжедмитрием I  
13 мая 1606 г. в Грановитой палате  
Московского Кремля»  
(Венгерский национальный музей,  
Будапешт)*

И. поддержал переговоры новгородского воеводы кн. М. В. Скопина-Шуйского со швед. полковником Я. Делагарди в 1608 г. о приглашении наемников для борьбы с *Лжедмитрием II*. В ходе повстанческого движения, охватившего Новгородскую и Псковскую земли, митрополит приложил значительные усилия для удержания населения Новгорода под властью царя Василия Шуйского. В критический момент отъезда из Новгорода кн. Скопина-Шуйского И. способствовал прекращению мятежа и сумел убедить горожан не присягать Лжедмитрию II. Правительство Василия Шуйского подписало в февр. 1609 г. в Выборге договор о союзе со Швецией, по которому в обмен на военную помощь Россия уступила Швеции г. Корела (ныне Приозёрск). Население Корелы отказалось признать швед. власть и присягнуло Лжедмитрию II. Оборону города от швед. войск возглавил Корельский еп. Сильвестр. Рус. правительство настаивало на передаче Корелы Делагарди и организовало перенесение из города и окрестностей святынь и вывод мон-рей. В 1-й пол. мая 1610 г. в Новгород к воеводе И. Н. Одоевскому Большому и И. были направлены царские грамоты о переводе *Коневского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* в новгородский *Деревяницкий в честь Воскресения Христова мон-рь*, что и было исполнено.

Принятое боярским правительством 17 авг. 1610 г., после низложения

в июле Василия Шуйского, решение о призвании на рус. трон польск. королевича Владислава было расценено в Швеции, находившейся в состоянии войны с Речью Посполитой, как нарушение русско-швед. договора, и Делагарди в соответствии с инструкциями швед. короля напал на Новгород. Во время штурма города 16 июля 1611 г. И. совершил крестный ход, служил молебен на стене Новгородского кремля. По сообщению «Нового летописца», И. благословил со стен крепости протопопа Софийского собора Амоса (ранее бывшего под запрещением), у дома которого шло жестокое сражение со шведами; не сумев захватить дом, нападавшие сожгли его вместе с защитниками. После того как швед. отряды ворвались в город, И. и кн. Одоевский Большой сдали кремль Делагарди. 25 июля 1611 г. митрополит и воевода подписали с Делагарди договор о приглашении «на Новгородское государство, также, буде нохотят, на Владимирское и на Московское государство» одного из сыновей швед. кор. Карла IX; новгородцам по договору гарантировалась неприкосновенность веры и прав.

И. стал одной из ключевых фигур в новгородском правительстве периода швед. оккупации (1611–1617). И. и кн. Одоевский Большой стояли во главе правительственного совета, помогали Делагарди в управлении Новгородом, стремясь сохранить мир в городе, предотвратить антишвед. выступления и избежать репрессий со стороны швед. гарнизона. На митрополичьем дворе жили швед. солдаты, митрополит собирал налоги с правосл. церквей и мон-рей в пользу швед. администрации. И. был вынужден терпеть как разграбление правосл. святынь швед. солдатами, так и личные оскорбления. После того как в 1613/14 г. стоявшие в *Юрьевом новгородском мон-ре* наемники вскрыли гробницу св. кн. *Феодора Ярославича*, И. организовал торжественное перенесение св. мощей. Митрополит подвергся аресту на владичном дворе, за освобождение Делагарди назначил плату в 6 тыс. р. И. подписался под челобитной к швед. королю с обвинениями Делагарди в злоупотреблениях. После обнаружения документа в ходе проведенного Делагарди следствия И. отказался от своей подписи. В следующей челобитной — к Э. Горну, зимой 1614/15 г. возглавлявшему швед.

администрацию в Новгороде, резкие обвинения и угрозы неповиновения швед. властям отсутствовали. Тем не менее в тексте остались жалобы на притеснения: И. указывал, что правосл. церкви разграблены, святые иконы «опоруганы» и сожжены, мощи «повыметаны» из гробов, колокола увезены в Швецию, на Софийской стороне Новгорода деревянные церкви разобраны на дрова (ДАИ. Т. 2. № 32. С. 56–63).

Желая избежать прямого правления Деллагарди и стремясь не допустить присяги жителей Новгорода швед. королю (что включило бы «Новгородское государство» в состав Швеции), кн. Одоевский Большой и И. с первых дней оккупации активно продвигали идею об избрании представителя швед. династии Ваза на московский стол. В ходе переговоров обсуждалась кандидатура Густава Адольфа, затем Карла Филиппа. Одновременно новгородские власти установили связи с руководителями 1-го (кн. Ф. Т. Чёрный-Оболенский, С. Е. Отрепьев) и 2-го (кн. Д. М. Пожарский и др.) ополчений, поддержавшими идею приглашения Карла Филиппа. Сохранилась грамота И. в Ярославль, призывающая власть 2-го ополчения избрать на рус. престол швед. королевича (РНБ. Q.IV.17. Л. 487 об.— 492). Кн. Чёрный-Оболенский, настаивая на переходе принца в Православие через перекрещивание, говорил о данном Карлом IX обещании крестить Карла Филиппа в случае утверждения его на троне в Москве. Однако тема повторного крещения принца почти не представлена в документах. Как показала Е. И. Кобзарева, этот вопрос не затрагивался в текстах, исходивших от новгородской стороны, в т. ч. от И. У Деллагарди появились основания информировать швед. короля о готовности новгородцев избрать Карла Филиппа без изменения вероисповедания (Кобзарева. 2008).

15 нояб. 1612 г. руководители 2-го ополчения сообщили И. об освобождении Москвы и о созыве Земского собора для избрания царя. В 1613 г. царем был избран *Михаил Феодорович*. Новый правитель первоначально не пользовался популярностью в Новгороде, его считали ставленником казацких мятежников, к-рых опасались. Летом 1613 г. Деллагарди добился приезда Карла Филиппа в Выборг, рассчитывая на прибытие

туда новгородских властей. Однако И. и кн. Одоевский Большой в Выборг не поехали, поскольку не стремились к отделению «Новгородского государства» от Москвы. Переговоры окончательно зашли в тупик после отказа Карла Филиппа занять рус. трон. Деллагарди выдвинул кандидатуру его брата Густава II Адольфа, ставшего к тому времени швед. королем. Несмотря на давление Деллагарди, позднее Горна, И. и кн. Одоевский Большой никогда не присягали швед. правителям.

Для освобождения Пскова от шведов в марте 1613 г. из Ярославля были направлены войска С. В. Прозоровского и Л. А. Вельяминова, к-рым не удалось пробиться к городу, но их присутствие спровоцировало массовый переход новгородских и белозерских служилых людей на сторону правительства Михаила Феодоровича. В Тихвине горожане частично уничтожили шведский гарнизон и вынудили его бежать. И. осудил выступление жителей Тихвина, посчитав его изменой Новгороду и нарушением договора 1611 г. Митрополит так охарактеризовал участников «тихвинского сидения»: «Богоступники... которые в Обонежской пятине монастырь Пречистые Богородицы Тихвинские и иные монастыри выграбили, и у чудотворного образа Пречистые Богородицы и у иных многих образов оклады обобрали, и монастыри разорили, и посад тихвинской выжгли, и тихвинского игумена Иосифа, и старцов, и слуг, и иных многих людей неповинных с монастырей предали» (цит. по: *Селин*. 2008. С. 396).

Осенью 1613 г. для освобождения Новгорода из Москвы направилась армия под командованием кн. Д. Т. Трубецкого. Потерпев поражение под Бронницами, войско остановилось и воевода вступил в переговоры с новгородскими властями. В 1614 г. шел обмен посольствами между И. и кн. Одоевским Большим с одной стороны и кн. Д. Т. Трубецким, к-рый призывал новгородское правительство принести присягу Михаилу Феодоровичу, с другой. В кон. 1614 — нач. 1615 г. И. вступил в опасные для него переговоры с рус. правительством. Митрополит и воевода получили неск. царских грамот (РГАДА. Ф. 96. 1614. № 1. Л. 32, 46–48; Ф. 96. 1615. № 2. Л. 58–83). Царь Михаил Феодорович упрекал И. за двойственную позицию и непостоянство,

но обещал простить все «вины». Переписка завершилась тайным посольством 1615 г. из Новгорода в Москву, в которое входили архим. *Варлаамиева Хутынского в честь Преображения Господня муж. мон-ря* Кирипан, Я. М. Боборыкин, М. Муравьев. По мнению В. Г. Вовиной, в 1615 г. отношение правительства царя Михаила Феодоровича к И. было жестким (Правящая элита Рус. гос-ва, IX — нач. XVIII в.: Очерки истории. СПб., 2006. С. 384–385). Тем не менее в рус. дипломатической переписке И. был представлен как мученик. В грамоте 1615 г. Михаила Феодоровича к франц. королю говорилось о разорении Новгородской митрополии шведами и об удержании И. в неволе.

Согласно Столбовскому мирному договору со Швецией от 27 февр. 1617 г., Швеция признала русским монархом Михаила Феодоровича и вернула России Новгород. При освобождении Новгорода И. совершил крестный ход, молсбном встретил прибывших из Столбова русских послов. Царь отправил в Новгород грамоту, в которой благодарил новгородцев за верность, хвалил за стойкость в период «немецкого плена», прощал временное отступничество. В грамоте давалась высокая оценка архиерейской деятельности И., его ожидали в Москве. В марте 1617 г. в Новгород приехал назначенный из Москвы воевода кн. И. А. Хованский, к-рого И. встретил с почестями. Составленная после освобождения Новгорода опись показывает грандиозные масштабы разграбления города и опустошения святынь. После освобождения Новгорода оставшиеся в городе швед. пленники сохранили вероисповедание и не подвергались перекрещиванию (в отличие от пленников в Пскове).

По-видимому, И. просил Михаила Феодоровича отпустить его на покой в Соловецкий мон-рь. В 1619 г. митрополит был вызван в Москву, возможно, в связи с приездом в Россию Иерусалимского патриарха *Феофана IV*; И. получил подарки от матери царя инокини Марфы (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Кн. 202. 1616. Л. 125 об.). Вскоре И. скончался на подворье Соловецкого мон-ря в Москве, похоронен в соответствии с его волей в новгородском Софийском соборе, в Корсунском притворе.

И. был одним из наиболее начитанных людей своего времени, имел

обширную б-ку, многие книги которой сохранились (см.: *Кукушкина*. 1972; *Крушельницкая*. 2006). В составе Соловецкого собрания (РНБ) известны рукописи с владельческими записями И., созданные, очевидно, по его заказу: Лествица прп. Иоанна Синайского, толковая (№ 282/302); Устав прп. Иосифа Волоцкого с прибавлениями (№ 330/350); Круг миротворный с прибавлениями (№ 479/498); Житие свт. Иоанна Златоуста с прибавлениями (№ 715/823); Жития святителей Иоанна, Евфимия и Ионы Новгородских (№ 991/1100); чин венчания на царство Бориса Годунова (№ 1184/1294); сборник патристический (№ 668/726); сборник энциклопедического содержания с наставлениями монашествующим и с повествованием о мон-рях Сев.-Зап. Руси (№ 860/970); 2 Требника (РНБ. Солов. № 1089/1198 и Соф. № 1071); 2 Евангелия; 3 Триоди; Стихирарь, а также печатные книги, в частности первопечатный Апостол (*Немировский Е. Л.* Возникновение книгопечатания в Москве: Иван Федоров. М., 1964. С. 271, 276).

Перу И. принадлежит соч. «Новопоставленному иерею на поучение себе и своим детям духовным» (РГБ. Больш. № 318. Л. 273–280). Оно является переработкой известного с XIII в. в рус. рукописях святительского поучения новопоставленному иерею, в к-рое внесено имя митрополита. Помимо грамот и посланий И., связанных с событиями Смутного времени (по большей части подписанных им совместно с кн. Оболенским Большим), известны грамоты митрополита о наделении землей слуг Новгородского архиерейского дома (поместные грамоты), о сборе налогов. В письмах И. упоминаются его многочисленные вклады в монастыри, прежде всего в Соловецкий.

По признанию дьяка И. Тимофеева, его «Временник» был написан по повелению И. (Временник Ивана Тимофеева. М.; Л., 1951. С. 149–150, 326–327). Вероятно, митрополит знал о лит. занятиях дьяка, перенесшего вместе с ним трудности швед. оккупации, и предложил объединить разрозненные заметки, уделив особое внимание судьбе Новгорода в Смутное время. Во «Временнике» содержится резкое осуждение лютеранства, называемого «еллинской верой».

Арх.: ОР Б-ки Саратовского гос. ун-та. № 186. Л. 225–227 об. [грамота И. Псковскому архиеп. Иоанниму о поставлении на Вологодскую

кафедру новгородского Тихвинского монастыря игумена Макария]; ГАРФ. КМФ-9. Швеция 3А – 55. № 349 [наказная намять И. и кн. И. Н. Одоевского Н. Милюкову. Ф. Бестужеву, подьячему Е. Елизарову, 19 мая 1612]; РГАДА. Ф. 96. 1614. № 1. Л. 4–7 [грамота И., кн. И. П. Одоевского, земских чинов к кн. Д. Т. Трубецкому, Д. И. Мезецкому, 25 марта 1614].

Соч.: СГГД. Ч. 2. С. 588–591, № 278, 279 [грамоты И. и кн. И. Н. Одоевского кн. Д. М. Пожарскому, 19 мая 1612]; С. 601–603, № 284 [отрывок наказа И. и кн. И. Н. Одоевского новгородским послам, отправленным к воеводам 2-го ополчения, 6 авг. 1612]; ААЭ. Т. 2. С. 81–84, № 29 [грамота И. в Соловецкий мон-рь, разоблачающая Г. Отрепьева, янв. 1605]; АИ. Т. 2. С. 112–113, № 83; С. 221–222, № 191; С. 340–341, № 281; С. 372–373, № 315; С. 397–398, № 330 [поместные грамоты И.]; ДАИ. Т. 1. С. 283–285, № 162 [приговор И. и кн. И. Н. Одоевского об отправке послов в Стокгольм, 25 дек. 1611]; Т. 2. С. 5–8, № 4 [приговор И., кн. И. Н. Одоевского, земских чинов о посылке в Выборг уполномоченных для переговоров со шведами, 27 июля 1613]; С. 43–47, № 21 [челобитная И., кн. И. Н. Одоевского, земских чинов швед. кор. Густаву II Адольфу о несприинуждении их к вторичному крестоцелованию, 1614 г., после августа]; С. 56–63, № 32 [ответ И. и кн. И. Н. Одоевского, земских чинов Э. Горну на его требование принести присягу Густаву II Адольфу, 1614].

Ист.: СГГД. Т. 3. С. 149–154, № 34; АИ. Т. 2. С. 180–191, № 158–160; Т. 3. С. 453–455, № 284; ДАИ. Т. 1. С. 286–294, № 164, 166; Т. 2. С. 4–5, № 3; С. 8–10, № 5; С. 24–34, № 11–14; С. 48–49, № 24; С. 75, № 43; ААЭ. Т. 2. С. 104–106, № 47; С. 317–318, № 187; С. 366–370, № 210; НовгородЛст. С. 150, 351, 353, 445–446; РИБ. Т. 13. Стб. 40, 134; ПСРЛ. Т. 14. С. 64, 114. Лит.: *Досифей (Немчинов)*, архим. Георг., ист. и стат. описание ставропигиального первокл. Соловецкого мон-ря. М., 1836. Ч. 1. С. 93–94; Ч. 3. С. 198–214; *Здравомыслов К. Я.* Иерархи Новгородской епархии от древнейших времен до наст. времени. Новгород, 1897. С. 37–38; *Фигаровский В. А.* О грамоте новгородского правительства в Москву в 1615 г. // НИС. 1937. Вып. 2. С. 53–82; *он же.* Отпор шведским интервентам в Новгороде // Там же. 1938. Вып. 3/4. С. 58–85; *Кукушкина М. В.* Б-ка Соловецкого мон-ря в XVI в. // АЕ за 1971 г. М., 1972. С. 341–356; *Коваленко Г. М.* Договор между Новгородом и Швецией 1611 г. // ВИ. 1988. № 11. С. 134; *Янин В. Л.* Некрополь новгородского Софийского собора: Церк. традиция и ист. критика. М., 1988. С. 102, 103, 107–108, 113, 143, 144, 180, 181, 193, 210, 211, 218–219, 222, 223; *Седов П. В.* Захват Новгорода шведами в 1611 г. // НИС. 1993. Вып. 4(14). С. 116–127; *Солодкин Я. Г.* Исидор // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 119–122; *Селин А. А.* Церковное строительство в Новгородской земле в годы шведского присутствия // 13-я конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка скандинавских стран и Финляндии. Петро-заводск, 10–14 сент. 1997 г.: Тез. докл. Петро-заводск, 1997. С. 125–127; *он же.* К происхождению приказной бюрократии Великого Новгорода XVI–XVII вв. // Государственная власть и местное самоуправление в России: Сев.-Зап. регион: Мат-лы науч.-практ. семинара, 25–27 марта 2004 г. Новгород, 2006. С. 41–65; *он же.* Новгородское общество в эпоху Смуты. СПб., 2008. С. 395–398, 403; *Тюмен-*

*цев И. О.* Смута в России в нач. XVII в.: Движение Лжедмитрия II. Волгоград, 1999. С. 270–272; *Крушельницкая Е. В., Тутова Т. А.* Старцы Соловецкого мон-ря XVI в. по упоминаниям в грамотах ризничной коллекции и др. док-там: Указ. имен // КЦДР: Соловецкий мон-рь. СПб., 2001. С. 83–88; *Лобкова И. А.* «Сказание вкратце» о соловецких игуменах // Там же: Книжники и рукописи Соловецкого мон-ря. 2004. С. 173; *Панченко О. В.* Из истории культурных связей Соловецкого и Троице-Сергиева мон-рей в 1-й пол. XVII в.: Троицкий келарь Александр (Булатников) // ТОДРЛ. 2004. Т. 55. С. 488–489; *Кобзарева Е. И.* Шведская оккупация Новгорода в период Смуты XVII в. М., 2005. С. 152, 351, 354; *она же.* К вопросу об избрании шведского королевича на рус. престол и пребывание шведов в Новгороде: Конфессиональный аспект проблемы // НИС. 2008. Вып. 11(21). С. 166–184; *Кириченко Л. А.* Актовый материал Троице-Сергиева мон-ря 1584–1641 гг. как источник по истории землевладения и хозяйства. М., 2006. Прил. 3. № 23; *Крушельницкая Е. В.* Келейный сб. Новгородского митр. Исидора Соловецкой б-ки № 860/970: Опыт изучения одной энцикл. компиляции кон. XVI в. // История в рукописях и рукописи в истории: Сб. науч. тр. к 200-летию ОР РНБ. СПб., 2006. С. 379–398; *Курбатов О. А.* Тихвинское осадное сидение 1613 г. М., 2006. С. 31; *Ульяновский В. И.* Смутное время. М., 2006. С. 217–219; *Замятин Г. А.* Россия и Швеция в нач. XVII в.: Очерки полит. и военной истории. СПб., 2008<sup>2</sup>. С. 445, 450; *Опарина Т. А.* Выбор чина приема в православие западных христиан в период международного арешества (1612–1619) // Рос. история. 2010. № 5. С. 119–137; *Францусова Е. Б.* Соловецкие иноки в Троице-Сергиевом мон-ре в кон. XVI – нач. XVII в. // ВЦИ. 2010. № 3/4(19/20). С. 255–270.

Т. А. Опарина

**ИСИДОР** (Богоявленский Иван Яковлевич; 30.10.1879, г. Нов. Оскол Курской губ. – 18.12.1949, Таллин), еп. Таллинский и Эстонский, духовный писатель, педагог, богослов. Из семьи псаломщика. После учебы в Новоосколомском уездном училище и в Старооскольском ДУ поступил в 1894 г. в Курскую ДС, к-рую окончил в 1900 г. В том же году поступил в СПбДА. Учился на одном курсе со старшим братом Дмитрием (впосл. митр. *Елевферий (Богоявленский)*). Окончил СПбДА в 1904 г. кандидатом богословия с правом соискания степени магистра (магистрант). В том же году назначен воспитателем и надзирателем Александро-Невского ДУ в С.-Петербурге. В 1905 г. Гдовским еп. смчч. *Кириллом (Смирновым)*; впосл. митрополит) рукоположен во иерея к собору во имя вмц. Екатерины в Ямбурге (ныне Кингисепп) С.-Петербургской губ. С 1909 г. служил в кладбищенском храме во имя Живоначальной Троицы в Кронштадте. В окт. 1912 г. был назначен настоятелем

собора во имя ап. Павла в Гатчине. Возведен в сан протоиерея, назначен благочинным 2-го Царскосельского окр. С 1914 г. устраивал в благочинии ежемесячные пастырские собрания. Организовал капитальный ремонт исторического храма. 27 сент. 1915 г. обновленный Павловский собор освятил брат настоятеля Ковенский еп. Елевферий.

Активно сотрудничал с Православной богословской энциклопедией. В 1915 г. за соч. «Значение Иерусалимского храма в ветхозаветной истории еврейского народа» удостоен степени магистра богословия. В магист. диссертации прот. И. Богоявленский выдвинул собственную гипотезу, связанную с проблемой культового законодательства Пятикнижия. Он объяснял предписываемую во Второзаконии (Втор 12. 5–6) возможность использовать в качестве жертвенного алтаря лишь одно названное Богом место как указание на то, что народ Израиля вновь будет жить на своей земле. До того же «богослужение могло совершаться и на других местах богоявлений». Т. о., по мнению прот. И. Богоявленского, идея централизации древнееврейского богослужения вопреки господствовавшему в библеистике представлению восходила к Моисею, а не к позднейшей эпохе.

В окт. 1919 г., во время гражданской войны, вместе с отступавшими войсками ген. Н. Н. Юденича выехал из Гатчины в Эстонию. С собой вывез, спасая от осквернения, святыни Гатчинского собора: икону Божией Матери «Филермская», десницу св. Иоанна Предтечи и часть Животворящего Креста Господня. Впосл. эти святыни были отосланы в Копенгаген вдовствующей имп. Марии Феодоровне. В Эстонии служил в *Александра Невского соборе* в Таллине, стал позднее его настоятелем. В течение мн. лет был членом, впосл. председателем епархиального совета Нарвской епархии, которая объединяла русские приходы Эстонской Православной Церкви (с 1923 по 1940 в составе К-польского Патриархата). Являлся благочинным Ревельского (Таллинского) рус. окр. Нарвской епархии. Получил известность как яркий, талантливый проповедник, пользовался большой любовью и уважением среди прихожан. Некоторые проповеди прот. И. Богоявленского, застеночно записанные его слушателями,



*Исидор (Богоявленский),  
еп. Таллинский и Эстонский.  
Фотография. 1947 г.*

продолжают издаваться. С 1930 по 1940 г. редактировал выходивший в Таллине ж. «Православный собеседник». Преподавал Закон Божий в таллинских рус. учебных заведениях. Был лектором Русского народного ун-та в Тарту. Разработал учебное пособие по преподаванию Закона Божия для рус. детей в эмиграции. Активно участвовал в работе *Русского студенческого христианского движения* (РСХД). Возглавлял делегацию от Эстонии на I Прибалтийском съезде РСХД в Спасо-Преображенской пуст. под Елгавой (Латвия) в авг. 1928 г. Был председателем Ревельского отд-ния РСХД.

В 1936 г., после передачи *Александр-Невского собора* эст. правосл. приходу, стал настоятелем таллинского храма во имя святых Симеона и Анны, куда был перемещен рус. приход Нарвской епархии. В 1938 г. основал 3-летние богословско-пастырские курсы на рус. языке (действовали до 1940). В числе их выпускников был, в частности, свящ. Михаил Ридигер, отец Патриарха *Алексия II*. Алексей Ридигер (впосл. Патриарх) с 6-летнего возраста служивал в храме под рук. прот. И. Богоявленского, о котором сохранил воспоминания как о «достоинейшем труженике на ниве Божией, продолжателе лучших пастырских и духовно-просветительских традиций», «человеке глубокой веры и очень большого духовного и жизненного опыта». По воспоминаниям современников, был большим молитвенником, для молитвы часто оставался в храме после службы. Во время Великого поста при-

хожане часто исповедовались у него дома, обсуждали с ним свои жизненные проблемы.

В 1939 г. прот. И. Богоявленский опубликовал в «Православном собеседнике» 1-ю часть своей работы «Изъяснительные записки на Православный Символ Веры». Работа, имевшая цель дать наставления, как приобрести познания в вопросах церковной веры, объяснить основы церковного мировоззрения, была особенно актуальна в то время как из-за усиления атеистической пропаганды, так и из-за стремления к вере прежде нерелиг. людей. Опубликованная часть охватывала содержание 1-го из 12 членов *Нико-Константинопольского Символа веры*: «Верую во единого Бога Отца Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым». По мнению прот. И. Богоявленского, «веровать — значит признавать что-либо, чего ум не может понять и объяснить». При этом он убедительно доказывал, что вера в Бога не противоречит доводам разума. Говоря о процессе обретения веры, прот. И. Богоявленский различал веру «умственную, или логическую» и «сердечную, или душевную». «Отрицательный» путь к вере, которым проходит ранее нерелигиозный человек в критический момент жизни (через «самоотрицание», переосмысление прежних своих взглядов), отличается от «положительного» пути, который есть путь «фактического и действительного исполнения учения и заповедей Христа». Однако «положительный» и «отрицательный» пути к вере существенно связаны между собой, и «сердечная вера есть действительно спасающая, хотя она начинается с логической, умственной». В работе также затрагивались вопросы толкования Божественных свойств, происхождения невидимого и видимого мира, излагались основы христ. антропологии. Под «подобием Божиим» прот. И. Богоявленский понимал в человеке прежде всего способность развить данные ему положительные нравственные начала. Человек, по мнению автора, «есть существо не только разумное, но и нравственное». Прот. И. Богоявленский имел намерения изъяснить весь Символ веры в последующих частях, но этот труд остался неоконченным.

Во время оккупации Эстонии немецко-фашистскими войсками прот.



И. Богоявленский оказывал помощь советским военнопленным, за что был арестован и находился месяц в тюрьме в Таллине. Помогал беженцам в лагерях для перемещенных лиц в Клооге, Пыллкюле, Палдиски и Вильянди (Эстония). Не поддерживал Таллинского митр. *Александра (Паулуса)*, заявившего о переходе в юрисдикцию К-польского Патриархата; оставался в подчинении Патриаршего экзарха Прибалтики Виленского и Литовского митр. *Сергия (Воскресенского)* и Нарвского еп. *Павла (Дмитровского)*; с дек. 1942 архиепископ). В мае 1944 г., после убийства митр. Сергия, прот. И. Богоявленский участвовал как представитель Таллинской епархии в архиерейском совещании в Риге вместе с архиепископами Ковенским *Даниилом (Юзвяком)*, Нарвским Павлом и Рижским еп. *Иоанном (Гарклавсом)*. Совещание отклонило предложение Львовского архиеп. *Пантелеимона (Рудыка)* о выдвижении своей кандидатуры для замещения поста экзарха.

После освобождения Эстонии советскими войсками прот. И. Богоявленский проводил среди населения патриотическую работу, участвовал в организации сбора средств в фонд помощи семьям фронтовиков. 6 марта 1945 г. подписал как председатель Нарвского епархиального совета Акт о воссоединении с Московским Патриархатом русско-эст. духовенства и мирян Эстонской епархии. С 1 сент. 1946 г. ректор восстановленных Ленинградских ДА и ДС. Принимал активное участие в разработке учебной программы семинарии и академии, в основу которой была положена программа до-революционных духовных учебных заведений. К началу учебного года было закончено оборудование домашней церкви Академии, освященной 8 окт. 1946 г. во имя ап. Иоанна Богослова, где начались ежедневные богослужения. В дек. того же года окончил.

14 янв. 1947 г. награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.».

12 мая 1947 г. Свящ. Синод РПЦ принял решение о назначении прот. И. Богоявленского на вдовствующую Таллинскую кафедру. 12 июня пострижен в монашество с именем Исидор в честь сщмч. *Исидора*, пресв. Юрьевского. Возведен в сан архимандрита. 21 июня состоялось наре-

чение И. во епископа Таллинского и Эстонского. 22 июня в Николо-Богоявленском соборе Ленинграда Патриарх *Алексий I* возглавил архиерейскую хиротонию И. В авг. того же года с нек-рой задержкой из-за внезапной тяжелой болезни вступил в управление епархией. Инициировал восстановительные работы в разрушенных во время войны храмах, особое внимание уделял помощи *Плотищскому в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рю*. В связи с тяжелым положением епархии добился ее освобождения от обязательных денежных сборов на общецерковные нужды. Для кандидатов из Эстонии, принимающих по окончании обучения священнический сан, по настоянию И. было введено бесплатное обучение в духовных семинариях и академиях, а престарелым священнослужителям епархии выплаты пенсий осуществлялись за счет средств Центрального пенсионного фонда РПЦ.

И. подготовил неск. богословских работ, в т. ч. цикл статей, посвященных происхождению, цели существования и свойствам христ. Церкви (опубл. в «Журнале Московской Патриархии» в 1955, уже после кончины И.). В ст. «Православное учение о Церкви» обстоятельно показывается невозможность сохранения среди соблазнов мира чистоты христ. веры и нравственной жизни без сплочения верующих в общество, объединенное не только духом веры и любви, но и духом благодати Божией: «Христианское общество, сохраняя в себе Духа Божия, Божественную благодать и имея внешнее устройство, должно сохранять чистоту истинной веры и правильное понимание Слова Божия; в этом обществе верующим должна подаваться благодать Божия для укрепления и поддержки их благочестивой жизни; это общество должно быть надлежащим и надежным руководителем своих членов в их религиозно-нравственной жизни... Таким образом, Христианская Церковь есть Богом установленное, вполне соответствующее состоянию и потребности человеческой природы, совершенно необходимое средство спасения людей». В ст. «Господь Иисус Христос — Основатель Церкви» И. разбирал вопрос о Божественном происхождении Церкви Христовой, через к-рую и осуществляется единение верующих как между собой,

так и со Христом, составляющее Церковь как Тело Христово.

В ст. «Существенные свойства истинной Церкви» И. рассматривает изложенное в Символе веры определение Церкви как Единой, Святой, Соборной и Апостольской. Касаясь вопроса о мнимом противоречии между единством Церкви и самостоятельностью поместных Церквей, И. замечает: «Единство обрядов и религиозной внешности имеет другой характер, нежели единство веры и учения христианского. Единство веры и догматов сопровождается характером их неизменности; обряды же могут быть изменяемы». Далее И. затрагивает вопрос о соответствии безгрешности Церкви и наличия в ней слабых, грешных людей. «Святость и непорочность Церкви, — пишет И., — находится во Христе в состоянии, как сказать, уже совершенном, а в членах Церкви, как земной, так и небесной, еще в процессе достижения ее; и этот процесс достижения святости бесконечен».

Скоропостижная кончина И. не дала ему завершить начатые труды. Его отпевание 22 дек. 1949 г. возглавил Ленинградский митр. *Григорий (Чуков)*. И. был погребен на Александро-Невском кладбище Ленинграда рядом с могилой Таллинского архиеп. Павла (Дмитровского).

Арх.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 63.

Соч.: Закон о месте еврейского богослужения в Ветхом Завете // ХЧ. 1912. № 9. С. 1024–1044; № 10. С. 1110–1138; Закон Божий для начальных школ: [Сост.]. Ревель, 1927; Изъяснительные записки на Православный Символ Веры. Таллин, 1939. Ч. 1; Речь при наречении во епископа Таллинского и Эстонского // ЖМП. 1947. № 7. С. 55–56; Рождество Богородицы: (По православному и римско-католическому учению) // Там же. 1949. № 9. С. 34–37; Православное учение о Церкви // Там же. 1955. № 1. С. 37–44; Господь Иисус Христос — Основатель Церкви // Там же. № 2. С. 83–88; Существенные свойства истинной Церкви // Там же. № 5. С. 44–53.

Лит.: Хроника: [Назначение прот. Иоанна Богоявленского, ректора ЛДА, на кафедру еп. Таллинского и Эстонского] // ЖМП. 1947. № 6. С. 11; Хроника: [Наречение и хиротония архим. Исидора (Богоявленского) во еп. Таллинского и Эстонского] // Там же. № 7. С. 22; *Алексий I, Патриарх Московский и всея Руси*. Речь, произнесенная при вручении жезла новопоставленному еп. Таллинскому и Эстонскому Исидору в Никольском соборе в г. Ленинграде 22 июня 1947 г. // Там же. С. 49–50; Кончина еп. Таллинского и Эстонского Исидора (1879–1949) // Там же. 1950. № 1. С. 19–20; *Мануил*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 61–62; *Цыпин*. История РПЦ. С. 219, 487, 627; *Алексий II (Ридигер), Патриарх Московский и всея Руси*. Православие в Эстонии. М., 1999. С. 381, 393, 417, 423, 431–436, 446, 447, 465, 559, 561, 563; *Мель А. В., прот.*



Библиологический словарь. М., 2002. Т. 1. С. 571; Морозкин Л., прот. О Символе Веры: «Изъяснительные записки на Символ Веры» (1939) магистра богословия прот. Иоанна Богоявленского, в посл. еп. Исидора Таллинского и Эстонского (1947–1949) // <http://www.baltwillinfo.com/baltika/104/sobesednik/s01.htm> [Электр. ресурс].

Д. Н. Н.

**ИСИДОР** (Кириченко Николай Васильевич; род. 25.05.1941, пос. Веймарн Кингисеппского р-на Ленинградской обл.), митр. Екатеринодарский и Кубанский. Из семьи рабочего железной дороги. В детские годы был алтарником Крестовоздвиженского храма с. Ополье Кингисеппского р-на. В 1959 г. окончил среднюю школу и поступил в Ленинградскую ДС. В 1963 г. поступил в Ленинградскую ДА, которую окончил в 1967 г. 3 янв. того же года Ленинградским и Ладожским митр. *Никодимом (Ротовым)* в крестовой церкви при митрополичьих покоях пострижен в монашество с именем Исидор в честь сщмч. *Исидора*, пресв. Юрьевского. 5 февр. того же года рукоположен во диакона в Александро-Невском храме г. Ленинграда, 7 апр. — во иерея. Назначен настоятелем Крестовоздвиженской ц. с. Ополье. В 1969 г. награжден наперсным крестом. 12 марта 1970 г. переведен настоятелем Покровской ц. в дер. Козья Гора Ленинградской обл. С 20 апр. 1971 г. переведен служить в Георгиевскую ц. г. Ст. Русса Новгородской обл. Весной 1973 г. возведен в сан игумена. 1 сент. 1975 г. назначен преподавателем богослужебной практики в Ленинградской ДА, а также благочинным академического Иоанно-Богословского храма. В 1977 г. награжден палицей, затем наперсным крестом с украшениями.

11 июня 1977 г. определен быть епископом Архангельским и Холмогорским. 12 июня того же года возведен в сан архимандрита. 19 июня в Иоанно-Богословском храме ЛДА хиротонисан во епископа. Хиротонию возглавил Ленинградский и Новгородский митр. *Никодим (Ротов)*. С 19 апр. 1985 г. в связи с изменением названия епархии именовался епископом Архангельским и Мурманским. 12 мая 1987 г. назначен епископом Краснодарским и Кубанским. 10 марта 1989 г. возведен в сан архиепископа. В 1989–1991 гг. являлся народным депутатом СССР. С 26 февр. 1994 г. именовался архиепископом Краснодарским и Ново-



Исидор (Кириченко),  
митр. Екатеринодарский  
и Кубанский.  
Фотография. 2011 г.

российским. 22 февр. 2001 г. возведен в сан митрополита. С 3 апр. того же года носит титул митрополита Екатеринодарского и Кубанского.

С 26 дек. 2002 по 7 мая 2003 г. временно управлял Ставропольской и Владикавказской епархией в связи с продолжительной болезнью Ставропольского митр. *Гедео́на (Докукина)*. 27 марта 2007 г. назначен ректором Екатеринодарской ДС. 26 июня 2008 г. Архиерейским Собором РПЦ избран председателем Церковного суда сроком на 4 года. С 27 июля 2009 г. является членом Межсоборного присутствия РПЦ.

Тщаниями И. были восстановлены Свято-Троицкий и Свято-Ильинский храмы в Краснодаре, Вознесенский в Геленджике, Свято-Онуфриевский в Анапе, Свято-Троицкий в ст-це Старонижестеблиевской, в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в ст-це Ивановской. Символом возрождения церковной жизни в крае стали войсковой собор во имя вел. кн. Александра Невского (2006), возведенный на месте взорванного в 30-х гг. XX в. собора, и одноименный храм-часовня с приделом во имя Царственных мучеников. Построены новые храмы в Краснодаре: Рождества Христова, Покрова Пресв. Богородицы, во имя свт. Николая Чудотворца, в честь иконы Божией Матери «Всецарица» при краевом онкологическом диспансере, а также церкви во имя арх. Михаила в г. Темрюке, во имя Иоанна Богослова в ст-це Кушнёвской, Рождества Пресв. Богоро-

дицы в Выселках. Были основаны *тимашёвский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов муж. мон-рь* (1992), *кореновский в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь* (1992), *сочинский во имя Св. Троицы и вмч. Георгия жен. мон-рь* (2000), *Крестовая муж. пуст. в честь Воздвижения Креста Господня* (2000), *«Нерушимая Стена» иконы Божией Матери жен. мон-рь* (2002), *краснодарский в честь иконы Божией Матери «Всецарица» жен. мон-рь* (2005); возобновилась монашеская жизнь в жен. мон-ре равноап. Марии Магдалины (1994).

С 1990 г. выходит ежемесячная газ. «Православный голос Кубани», включающая приложение для детей и юношества «Подсолнушек». Ряд благочиний и мон-рей также издают газеты и журналы. Во мн. светских газетах, в т. ч. крупнейших в крае «Кубань сегодня» и «Волная Кубань», ведутся правосл. рубрики. На краевом телевидении епархия выпускает программу «Отчий дом», совместно с Гос. научно-творческим учреждением «Кубанский казачий хор» устраивает фестиваль правосл. фильмов. Выходят в эфир программы правосл. радиостанции епархии «Воскресение».

По благословению И. созданы и успешно функционируют правосл. учебные заведения: Екатеринодарская ДС (2006), Армавирский православно-социальный ин-т (1993), правосл. общеобразовательные учреждения (школы, гимназия, кадетский казачий корпус). Под рук. И. епархия ведет работу в сотрудничестве с департаментом образования и науки, самыми значимыми совместными мероприятиями стали ежегодные Всекубанские духовно-образовательные Кирилло-Мефодиевские чтения в Краснодаре (с 1995), Благовещенский православно-педагогический форум, проходящий в дни весенних каникул во Всероссийском детском центре «Орлёнок». Также с 2007 г. устраиваются Всекубанские Екатеринбургские чтения на тему «Православие и наука в XXI в.». В епархии были организованы правосл. б-ки, к-рые выполняют традиц. просветительскую функцию. Крупнейшие правосл. б-ки Краснодара — «Троицкое слово», где также священнослужители читают лекции и проводят встречи с читателями, б-ка им. равноапостольных Кирилла и Мефодия при просвети-

тельной краснодарской общественной организации «Православная книга».

Осуществляется взаимодействие епархии с краевыми гос. структурами. 30 марта 2011 г. И. подписал соглашение с краевым ГУ МЧС, к-рое по сравнению с соглашением 2007 г. предусматривает возможность обучения специальным навыкам священнослужителей и сестер, работающих в условиях чрезвычайных ситуаций, обеспечения их доступа к пострадавшим в чрезвычайных ситуациях, помощи со стороны Церкви в подготовке сотрудников МЧС и др.

С благословения И. паства епархии объединяется в церковно-общественные и благотворительные организации: научно-методический и миссионерский центры при Екатеринодарском ЕУ, правосл. молодежный центр, об-во правосл. педагогов, об-во правосл. врачей, правосл. просветительскую орг-цию «Вера» (2000), патриотический клуб им. св. Александра Невского при правосл. б-ке «Семья», краснодарское краевое духовно-просветительское об-во «Наследники Александра Невского» и др. В епархии действуют детские дома при краснодарском храме Рождества Христова и монастыре в честь иконы Божией Матери «Нерушимая Стена», а также краевой епархиальный центр реабилитации наркозависимых. И. является многолетним участником постоянно действующей «Акции милосердия», которую проводит ЕУ для детей-инвалидов.

Награжден орденами прп. Сергия Радонежского 2-й степени (5 марта 1987), блгв. кн. Даниила Московского 2-й степени (1997), свт. Иннокентия 2-й степени (2002) и орденами Поместных Православных Церквей. Имеет гос. награды: медаль ордена «За заслуги перед Отечеством» 2-й степени (28 дек. 2000), орден Почета (29 мая 2007) и мн. общественные награды и знаки отличия.

Соч.: Поучения Иринае, еп. Екатеринбургского и Верхотурского, СПб., 2004.  
Лит.: Определение Свящ. Синода // ЖМП. 1977. № 8. С. 3; 1978. № 4. С. 4; 1979. № 11. С. 4; 1985. № 8. С. 9; 1987. № 7. С. 4; 2001. № 5. С. 7; Наречение и хиротония архим. Исидора (Кириченко) во еп. Архангельского и Холмогорского // Там же. 1977. № 9. С. 5–10; *Кравченко А., прот.* Паломничество во Св. Землю // Там же. 1978. № 10. С. 8–10; Из жизни епархий: Архангельская епархия // Там же. 1979. № 9. С. 18; 1982. № 4. С. 20; № 10. С. 27–30; 1984. № 2. С. 20–21; № 5. С. 28–29; № 7. С. 26; 1985. № 3. С. 24–26; № 9. С. 16; Из жизни епархий: Ставропольская епархия // Там же. 1983. № 11. С. 22; Патриаршие награды // Там же.

1987. № 5. С. 8; 1989. № 6. С. 5; *Шенгун С. В.* Из истории правосл. Церкви на Кубани. Краснодар, 1995; Научить заповедям добра: [Интервью с архиеп. Исидором] // Там же. 1990. № 12. С. 21–22.

**ИСИДОР** (Колоколов Петр Александрович; 3.04.1866, С.-Петербург — 1.10.1918, Вятка (ныне Киров)), еп. Михайловский. Из семьи гимназического учителя. После С.-Петербур-



*Исидор (Колоколов), еп. Михайловский. Фотография. Нач. XX в.*

бургской ДС поступил в 1887 г. в СПбДА. Во время учебы в академии принял 28 сент. 1888 г. монашеский постриг с именем Исидор. 17 окт. того же года рукоположен во диакона, 28 апр. 1891 г. — во иерея. Окончил СПбДА в 1891 г. со званием кандидата богословия. 4 июля того же года назначен преподавателем Тифлисской ДС. 24 сент. 1891 г. утвержден епархиальным миссионером, ему было поручено вести собеседования с сектантами Тифлиса. В апр. 1892 г. был командирован в Елисаветпольскую и Эриванскую губернии, где исследовал положение сектантов и вел собеседования с ними. Состоял членом Грузинского епархиального училищного совета и Совета Об-ва восстановления православного христианства на Кавказе. За труды был награжден набедренником (дек. 1891) и наперсным крестом (март 1892). 18 июля 1892 г. переведен на должность инспектора Тифлисской ДС.

20 янв. 1893 г. назначен исполняющим должность инспектора СПбДА. 26 марта того же года возведен в сан архимандрита и утвержден в должности инспектора академии. После протеста студентов в связи с предосудительным поведением И. он был

уволен из СПбДА и в авг. 1893 г. отослан для исполнения обязанностей епархиального миссионера в Ставропольскую епархию. В февр. 1894 г. руководил высылкой братии старообрядческого Никольского скита в местности Обвалы близ ст-цы Кавказской Кубанской обл. На месте упраздненного скита был учрежден единоверческий Кавказский миссионерский Никольский муж. мон-рь. 13 марта 1896 г. назначен настоятелем *переславль-залеского во имя вмч. Никиты муж. мон-ря*. Был членом Переславского уездного училищного совета, а также председателем правления Об-ва вспомоществования нуждающимся ученикам Переславского ДУ. 29 июня 1899 г. вызван на чреду священнослужения и проповеди в С.-Петербург. С 8 авг. того же года временно состоял членом 1-й экспедиции С.-Петербургской духовной консистории. 7 июня 1900 г. назначен настоятелем *московского во имя свт. Иоанна Златоуста муж. мон-ря*.

16 марта 1902 г. определен епископом Новгород-Северским, викарием Черниговской епархии. 12 мая того же года в Спасо-Преображенском соборе Чернигова Черниговский еп. Антоний (Соколов) возглавил архирейскую хиротонию И. Являлся управляющим *Елецким черниговским в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рем*. 4 нояб. 1903 г. назначен епископом Балахнинским, викарием Нижегородской епархии, с управлением *нижегородским Печерским в честь Вознесения Господня муж. мон-рем*. Был утвержден в должности председателя епархиального училищного совета. Являлся председателем нижегородских братств — Св. Креста и во имя св. блгв. кн. Георгия Всеволодовича. Читал лекции и вел диспуты в доме Георгиевского братства. Во время революции 1905–1907 гг. стал одним из организаторов в Н. Новгороде правонархистского союза «Белое знамя». 10 нояб. 1906 г. назначен епископом Михайловским, викарием Рязанской епархии. Был настоятелем *рязанского во имя Св. Троицы муж. мон-ря*, с 21 мая 1907 г. — *рязанского в честь Преображения Господня муж. мон-ря*. С 1908 г. являлся председателем Рязанского епархиального миссионерского совета.

26 мая 1911 г. согласно прошению уволен на покой и определен на жительство в *Спасо-Преображенский*

*Валаамский муж. мон-рь.* 19 окт. того же года местопребыванием И. назначен омский Покровский мон-рь. 9 дек. 1911 г. стал управляющим Покровским мон-рем. В июне 1913 г. освобожден от управления мон-рем с назначением местопребывания в Александро-Невском Филейском мон-ре Вятской епархии. В дек. того же года перемещен на жительство в Трифоновский Успенский мон-рь той же епархии. В 1916 г. в связи с обвинением в недостойном духовного сана поведении по указу Синода был лишен права ношения архиерейской мантии и панагии и с запрещением священнослужения направлен в *Спасо-Каменный в честь Преображения Господня муж. мон-рь* Вологодской епархии. И. обратился в Синод с прошением о назначении нового следствия, поскольку обвинение, по его словам, было основано на ложном доносе. Благодаря заступничеству Петроградского митр. *Питирима (Окнова)* дело было пересмотрено. И. разрешили совершение священнослужения и возвратили право ношения архиерейской мантии и панагии. Вскоре он стал управляющим *тюменским во имя Св. Троицы муж. мон-рем* с правами настоятеля.

В Тюмени И. познакомился и сблизился с Г. Е. *Распутиным*. Был возвращен в Петроград, представлен имп. *Александре Феодоровне*. Рассматривался вопрос о назначении И. на одну из викарных кафедр Новгородской епархии. 21 дек. 1916 г., после убийства Распутина, по просьбе Александры Феодоровны совершил его отпевание. 8 марта 1917 г., после Февральской революции, освобожден от управления тюменским Троицким мон-рем и включен в число братии *свяжского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*. С июня 1917 г. проживал в г. Вятке, где стал организатором помощи беспризорным детям, бедным и слепым.

6 авг. 1918 г. был арестован и помещен в тюрьму Вятки. Обратился вместе с арестованным с ним по одному делу иером. Флавианом в Уральскую ЧК с письмом, в к-ром писал: «Мы вполне и безусловно подчиняемся существующей в России власти и принимаем к немедленному исполнению ее декреты и распоряжения. Наш арест — недоразумение, и мы просим освободить нас и возвратить к посильному труду на пользу народа». Об освобождении

епископа ходатайствовало Вятское об-во попечения о слепых. 19 авг. Уральская ЧК приговорила И. как «монархиста и контрреволюционера» к расстрелу в числе 16 проходивших по делу вятских священнослужителей и мирян. Был казнен, погребен в неизвестной могиле. Арх.: ГАСПИ КО. Ф. 6799. Оп. 10. Д. 11572. Лит.: Состав Свящ. Правительствующего Всерос. Синода и рос. церк. иерархии на 1917 г. Пг., 1917. С. 364–365; *Маниф.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 64–65; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 529; *Чудноских Е.* Ближайший друг Григория Распутина был расстрелян в Вятке // *Петряевские чтения*—98: Тез. докл. Киров, 1998. С. 78–81; *Святители земли Нижегородской / Авт.-сост.: игум. Тихон (Затёкин), О. В. Дёгтева. Н. Новг., 2003. С. 380–384.*

Д. Н. Н.

**ИСИДОР** (Никольский Яков Сергеевич; 1.10.1799, погост Новоникольское Каширского у. Тульской губ.— 7.09.1892, С.-Петербург), митр. Новгородский, С.-Петербургский и Финляндский. Фамилию получил по названию места рождения. Род. в семье диакона Покровской ц. (по приделам называлась также Никольской и Космодамиановской) Сергия Иванова, к-рый скончался вскоре после рождения сына († 23 дек. 1799), оставив 5 сирот. Мать в первые часы вдовства отнесла И. в приходский храм и с молитвой поручила его «попечению Богоматери», положив перед местной иконой Божией Матери (впосл. митрополит особо почитал этот образ). При помощи мужа старшей сестры, диакона, в 1807 г. Никольский был определен в Тульское ДУ, по окончании к-рого в 1813 г. поступил в Тульскую ДС; исполнял послушание келейника ректора игум. Моисея (Сахарова). 15 авг. 1821 г. Никольский окончил семинарию по 1-му разряду и по предписанию из МДА от 8 июня 1821 г. поступил в СПбДА. Окончил академию в 1825 г. 2-м по списку магистром из 53 выпускников с курсовым соч. «О вере оправдывающей». 22 авг. 1825 г. еп. Ревельским *Григорием (Постниковым)* Никольский был пострижен в монашество с именем Исидор в честь прп. *Исидора Пелусиота*. Вместе с ним постриг приняли буд. архиепископы *Нил (Исакович)*, *Афанасий (Соколов)*, *Елпидифор (Бенедиктов)* и еп. Евгений (Добротворский). 29 авг. того же года И. был рукоположен во диакона, 5 сент. 1825 г. в Казанском соборе С.-Петербургским митр. Се-

*рафимом (Глаголевским)* — во иерея. 28 авг. того же года И. был определен бакалавром СПбДА по классу богословских наук и занял кафедру истолковательного богословия, т. е. Свящ. Писания и герменевтики. В 1825–1829 гг. переработал пособия по этому курсу, с 1828 г. читал также лекции по нравственному богословию. 10 сент. 1825 г. И. был



Исидор (Никольский), митр. Новгородский, С.-Петербургский и Финляндский. Фотография. Посл. треть XIX в. (РГБ)

назначен библиотекарем академии, к 1829 г. составил каталоги изданий на древних и новых языках. 17 дек. 1825 г. И. был утвержден в степени кандидата богословия, 30 окт. 1826 г.— в степени магистра. При воцарении Николая I в дек. 1825 г. И. приводил к присяге учащихся столичных духовных школ. С 10 марта 1827 г. действительный член академической конференции, также временно исполнял обязанности инспектора семинарии, с 1829 г.— инспектора академии. 26 авг. 1827 г. причислен к соборным иеромонахам Александро-Невской лавры. В 1826–1832 гг. И. участвовал в переводах творений св. отцов (в т. ч. прп. Исидора Пелусиота, свт. *Иакова*, еп. Нисибинского) и в подготовке статей для ж. «Христианское чтение».

14 авг. 1829 г. И. был возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем мценского Петропавловского монастыря, через 10 дней — ректором и профессором богословия Орловской ДС. 11 нояб. 1829 г. определен присутствующим в консисторию, в июне 1830 г.— ревизором Ливенских уездного и приходского духовных училищ, 10 февр. 1831 г.— членом тюремного коми-

тета. 2 июля 1833 г. И. назначен ректором и профессором богословия МДС и настоятелем *Законоспасского московского мон-ря*. По дороге в Москву И. последний раз встретился с матерью, к-рая благословила сына иконой со словами: «Помни, что ты сам был сирота, будь покровителем и помощником сирот». 11 нояб. 1834 г. в соборе *Чудова московского мон-ря* И. был хиротонисан во епископа Дмитровского, викария Московского свт. *Филарета (Дроздова)*. Хиротонию совершил Московский митрополит в сослужении экзарха Грузии еп. *Евгения (Баженова)*, еп. Иерофея (Фаворского), еп. Калужского Николая (Соколова) и епископов на покое *Аарона (Нарциссова)* и *Дионисия (Цветаева)*. Викарий занимался рассмотрением консисторских дел, содержания проповедей, курсовых сочинений академистов, обозревал епархию, во время отсутствия свт. *Филарета*, к-рый называл его своей «правой рукой», исполнял обязанности первоприсутствующего в Московской синодальной канцелярии. В Москве проявился интерес И. к рус. истории, о к-рой он любил беседовать с И. М. *Снегирёвым*. 9 мая 1837 г. И. освятил закладку главного памятника на Бородинском поле и произнес особое Слово, «наполнившее сердца всех присутствовавших великими воспоминаниями о событии незабвенного 1812 года» (О памятнике на Бородинском поле. 1887. С. 198).

5 июля (июня?) 1837 г. И. возглавил Полоцкую и Виленскую епархию. Проживал в *Марковом витебском во имя Святой Троицы мон-ре*. Содействовал укреплению положения Православия в католическом по преимуществу крае, где в то время под рук. митр. *Иосифа (Семашко)* происходило воссоединение униатов с правосл. Церковью, в 1838 г. организовывал совместные богослужения с новоприсоединенным униат. духовенством, несмотря на опасения прибывшего в Витебск митр. Киевского свт. *Филарета (Амфиатрова)*. 6 апр. 1840 г. И. был назначен епископом Могилёвским и Мстиславским, 5 июня 1841 г. возведен в сан архиепископа. В белорусских епархиях И. добился назначения денежного оклада причту воссоединенных церквей, увеличения содержания обителям и служащим епархиального и духовно-учебного ведомств, занимался обеспе-

чением бедных храмов книгами, обращениями и утварью.

12 нояб. 1844 г. И. был переведен в Карталинскую и Кахетинскую епархию как член Синода и экзарх Грузии. Особое внимание уделял духовному просвещению; содействовал переизданию Библии на груз. языке, возобновлению епископской кафедры в Абхазии. При этом И. был вынужден продолжить передачу церковных имений в гражданское ведомство, но на условиях, достаточно благоприятных для Церкви. На средства, полученные от секуляризации церковных земель, было устроено жен. училище в Мцхете, открывались древние храмы и мон-ри (в т. ч. Мцхетский, Алавердский, Марткопский), строились новые церкви. Архиепископ основал братство для противостояния распространению мусульманства и язычества (в посл. *Обществе восстановления православного христианства на Кавказе*). 26 авг. 1856 г. за труды в Закавказском крае (а не по статусу занимаемой им кафедры) И. был возведен в сан митрополита. На Карталинской кафедре И. проявил себя как «человек благоразумный, ревностный к службе и заботливый о духовной пользе края»; по воспоминаниям соратников, «с ним легко было служить» (*Исмаилов*. 1883. Июнь. С. 244). В эти годы через начальника Главного штаба войск на Кавказе кн. А. И. Бяратинского (в посл. наместник) И. стал известен имп. Александру II и имп. Марии Александровне.

1 марта 1858 г. И. был назначен митрополитом Киевским и Галицким (во исполнение благословения свт. *Филарета (Амфиатрова)*), в 1856 приславшего И. белый клубок с пожеланием оказаться на Киевской кафедре). Особое внимание И. уделял педагогической деятельности, инициировал издание нового семинарского журнала, 31 авг. 1859 г. первым из рус. архиереев обратился с почином учредить церковно-народные школы (в посл. церковноприходские) и стал активно заниматься их обустройством. Основал Введенскую жен. общину, о к-рой заботился и в дальнейшем (см. *Киевский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-рь*). По ходатайству И. в Киеве был выделен участок земли для возведения *Владимира, равноапостольного князя, собора*. Прожив в Киеве немногим более года, И. остальное время служил в столице как член Святейшего Синода.

1 июля 1860 г. И. был назначен митрополитом Новгородским, С.-Петербургским и Финляндским, первоприсутствующим членом Синода. Назначение состоялось по рекомендации кн. Бяратинского и царского духовника прот. В. Б. *Бажанова*, но вопреки пожеланиям обер-прокурора гр. А. П. *Толстого* и свт. *Филарета (Дроздова)*. Среди недоброжелателей И. были архиеп. *Платон (Городецкий)*, считавший, что митрополит мало внимания уделяет церковным реформам, митр. *Арсений (Москвин)* и с.-петербургский ген.-губернатор светлейший кн. А. А. Суворов-Рымникский. 11 авг. 1860 г. И. прибыл в столицу и был встречен у ворот лавры викарием еп. Ревельским *Леонтием (Лебединским)*; (в посл. митрополит). Встреча носила скромный характер, и, как указывал митр. *Леонтий*, И. «приехал в Петербург с предубеждением против епархиальной администрации» (*Леонтий (Лебединский)*). Мои заметки и воспоминания. 1914. С. 70). Первую литургию И. служил 14 авг. в Исаакиевском соборе. В 1861 г. возглавил торжества открытия мощей свт. Тихона Задонского. На родине святителя в Валдайском у. основал Короцкую во имя свт. Тихона Задонского общину с больницей и уч-щем. На юбилейных торжествах в Новгороде (1862) отслужил молебен и освятил памятник «Тысячелетие России». В 1862 г. И. ходатайствовал перед императором о назначении на должность обер-прокурора Синода кн. С. Н. Урусова, однако пост получил А. П. *Ахматов*.

С 17 янв. 1863 до янв. 1872 г. И. как первоприсутствующий в Синоде возглавлял церковно-гос. орган — Присутствие по делам правосл. духовенства. Еще до его офиц. открытия, в кон. 1862 г., И. писал свт. *Филарету*, что введение Синода в полном составе в Присутствие обеспечит большинство за иерархией и позволит блокировать решения «светских», а важнейшие вопросы можно предварительно обсуждать в «домашних собраниях». Среди основных целей Присутствия — разработка преобразований в Церкви, соответствующих эпохе великих реформ, поддержка духовенства, особенно в Западном крае. Состоялись 72 заседания (в т. ч. с участием министра внутренних дел П. А. Валуева), к-рые обычно проходили в митрополичьих покоях в лавре. Последнее заседание

состоялось в дек. 1881 — янв. 1882 г. (официально Присутствие было закрыто в февр. 1885).

Современники свидетельствовали, что И. «мог не только ужиться с самыми разнообразными течениями и направлениями в области церковной жизни, но и быть проводником и исполнителем их. Правда, если ему приходилось осуществлять такие мероприятия, с которыми он в душе не был согласен, то он всегда умел их ослабить, даже совсем парализовать, но делалось это всегда тихо, спокойно, практично, без всякой личной борьбы с виновниками этих мероприятий, без всякого обострения с ними отношений» (Кутенов. 1958. С. 167–168). По словам проф. А. Л. Катанского, И. «при склонности идти по господствующему течению» был способен только на «пассивную оппозицию и в этом отношении был неподробен» (Катанский. 1918. С. 23–25). «Осуждали его за уступчивость Синоду и некоторую робость перед знаменитостями,— вспоминал митр. Леонтий.— Правда, митрополит Исидор уклонялся от борьбы, но его выжидательная манера действия имела пользу и успех» (Леонтий (Лебединский). Мои заметки и воспоминания. 1914. С. 86). Внешне никогда не относившийся к церковной оппозиции, И. проявил себя (особенно в дневниках и переписке) как резкий противник вмешательства светского общества в церковные дела. Он осторожно противостоял бюрократизации церковного управления. По словам А. Н. Львова, И., «разбирая и освещая какой-нибудь конкретный факт, выставляет все его стороны и показывает, как бы в интересах дела и Церкви факт должен был окончиться» и как В. К. Саблер и К. П. Победоносцев «все изменяют» (Львов. 2000. С. 35). При И. сократилось число т. н. царских дней, в к-рые обязательно должно было совершаться богослужение в Исаакиевском или Петропавловском соборе (первоначально — до 70 раз в год); были введены выборы помощников благочинных и благочиннических советов, хотя митрополит был противником выборов благочинных.

И. «рассудительно» опасался поднимать вопрос о восстановлении Патриаршества, однако в 1878 г. передал в б-ку СПбДА рукопись еп. Ревельского Агафангела (Соловьёва) «Высшая администрация Русской Церк-



Исидор (Никольский),  
митр. Новгородский, С.-Петербургский  
и Финляндский. Портрет. 1876 г.  
(Митрополичий корпус  
Александрово-Невской лавры)

ви» (1857) и рукописи А. Н. Муравьёва с проектами реформ системы церковного управления; эти материалы стали использоваться в лекционных курсах и содействовали актуализации в церковной среде дискуссии о возобновлении патриаршего управления. В 1886 г. выступил за освобождение церквей и мон-рей от земского налога на принадлежащие им земли. И. возражал против предоставления больших прав единоверцам и хиротонии для них епископа (1853–1864), препятствовал осуществлению церковно-судебной реформы (1869–1870), полагая, что она направлена против архиерейской власти, был, как и Д. А. Толстой, противником военной реформы Д. А. Милютин. Убеденный сторонник монашества, И. порицал Д. Толстого за предположение белого духовства. Митрополит состоял в переписке с подвижниками благочестия староладожской игум. Евпраксией и валаамским иеросхим. прп. Антипой (вероятно, они познакомились на валаамском престольном празднике Преображения Господня в 1862).

И. поддержал движение за переход в Православие эстонцев и латышей, активизировавшееся в годы правления имп. Александра III. Архиерей ратовал за отвод участков для постройки церквей и школ, чему препятствовали прибалт. помещики и пасторы; при свидании с императором И. просил использовать для строительства земли из гос. фондов, что удалось осуществить. И. высказывался в пользу перевода литургии и катехизиса на эст. и швед. языки,

однако относительно перевода на нем. язык выражал свт. Филарету свои сомнения, опасаясь, в частности, реакции раскольников.

И. способствовал устройству зарубежных правосл. приходов (в Вене, Женеве, Ирёме, Карлсбаде, Копенгагене, Неаполе, Париже, Риме) и миссий (в Иерусалиме, Пекине, Токио). Активное участие принимал в организации равноап. Николаем (Касаткиным) Японской духовной миссии, жертвуя значительные средства, в т. ч. на постройку собора в Токио (1884–1890). 30 марта 1880 г. в Троицком соборе Александрово-Невской лавры И. возглавил хиротонию св. Николая во епископа Ревельского.

И. выступал за церковное единство, вел активные переговоры и переписку с англиканами (1869–1882), с представителями Епископальной Церкви США (1863–1871) и с итал. старокатоликами (1872–1878, в частности, с главой «Народной католической Церкви» Доменико Панелли) о возможном присоединении их к Православию. В 1876 г. И. писал о поддержке деятельности правосл. Церкви на Гаити, благословил атамана Н. И. Ашинова на устройство миссии и церкви во имя св. Иоанна Предтечи в Эфиопии и лично ходатайствовал об этом перед царем Эфиопии, однако эта инициатива, основанная не только на церковных, но и прежде всего на политических и торговых интересах, не была реализована. Взгляды на данную проблему И. сформулировал в послании Американской Церкви, которое в 1870 г. было отправлено от имени Синода: «Прежде взаимного общения в таинствах необходимо полное согласие в вере, так как первое может основываться только на последнем». Косвенно он поддерживал «болгарскую схизму». В 1883 г. И. скептически оценивал результаты присоединения униатов Западного края к правосл. Церкви.

Наиболее продуктивной стала благотворительная деятельность И. 21 авг. 1860 г. он стал главным попечителем и председателем Совета Императорского человеколюбивого об-ва. При И. к 1879 г. количество неимущих, получавших пособия, возросло с 16601 до 86 611 чел., открылись 12 детских приютов, 5 начальных школ, 4 ремесленных заведения для детей, 5 швейных мастерских, 6 богаделен, 3 лечебницы, 2 больницы, а также было обустроено 4 квартиры для бедных. Го-

довой расход об-ва достиг 12 10 292 р., наличный капитал — 2 578 195 р., недвижимость, принадлежавшая об-ву, оценивалась в 6 507 674 р. К об-ву были присоединены московские об-ва поощрения трудолюбия и братолюбивое для снабжения неимущих квартирами. Человеколюбивое об-во способствовало открытию 5 церквей, Мариинского ин-та для слепых девиц, Медицинского комитета, Попечительства, занимавшегося сбором пожертвований на воспитание бедных детей, Попечительного об учащих об-ва, Попечительства о недостаточных учениках Московской консерватории, Комитета для оказания помощи пострадавшим от народных бедствий и др. Митрополит особо помогал С.-Петербургскому приюту для обращенных евреев. 23 окт. 1866 г., 26 июня 1871 г., 2 нояб. 1872 г., 22 мая 1874 г. «за обильные плоды христианской деятельности Человеколюбивого общества и постоянное расширение его благотворительности в пользу неимущих» И. были объявлены «монаршая признательность и благоволение». К 1881 г. в ведении Человеколюбивого общества находилось 138 благотворительных учреждений, его помощью пользовались 97 920 чел.

И. добивался строительства домов для причта, подняв соответствующий вопрос 31 янв. 1863 г. на заседании Главного Присутствия. 31 июля 1864 г. Лесной департамент известил его, что по губерниям Юго-Западного края сделано распоряжение о бесплатном отпуске с казенных дач леса на строительство домов. В нач. 1861 г. И. задумал устройство Дома призрения бедных духовного звания с уч-щем для сирот, принимая во внимание «беспомощное положение значительного числа вдов и сирот сельского духовенства». 15 авг. 1863 г. был заложен Александро-Невский дом призрения бедных духовного звания (Невский проспект, 174), в котором 8 нояб. 1869 г. И. освятил ц. в честь Боголюбской иконы Божией Матери (не сохр.). 18 июня 1870 г. состоялось торжественное открытие Александро-Невского дома, который включал богадельню для престарелых вдов и училище для малолетних сирот (на 1883 г. — 58 вдов и 89 сирот). В окт. 1882 г. к дому был приписан также «Александровский приют вдов с малолетними детьми духовного ведомства в память 25-летия царствования императора Александра II». 5 сент. 1875 г. к праздни-

ванию юбилея служения И. в священном сане благотворители учредили 8 стипендий митрополита «для призреваемых». В устройство Исидоровского дома призрения И. вложил ок. 80 тыс. р. собственных сбережений и в 1886 г. освятил в нем ц. во имя прп. Исидора Пелусиота. В 80-х гг. XIX в. в С.-Петербургской епархии была открыта подписка на постройку 2 Исидоровских домов призрения с квартирами для заштатных священно- и церковнослужителей, вдов и сирот: для столичных — при Ямской Крестовоздвиженской ц. и для остальных — в Нов. Ладоге.

С благотворительной деятельностью И. было тесно связано и попечение об образовании. Он участвовал в разработке устава Духовных семинарий и училищ (1867) и Академий (1869), окончательная редакция к-рого принадлежала обер-прокурору Синода Д. Толстому. В С.-Петербургском епархиальном жен. уч-ще (Невский проспект, 176) в 1885–1886 гг. по проекту архит. Г. И. Карпова была построена ц. во имя прп. Исидора Пелусиота. Заботясь об образовании дочерей духовенства, И. открыл епархиальные жен. уч-ща: Державинское в Званском Знаменском мон-ре и Деревяницкое (1875) в *Деревяницком в честь Воскресения Христова мон-ре*. В 1883 г. по ходатайству И. оба училища в учебном плане были объединены в одно и преобразованы по уставу епархиальных училищ. В Новгородском кремле по инициативе И. было построено 4-этажное здание общежития для детей священнослужителей, обучавшихся в духовном училище. В 1885 г. он обратился с призывом к духовенству Новгородской епархии содействовать открытию церковноприходских школ и преподавать в них.

В разное время при участии И. были открыты Званская Знаменская община в Волхове, Леушинская и Творожковская женские общины в Новгородской и С.-Петербургской епархии. При И. в Александро-Невской лавре были закончены работы по устройству Крестовой ц. (1863), основано Никольское кладбище с ц. во имя свт. Николая Чудотворца (1871), построены ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери (1869–1873), в Киновии — скиту лавры на правом берегу Невы — Троицкий собор (1868) и Всехсвятский храм (1861), церковь-усыпальница

во имя прп. Исидора Пелусиота (1889–1891). Все эти храмы, кроме Всехсвятского, освятил сам митрополит. И. был почитателем монастырей, в частности Новодевичьего (в 1861 освятил Воскресенский собор, в 1888 — ц. св. прор. Илии; в память о митрополите в 1892–1895 была устроена Исидоровская ц. в колокольне). В С.-Петербурге И. освятил церкви в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали» при приюте принца П. Г. Ольденбургского, Успения Пресв. Богородицы при Волковской богадельне (1861), во имя арх. Михаила при Александровском механическом заводе, вмч. Георгия Победоносца при Технологическом ин-те и в честь Рождества Пресв. Богородицы при богадельне цесаревича Николая Александровича (1862), во имя вмч. Димитрия Солунского греческого прихода (1865), апостолов Петра и Павла при детской больнице принца П. Г. Ольденбургского (1869), в честь Успения Пресв. Богородицы на Сенной пл. (1870), во имя апостолов Петра и Павла при Коммерческом уч-ще и равноап. Марии Магдалины при Ивановском девичьем уч-ще (1871), Марии Магдалины при Имп. воспитательном доме, прп. Сергия Радонежского при Громовском приюте и Марии Магдалины при общине сестер милосердия Литейной части (1872), равноапостольных Кирилла и Мефодия в колокольне Крестовоздвиженской ц. и св. Иоанна Предтечи при Маринском-Сергиевском приюте (1873), в честь Преображения Господня в Колтовской и во имя свт. Николая Чудотворца при ремесленном уч-ще цесаревича Николая (1874), св. Андрея Юродивого при доме призрения Тименкова и Фролова и св. Мефодия Патарского при детском приюте (1877), в честь Введения во храм Пресв. Богородицы на Б. Пушкарской ул. (1878), Нерукотворного образа Спасителя на Шуваловском кладбище и Рождества Христова в крипте Малоколоменской Воскресенской ц. (1880), во имя святых Бориса и Глеба в память имп. Александра II и вмч. Георгия Победоносца при общине сестер милосердия (1882), в честь Воскресения Христова в *с.-петербургской Троице-Сергиевой пустыни* (1866, 1884), Казанской иконы Божией Матери (1885) при богоугодных заведениях Елисеевых, Сретения Господня в Полустрове и во имя прав. Иова (1887)

на Волковском кладбище, в честь Иверской иконы Божией Матери (1888) при Новоафонском подворье, часовни Спасителя (1861) в *Гуслицком в честь Преображения Господня мон-ре*, св. кн. Александра Невского (1867) в ограде Летнего сада, ап. Иоанна Богослова (1865) в *Черемнецком мон-ре* и св. Александра Невского (1879) у Староалександровского рынка. Митрополит заложил церкви святых Фирса и Саввы (1881) при богадельне Тименкова и Фролова, ап. Иоанна Богослова при СПбДС.

На родине, в Новоникольском (ныне урочище, в 2 км к северо-востоку от дер. Б. Грызлово Серпуховского р-на Московской обл.), И. при помощи благотворителя П. Г. Цурикова возвел большой каменный 3-престольный храм в честь Покрова Пресв. Богородицы (с приделами святых Космы и Дамиана и свт. Николая Чудотворца), в к-рый передал хранившиеся у него частицы мощей неск. святых, в т. ч. перст свт. Тихона Задонского, часть древа Креста Господня и более 50 икон. 6–7 авг. 1877 г. совместно с Тульским еп. *Никандром (Покровским)* митрополит совершил чин освящения храма (в 50-х гг. XX в. был сломан). Впосл. наследники И. устроили при церкви школу и попечительство в намять иерарха.

После кончины в 1867 г. свт. Филарета (Дроздова) И. возглавил Комитет при СПбДА по переводу книг ВЗ с древнееврейского языка на русский. Будучи сторонником перевода Свящ. Писания со времени учебы в СПбДА, И. еще в 1858 г. на Киевской кафедре организовал комитет, осуществивший за год перевод Евангелия от Иоанна и части Апостольских посланий. После назначения в столицу И. занимался организационной работой, проверял и корректировал окончательную редакцию священных книг. Три присутственных дня в неделю синодальные заседания посвящались только переводу текстов Библии, нередко И. собирал членов Синода по этому поводу и у себя в покоях. В Комитет по переводу книг ВЗ входили профессор М. А. *Голубев*, Е. И. *Ловьягин*, П. И. *Савваитов*, Д. А. *Хвольсон* и др. За основу были взяты МТ и в меньшей степени *Септуагинта*, переводы печатались преимущественно в приложении к ж. «Христианское чтение». Перевод, сделанный в СПбДА, был признан лучшим для



*Исидор (Никольский), митр. Новгородский, С.-Петербургский и Финляндский. Литография. Посл. треть XIX в. (ГРМ)*

издания. С 1860 по 1877 г. на русском языке был издан НЗ, в 1868–1875 гг. — все ветхозаветные книги, в 1876 г. в одном томе опубликована полная рус. Библия. По предложению И. 26 нояб. 1876 г. Синод поручил Духовным Академиям составить примечания к Библии для читателей-неспециалистов. За труды по переводу книг Свящ. Писания И. был награжден архиерейским посохом, усыпанным драгоценными камнями (5 сент. 1875), митрой с крестом, также украшенной драгоценностями (27 марта 1877). По скромности И. не претендовал на возведение его в степень доктора богословия (дек. 1870) и отказался от полагавшегося ему вознаграждения, объявив, что не может получать деньги за Слово Божие. Синодальным переводом в целом И. удовлетворен не был (кроме Евангелия от Иоанна, переведенного свт. Филаретом).

И. оставил небольшое лит. наследие. В 1876 г. было издано собрание его слов и речей, объединившее опубликованные ранее многочисленные проповеди. Они разнообразны по тематике в зависимости от дня и места произнесения, отличаются простотой и ясностью языка, легкостью восприятия. Особый интерес представляют дневники И. за 1881–1892 гг., сохранившиеся среди секретных дел Синода.

И. — кавалер всех орденов России, в т. ч. св. Анны 2-й (2 янв. 1833) и 1-й (17 апр. 1837) степени, св. Владимира 2-й степени Большого Креста (5 апр. 1845) и 1-й степени Большого Креста (23 марта 1863), св. Александра Невского (21 апр. 1850, алмазные

знаки — 28 авг. 1858), св. Андрея Первозванного (27 марта 1866, алмазные знаки — 16 апр. 1872); орденов Греции (Спасителя 1-й степени Большого Креста — 28 июня 1861), Черногории (кн. Даниила I Черногорского 1-й степени — 1881). Был высочайше пожалован алмазным крестом для ношения на клобуке (19 апр. 1853), пангией, украшенной бриллиантами, с правом ношения 2 панагий (15 мая 1883).

Почетный член Духовных Академий России (Киевской академической конференции — 30 июля 1854, С.-Петербургской и Московской — 24 февр. 1859), Имп. Русского географического об-ва (29 янв. 1853), Имп. Русского археологического об-ва, Королевского Копенгагенского об-ва северных древностей (член по рус. отд-нию — с 27 авг. 1845, почетный член и фондатор — с 27 янв. 1859), Имп. АН по отд-нию российской словесности (29 дек. 1857); Комитета для всенародного распространения грамотности при Имп. Московском об-ве сельского хозяйства (27 марта 1859), Медико-хирургической академии (1861), Об-ва восстановления правосл. христианства на Кавказе (31 дек. 1863), Музея государя наследника цесаревича в Москве (26 янв. 1873), С.-Петербургского (1861) и Московского (15 окт. 1877, за перевод Свящ. Писания и заслуги по народному просвещению) ун-тов и др. Почетный ктитор афонского *Андрея апостола скита* (пожертвовал 7 тыс. р. на его первоначальное устройство).

Первым из рус. архиереев, достигнув 50-летия служения в епископском сане, И. был удостоен имп. Александром III патриаршей чести — предношения креста во время служения (1884). Первоначально И. выносил крест патриарха *Никона*, хранившийся в Троице-Сергиевой лавре. 30 авг. 1885 г. в Александро-Невской лавре ему был вручен специально изготовленный 8-конечный крест-посох «древневизантийского стиля» из серебра, украшенный драгоценными камнями (худож. В. Васильев, мастер Г. Г. Петровский). На юбилейное торжество в С.-Петербург прибыли 22 иерарха, которых принял по просьбе Победоносцева имп. Александр III (до этого случая имп. приемы архиереев не предусматривались). И. посетили 7 вел. князей и вел. кнг. Александра Иосифовна. На торжестве 11 нояб. 1884 г. И. были пожало-

ваны от государя портреты 3 императоров, при к-рых он служил на кафедрах: Николая I, Александра II и Александра III (в рамке, осыпанной бриллиантами). От депутатов С.-Петербургского епархиального съезда И. были преподнесены икона прип. Исидора Пелусиота, св. Александра Невского и св. Павла Исповедника, вполн. переданная им в храм Александро-Невского ДУ, и 100 тыс. р. на устройство Исидоровских домов призрения.

В 1878 г. И. подарил б-ке СПбДА ценную коллекцию из 49 рукописей, содержащих богословские тексты, положения о Церкви и ее учреждениях, в т. ч. за пределами России, о миссионерской и об учебной деятельности, материалы по церковной и гражданской истории (каталог был опубл. в изд.: Сердечный привет. 1885. С. 117–168). В 1893 г. наследники И. пожертвовали СПбДА его обширную б-ку (в основном рус. книги и 54 рукописи).

За всю историю С.-Петербургской епархии период управления И.—самый длительный. Он совершил архиерейские хиротонии 138 чел., в т. ч. буд. патриарха Иерусалимского *Никодима I*, равноап. Николая Японского и своих преемников на столичной кафедре *Палладия (Раева)*, *Антония (Вадковского)* и сщмч. *Владимира (Богоявленского)*, участвовал также в 5 хиротониях. 58 лет он был архиереем, 32 года — первенствующим в Синоде, присутствовал при последнем посещении лавры имп. Александром I, принимал участие в коронационных торжествах имп. Александра II, короновал имп. Александра III, участвовал в праздновании 900-летия Крещения Руси (1888).

В течение мн. лет И. пользовался заслуженным авторитетом в церковных и придворных кругах, с позицией митрополита считались обер-прокурор и столичная бюрократия.

Современники отмечали тактичность, спокойный и уравновешенный характер И., проницательный ум, склонность к юмору и иронии (в частности, И. придумал прозвище Притычкин для буд. обер-прокурора Синода В. К. *Саблера* за его вмешательство во все церковные дела). Со слов митр. *Антония (Храповицкого)*, еп. *Никон (Рклицкий)* характеризовал И. как «иерарха безупречной стро-гой жизни... типичного представителя кастового духовенства». В отли-

чие от др. мемуаристов, указывавших на «глубокое чувство законности», которое было свойственно И., и на отсутствие в его характере «архиерейского деспотизма» (хоть он и не прочь был «смирить» строптивых священников, напр. М. Я. Морозкина), лишь митр. Антоний вспоминал, что в отношении подчиненного духовенства И. «держался недоступно, величественно и несколько грубо. В Академии, высшим попечителем которой он был, бывал весьма редко» (*Никон (Рклицкий)*. 1956. С. 50). Такому мнению противоречит тот факт, что 5 окт. 1866 г. «за архипастырское попечение о духовно-учебных заведениях Санкт-Петербургской епархии» он был удостоен Высочайшей благодарности.

И. сначала не разрешил хоронить Ф. М. *Достоевского* в Александро-Невской лавре, заявив, что он «простой романист, ничего серьезного не написал» и «демонстрации нежелательны в стенах лавры». Однако Победоносцев, ценивший иерарха, переубедил его, и митрополит распорядился совершить безвозмездное погребение писателя на Тихвинском кладбище лавры. Не сложились отношения И. со св. *Иоанном Кронштадтским*, к-рый в 1890 г. вспоминал, что за 30 лет митрополит 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).

В нач. 90-х гг. XIX в. некоторые знавшие пожилого архиерея воспринимали его как «человека без всякого направления, оппортуниста» (*Львов*. 2000. С. 31). По свидетельству современников, на престарелого И. существенное влияние оказывала некая М. И. Деккер, лютеранка, «для спекуляции» перешедшая в Православие. Ее влияние на ход епархиальных дел, денежные махинации и т. п. вызывали тревогу как у чиновников обер-прокуратуры, так и у великосветского С.-Петербурга. Митр. Московский Леонтий (Лебединский) говорил об этом И., но тот ответил: «Дай мне умереть». Т. И. Филиппов заметил, что «Россию Господь наказывает долголетием митрополита Исидора». После кончины И. у Деккер оказались его бумаги и дневник, которые лишь под угрозой обращения в полицию Синод сумел получить от нее. Современники отмечали влияние на доверчивого архиерея

окружавших его мирянок: некой Селезневой (урожд. Юрсвич), графиня Цукато и Дубельт, баронессы Лизандер, к-рая называла себя «адьютантом» И., графини Ю. С. Бобринской (урожд. Юноша-Белинской), а также начальницы Исидоровского училища А. А. Слепцовой и основательницы Введенской общины в Киеве М. А. Егоровой (см. *Димитра (Егорова)*, мон.), что послужило поводом к написанию В. И. *Аскоченским* басни-эпиграммы. При этом к Аскоченскому И. относился доброжелательно и одобрял его критику архим. Феодора (см. А. М. *Бухарев*). В поздний период жизни И. проявлял преувеличенный интерес к мистическим явлениям и разного рода откровениям и предсказаниям (в течение жизни И. избежал 19 случаев смертельной опасности).

Последние годы жизни И. почти не покидал лавру. Будучи в добром здравии, старался практически ежедневно молиться на ранних обедах в крестовой ц., строго соблюдал посты. До последних дней отличался высокой работоспособностью, приступал к разбору бумаг в 5–6 ч. утра, любил повторять: «Ничего не ищи и ни от чего не отказывайся». Резкое ухудшение здоровья И. произошло с 6 на 7 сент. 1892 г. Утром 7 сент. И. после причащения Св. Таин скончался в своих покоях в присутствии еп. Ладожского *Николая (Налимова)* и наместника лавры. 11 сент. в Троицком соборе Александро-Невской лавры совершили отпевание митрополиты Киевский *Иоанникий (Руднев)*, Московский Леонтий, архиепископы Волынский *Модест (Стрельбицкий)*, Холмско-Варшавский *Флавиан (Городецкий)*, епископы Псковский *Ермоген (Добронравин)*, Камчатский *Гурий (Буртасовский)*, Герман (*Осецкий*), Воронежский *Анастасий (Добрадин)*, Выборгский Антоний (Вадковский), Ладожский Николай, Нарвский *Никандр (Молчанов)* при участии 30 архимандритов и 120 протоиереев и иереев, в присутствии вел. кнг. Марии Павловны, вел. кнг. *Сергея Александровича*, вел. кнг. *Елисаветы Феодоровны*, вел. князей Константина и Дмитрия Константиновича. И. был погребен на правой солее Исидоровской ц. Александро-Невской лавры под иконой Спасителя. В 1932 г., после закрытия церкви, останки И. были перенесены на Никольское кладбище лавры



Исидор (Никольский),  
митр. Новгородский, С.-Петербургский  
и Финляндский. Литография  
И. Ф. Бореля. Ок. 1865 г. (ГИМ)

и захоронены в его братской части. В 1988 г. на предполагаемом месте перезахоронения установлен деревянный крест.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 152. Д. 702 [О возведении в степень доктора богословия]; Оп. 205. Д. 450–454 [Дневник (1881–1892). Ч. 1–5]; Д. 509 [Мнение о старообрядцах и единоверии]; Д. 521, 523, 524 [Переписка по поводу итал. старокатоликов]; Оп. 150. Д. 638; Оп. 162. Д. 834; Оп. 205. Д. 485 [Переписка по поводу англикан]; Д. 525 [Записка по поводу старокатоликов]; Д. 457; Ф. 834. Оп. 4. Д. 1192, 1193 [Письма гр. Н. А. Протасову, архиеп. Леонтию (Лебединскому), мон. Евфалии (Лебедевой)]; РНБ ОР. Ф. СПбДА. А–1/69 [Сб. писем].

Соч.: Слово в день Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня // Некоторые упреждения студентов СПбДА шестого учебного курса. СПб., 1825. Ч. 1. С. 9–21; Слово в день Введения во храм Пресв. Богородицы // Там же. С. 95–109; История канона св. Варсануфии // ХЧ. 1827. Ч. 25. С. 249–256; О звезде, явившейся волхам // ХЧ. 1828. Ч. 32. С. 290–317; Слова синодального члена высокопреосв. *Исидора, митр. Киевского и Галицкого*, при вступлении в киевскую паству... и речи при встрече его и при поминании высокопреосв. митр. Филарета. К., 1859; Слово в неделю осьмюнадесятую и в день преставления прп. Сергия Радонежского чудотворца. СПб., 1860; Три слова при освящении храмов и 8 речей. СПб., 1875; Рассуждение о времени предложения св. Даров // Странник. 1876. Т. 2. № 4. С. 39–42 (отд. отт.: СПб., 1876); Слова и речи. СПб., 1876; Речь, произнесенная... по совершении священного коронования Их Имп. Величеств в моск. Большом Успенском соборе 15 мая 1883 г. // ЦВ. 1883. № 21. С. 2; Архиастрейское воззвание к духовенству Новгородской епархии // Изв. по Казанской епархии. 1885. № 21. С. 790–797 (из ЦВ. 1885. № 41); Из записной книжки // ЦВ. 1892. № 43. С. 680–682; Молитвенные воздыхания души // ПриблВед. 1892. № 46. С. 1605–1609; № 51. С. 1825–1828; № 52. С. 1872–1875; Письма к кн. А. И. Баря-

тинскому // РА. 1893. Кн. 1. № 4. С. 400–413; Письма к орловскому купцу В. В. Сотникову // Орловские Ев. 1899. № 38. С. 1508–1514; № 39. С. 1558–1560; № 40. С. 1598–1602; № 41. С. 1661–1668; № 42–43. С. 1720–1722; Письма к свящ. Худиеву // РА. 1911. Кн. 2. № 7. С. 337–340.

Лит.: 1825–1875: 5 сент.: [Торжество празднования 50-летия священнослужения высокопреосв. И.] // ЦВ. 1875. № 34. С. 12; № 35. С. 1–5; № 36. С. 1–18; № 37. С. 7–18; То же // Его высокопреосв. Исидору... по случаю 50-летнего юбилея редакция ЦВ. СПб., 1875. С. I–LXVIII; *Баршев Я. И.* Мнения по вопросу о духовно-судебной реформе. М., 1877; *Коптев В. И.* Из Каширы. М., 1877; Мнения пресв. епархиальных архиереев относительно проекта преобразования духовно-судебной части. СПб., 1878. Т. 2; *Предтеченский М. Я., свящ.* Слово в день тезоименитства высокопреосв. митр. Исидора. СПб., 1880. (Кафедра Исаакиевского собора; Вып. 13); 25-летний юбилей высокопреосв. Исидора, митр. Новгородского и С.-Петербургского // ЦОВ. 1881. № 102. С. 1–3; № 103. С. 5–6; 25-летний юбилей высокопреосв. Исидора, митр. Новгородского и С.-Петербургского // Тульские Ев. 1881. № 17. С. 160–168; *Исмаилов Ф. Ф.* Из восп. прокурора Грузино-Имеретинской синод. конторы // Собщ.: Ф. Терновский // Странник. 1883. Май. С. 69–84; Июнь. С. 231–245; Июль. С. 448–461; *Горталов Н. К.* 11 нояб. 1834 г. – 11 нояб. 1884 г.: [Юбилей митр. Исидора]. Каз., 1884; Архиастрей и его паства: Два приветствия С.-Петербургской паствы высокопреосв. Исидору, митр. Новгородскому, С.-Петербургскому и Финляндскому, в дни 50-летних юбилеев: священнослужения – 5 сент. 1875 г. и святительства – 11 нояб. 1884 г. СПб., 1884; Высокопреосв. митр. Исидор // Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1884. Вып. 8. С. 74–80; К юбилею (1834–1884) высокопреосв. Исидора, митр. Новгородского, С.-Петербургского и Финляндского, в день 50-летнего служения его в архиерейском сане 11 нояб. 1884 г. СПб., 1884; *Образцов И. Я., прот.* Слово на 11 нояб. СПб., 1884; *Павел (Добрахотов), еп.* Речь, сказанная по совершении литургии в Петрозаводском кафедр. Воскресенском соборе 11 нояб. 1884 г. Петрозаводск, 1884; Празднование в Казани юбилея высокопреосв. Исидора, митр. Новгородского и С.-Петербургского // Изв. по Казанской епархии. 1884. № 22. С. 721–722; № 23. С. 725, 743–750; *Преображенский И.* Высокопреосв. митр. Исидор. СПб., 1884; *Троицкий И. Е.* Иером. Исидор, бакалавр и библиотекар СПбДА. СПб., 1884; Юбилей высокопреосв. Исидора, митр. С.-Петербургского // ЦОВ. 1884. № 133. С. 5–6; № 134. С. 3–5; № 135. С. 2–5; № 137. С. 3–5; Юбилейное торжество в память 50-летнего служения в епископском сане высокопреосв. Исидора. СПб., 1884; Сердечный привет: Сб. ст., изд. СПбДА в память 50-летнего святительского служения высокопреосв. Исидора. СПб., 1885; К юбилею высокопреосв. митр. Исидора // Изв. по Казанской епархии. 1885. № 18. С. 595–596; О памятнике на Бородинском поле // РА. 1887. Кн. 3. № 10. С. 198–199; *Филарет (Дроздов), митр.* Собр. мнений и отзывов. М., 1887. Т. 5. Ч. 1. С. 43–50, 359–362, 396–399, 422–424, 480–482; 1888. Ч. 2. С. 499–502, 548–551, 769–771, 884–886, 961–962, 978–979, 983–984; *Благовидов Ф. В.* Деятельность рус. духовенства в отношении к народному образованию в начале прошлого царствования // Странник.

1888. Авг. С. 551–582; он же. Деятельность рус. духовенства в отношении к народному образованию в царствование имп. Александра II. Каз., 1891; *Чистович И. А.* СПбДА за последние 30 лет (1858–1888 гг.). СПб., 1889; он же. История перевода Библии на рус. язык. СПб., 1899<sup>2</sup>; *Таврилов А. В.*] Алфавитный указ к Собранию мнений и отзывов Филарета, митр. Московского и Коломенского, по учебным и церк.-гос. вопросам. СПб., 1891. Ч. 1. С. 126–128; Высокопреосв. митр. Исидор // ПриблВед. 1892. № 37. С. 1268–1281; № 38. С. 1307–1310, 1323–1325; № 39. С. 1357–1359; Высокопреосв. Исидор, митр. Новгородский, С.-Петербургский и Финляндский: [Некр., мнения печати, послужной список и др.] // ЦВ. 1892. № 38. С. 593–601; Высокопреосв. митр. Исидор // ХЧ. 1892. № 11/12. С. 473–521; *Толстой М. В.* Хранилище моей памяти: Исидор, митр. // ДЧ. 1892. Окт. С. 401–404; *Григорий (Воинов-Борзецовский), архим.* К восп. о митрополитах: С.-Петербургском Исидоре и Московском Филарете // ДЧ. 1893. Ч. 1. № 3. С. 470–472; *Корсунский И. Н.* Высокопреосв. Исидор, митр. Новгородский и С.-Петербургский: [Некр.]. М., 1893; он же. Участие митрополитов Филарета Московского и Исидора Новгородского в деле редакции рус. перевода Свящ. Писания // ДЧ. 1893. Ч. 3. № 12. С. 516–523; *Лебедев А. С., прот.* Памяти в Бозе почившего высокопреосв. митр. Исидора // ХЧ. 1893. Ч. 1. № 5/6. С. 518–525; Памяти высокопреосв. митр. Исидора // ЦВ. 1893. № 39. С. 613–614; № 41. С. 644–645; *Карепольцов И. Н.* Высокопреосв. Исидор, митр. Новгородский, С.-Петербургский и Финляндский // Альбом в Бозе почивших иерархов Российской Церкви. СПб., 1894<sup>2</sup>. Вып. 1; *Семенов М. О. А. Н.* Муравьев в последние годы своей жизни // РА. 1895. Кн. 2. № 6. С. 139–178; Церк. вопросы в России. Бранла, 1896. С. 20–21, 45, 48, 64, 85, 199; *Здравомыслов К. Я.* Иерархи Новгородской епархии от древнейших времен до наст. времени. Новгород, 1897; Памяти высокопреосв. митр. Исидора // Орловские Ев. 1899. № 41. С. 1657–1661; № 42–43. С. 1714–1720; *Полномарев А. И.* Памяти высокопреосв. Исидора, митр. Новгородского, С.-Петербургского и Финляндского // ЦВ. 1899. № 40. Стб. 1401–1405; Столетний юбилей со дня рождения Новгородского митр. Исидора (Никольского) // СПбДВ. 1899. № 34; *Рункевич.* 1901. Т. 2. Ч. 1. С. 647, 672; он же. Св.-Троицкая Александро-Невская лавра, 1713–1913. СПб., 2001. Т. 2. С. 909–915; *Родосский А. С.* К истории редакции жур. «Христианское чтение» // ХЧ. 1896. № 9/10. С. 343–361; он же. Словарь студентов СПбДА. С. 13, 173–176; *Знаменский П. В.* Богословская полемика 1860-х гг. об отношении Православия к совр. жизни // ПС. 1902. № 4. С. 554–561; № 5. С. 640–654; № 6. С. 780–792; № 9. С. 325–352; № 10. С. 479–499; № 11. С. 639–657; *Морошкин М. Я., свящ.* Мат-лы для истории Правосл. Церкви в царствование имп. Николая I. СПб., 1902. Кн. 1. С. 170–175, 334. (СБРИО; Т. 113. Кн. 1); *Панков А. А.* Церковно-обществ. вопросы в эпоху царя-освободителя. СПб., 1902. С. 90–91; *Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни. Серг. П., 1902. Т. 4. С. 489, 716; 1904. Т. 5. С. 33–34, 37–39, 942; *Слепцова А. А.* Венок на могилу высокопреосв. митр. Исидора: Митр. Исидор в его отношениях к основанному им Исидоровскому епарх. жен. училищу. СПб., 1906; *Бартевев П. И.* Восп. о митр. Исидоре (Никольском) // РА. 1911. Кн. 2. № 7. С. 341–342; *Никанор*

(Бровкович), архиеп. Минувшая жизнь. Од., 1913. Т. 1. С. 106, 231; У Троицы в Академии: 1814–1914 гг.: Юбил. сб. ист. мат.-лов. М., 1914. С. 516, 580, 591, 616, 751; *Леонтий (Лебединский), митр.* Мои заметки и воспоминания. Серг. П., 1914. С. 70–71, 79, 85–87; *Бертенсон В. Б.* За 30 лет: (Листки из восп.). СПб., 1914; *Измайлов А.* Под фиолетовой мантией: Из жизни митр. Исидора // ИВ. 1915. Апр. С. 103–120; *Евсеев И. Е.* Столетняя годовщина рус. перевода Библии. Пг., 1916; *Катанский А. Л.* Восп. старого профессора: (С 1847 по 1913 г.). Пг., 1914. Вып. 1. С. 212; 1918. Вып. 2. С. 23–25, 116–118; *Петухов Н., священник.* Высокопреосв. митр. Исидор // ЖМП. 1952. № 6. С. 34–40; *Никон (Рялицкий), архиеп.* Жизнеописание блаженнейшего Антония, митр. Киевского и Галицкого. Н.-Й., 1956. Т. 1; *Лесков Н. С.* Собр. соч.: В 11 т. М., 1957. Т. 6. С. 538; *Кутепов Н., диак.* Высокопреосв. Исидор, митр. Новгородский и С.-Петербургский: Курс. соч. / СПбДА. Л., 1958. Маш. (изд.: *Николай (Кутепов), митр.* Высокопреосв. Исидор, митр. Новгородский и С.-Петербургский (1799–1892). Н. Новг., 2010); *Сенько П. Н.* Митр. Исидор (Никольский) и перевод Библии на рус. язык / СПбДА. Л., 1975. Маш.; он же. Рус. церк. деятели — члены Академии Наук. СПб., 1995. С. 129–130; *Сергиевский Н., священник.* Митр. Исидор (Никольский) и его участие в переводе Свящ. Писания на рус. язык: Диплом. соч. / СПбДА. Л., 1980. Маш.; *Богданович А. В.* Три последних самодержца. М., 1990; *Алексий II (Ридигер), Патриарх Московский и всея Руси.* Православие в Эстонии. М., 1999. С. 259–263, 268, 301; *Римский С. В.* Росийская Церковь в эпоху великих реформ. М., 1999. С. 91, 203–204, 254–256, 263, 267, 321, 335, 365, 379, 386, 409, 413, 532, 539; *Львов А. Н.* «Быть может, и в моем песке и соре найдется какая-нибудь крупинка...»: (Дневник) / Подгот. текста, коммент.: С. Л. Фирсов // *Нестор.* СПб.; Кишинёв, 2000. № 1. С. 9–164; *Алексеева С. И.* Святы. Синод в системе высших и центральных гос. учреждений пореформенной России. СПб., 2003; *Полунов А. Ю. К. П.* Победоносцев в общественно-полит. и духовной жизни России. М., 2010. С. 148, 151.

*Свящ. Александр Берташ*

**Иконография.** Фотографии и портреты И. были известны и широко распространены, поскольку он возглавлял столичную кафедру и являлся первенствующим членом Святейшего Синода. Один из снимков, напр., выполнен в фотомастерской Валаамского Преображенского мон-ря в 1863 г. (упом. в описи 1942 г. вывезенного в Финляндию имущества Валаамской обители — АФВМ. Вд: 15. Л. 45. № 41), другие хранятся в фондах РГБ, Белозерского обл. КМ (см. также: *Смолич.* История РЦ. Кн. 8. Ч. 1. С. 305).

На живописных портретах и эстампах облик И. хорошо узнаваем: широкое лицо с крупными чертами, длинные русые волосы, лежащие прядями на плечах, очень узкая короткая борода с проседью. Как правило, И. представлен благословляющим, в архиерейской мантии или в рясе и клобуке, с наградами.

Наиболее ранний парадный живописный портрет создан худож. Г. И. Яковлевым в 1861 г. (ГЭ; см.: Русское искус-

ство в Эрмитаже: Знаменитые и забытые мастера XIX — 1-й четв. XX в.: Кат. выст. СПб., 2007. С. 60–61. Кат. 48), т. е. вскоре после назначения И. митрополитом Новгородским и С.-Петербургским. Портрет находился в древлехранилище Александрово-Невской лавры (см. фотографию 1913 г.: Свято-Троицкая Александрово-Невская лавра. 2006. С. 210). И. изображен в интерьере с колонной (на ее базе — подпись автора и дата), почти по колени, в небольшом повороте вправо, пальцы правой руки сложены в благословляющем жесте, в левой — жезл с навершием в виде посоха и со светлым сулоком. Митрополит в синей рясе, в архиерейской мантии фиолетового цвета и в светлом, расшитом золотом омофоре, на голове — белый клобук с алмазным крестом, на груди — панагия с образом Иисуса Христа, крест с камнями, ордена св. Александра Невского (с алмазными знаками), св. Владимира 2-й степени, греч. орден Спасителя Большого Креста, к-рый И. получил незадолго до исполнения портрета.

На подписном поколенном портрете 1876 г. из Митрополичьего корпуса Александрово-Невской лавры (*Зеленина.* 2009. С. 48) И. представлен почти фронтально, с немного разведенными в стороны руками (благословение именословное, в левой руке — высокий жезл со змеевидным навершием и с белым сулоком). Иерарх облачен в коричневую рясу, темно-голубую архиерейскую мантию с красными скрижалями, на голове — белый клобук, на панагии — образ Спасителя Нерукотворного; орденские знаки и звезды св. Андрея Первозванного (с алмазами) и св. Владимира. К этому же типу принадлежит поясной копийный портрет И. 1893 г., предположительно выполненный с оригинала сер. XIX в. (НКПИКЗ). Фигура благословляющего И. в мантии и клобуке, с панагией и орденой звездой на груди закопирована в овал; сулок на жезле декорирован цветочным орнаментом.

Для конгрегационного зала КДА в 60-х гг. XIX в. был написан портрет И. (НКПИКЗ; см.: Для посетителей портретной залы КДА: [Кат.]. К., 1874. С. 34. № 116; *Ровинский.* Словарь гравированных портретов. Т. 4. Стб. 295), сидящего за столом влоборота вправо, в синей рясе и белом клобуке, с наградами, в руках — книга и четки. Близкий по иконографии поясной портрет митрополита в овале хранится в Нововалаамском мон-ре в Финляндии (после 1883, предположительно из древлехранилища Валаамского мон-ря; см.: АФВМ. Вд: 13. № 51; Вд: 15. Л. 47. № 97; см.: *Зеленина.* 2009. С. 32). И. изображен с 2 панагиями, крестом, орденами св. Андрея Первозванного и св. Владимира, рук не видно, борода седая. На портрете посл. трети XIX в. из митрополичьих покоек Кие-

во-Печерской лавры (НКПИКЗ) И. одет в лиловую рясу и клобук, на груди — панагия и 3 орденовые звезды (справа), на кисти левой руки — четки, правая лежит на столе. В 1912 г. для лаврских покоек митрополита худож. П. Клименко написал еще один портрет И. в свободной живописной манере (НКПИКЗ).

В Валаамском монастыре хранилась картина худож. П. И. Балашова 1863 г.



*Исидор (Никольский), митр. Новгородский, С.-Петербургский и Финляндский. Литография. 1866 г. Мастерская А. Руднева (ГИМ)*

с изображением молебна, совершенного И. в обители 6 авг. 1862 г. «по случаю водружения новых крестов на соборном монастырском храме» (упом. в описях 1912 и 1942 гг.— АФВМ. Го: 6/4. Л. 238. № 67; Вд: 15. Л. 48. № 123; пожертвована А. П. Никитиной в 1875).

Совр. изображение И. с наградами на груди (90-е гг. XX в.; см.: *Фирсов С.* Старейший митрополит // *Вода живая: С.-Петербургский церк. вестн.* 2007. № 9(92). С. 8–9) имеется в составе комплекса портретов С.-Петербургских митрополитов в портретном зале Митрополичьего корпуса Александрово-Невской лавры (Свято-Троицкая Александрово-Невская лавра. 2006. С. 235).

Известны несколько портретов И. на эстампах, они повторяют иконографические варианты живописных портретов. Погрудное гравированное изображение И. (70-е гг. XIX в., ЦАК МДА) влоборота вправо, в мантии и клобуке заключено в овал и обрамлено коричневой рамкой с цветочным орнаментом; внизу факсимиле автографа: «Исидор Митрополитъ» (очевидно, именно эта гравюра на стали указана в кн.: *Ровинский.* Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 1001). Литография П. Ф. Бореля отпечатана в мастерской А. И. Траншеля (1860, ГИМ, ЦАК МДА; см.: *Духовные светочи России.* С. 174. Кат. 154) в год назначения И. в С.-Петербургскую епархию: поколенное изображение благословляющего

архиерея в мантии и клобуке, жезл высокий, с темным сулоком. К этому же типу относится портрет И. 1862 г., изготовленный в литографии А. В. Морозова в Москве (РГБ).

Высоким уровнем исполнения отличаются литографированные портреты И. 1866 г. мастерской А. Руднева в Москве (ГИМ, РГБ; И. с книгой и четками в руках) и Бореля с фотографии Муренко в С.-Петербурге (ок. 1865, ГИМ, ЦАК МДА; И. с наградами и крестом в память



Исидор (Никольский), митр. Новгородский, С.-Петербургский и Финляндский. Портрет. После 1883 г. (Нововалаамский мон-рь, Финляндия)

Крымской войны); последний был отпечатан для изд. А. Э. Мюнстера «Портретная галерея русских деятелей» (СПб., 1865. Т. 1: Сто портретов с биографиями. Вкл. между с. 8 и 9). Очевидно, на основе фотографии в посл. трети XIX в. был создан также эстамп из собрания Ф. М. Плюшкина (ГРМ; см.: Религиозный Петербург / ГРМ. СПб., 2004. С. 427), на к-ром И. представлен в кресле, с четками в руке. Литография с портретом И. находилась в ряду изображений архиереев и подвижников в приемной комнате прп. Макария Оптинского (Жизнеописание оптинского старца иеросхим. Макария. М., 1997. С. 68).

Эстампы или воспроизведения портретов И. (в т. ч. работы И. Матюшина) помещались в различных изданиях (Слова и речи синодального члена, высокопреосв. Исидора, митр. Новгородского, С.-Петербургского и Финляндского. СПб., 1876; Архипастырь и его паства: Два приветствия С.-Петербургской паствы высокопреосв. Исидору, митр. Новгородскому, С.-Петербургскому и Финляндскому, в дни 50-летних юбилеев: священнослужения — 5-го сент. 1875 г. и святительства — 11-го нояб. 1884 г. СПб., 1884; К юбилею (1834–1884) высокопреосв. Исидора, митр. Новгородского, С.-Петербургского и Финлянд-

ского, в день 50-летнего служения его в архиерейском сане 11-го нояб. 1884 г. СПб., 1884; Русские деятели в портретах, изд. редакцией ист. журнала «Рус. старина». СПб., 1886. Собр. 2. С. 112).

Изображения И., возглавлявшего в авг. 1861 г. торжества открытия мощей свт. Тихона Задонского, встречаются на гравюрах и литографиях, запечатлевших эти события (напр., на московских литографиях 1861 г. Е. Яковлева и 1872 г. П. Глушкова, ГИМ). Однако фигуры архиереев в таких композициях, как правило, условны и лишены индивидуальной характеристики, даже если их имена упомянуты в тексте под эстампом.

Лит.: Ровинский. Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 1001; Т. 4. Стб. 141–142, 163, 293–295, 812; Свято-Троицкая Александро-Невская лавра: [Альбом] / Отв. ред.: архим. Назарий (Лавриненко). СПб., 2006. С. 50, 210, 222, 235; Зеленина Я. Э. От портрета к иконе: Очерки рус. иконографии XVIII — нач. XX в. М., 2009. С. 32, 48, 54.

Я. Э. Зеленина, Е. В. Лопухина

**ИСИ́ДОР I ВУ́ХИР** [греч. Ἰσίδωρος Βούχειρ (Βούχειρας)] (1300/10 — после февр. 1350), патриарх К-польский (с 17 мая 1347), визант. гимнограф, соратник свт. Григория Паламы и Иоанна VI Кантакузина.

**Жизнь.** И. В. родился в Фессалонике и был в семье старшим из 10 детей (у него были 4 брата и 5 сестер). Получив светское образование, И. В. решил постричься в монахи и поступил под духовное руководство Герасима Эвбейского (PLP, N 3756), ближайшего друга прп. Григория Синаита (или ученика, согласно сообщению свт. Каллиста I в Житии прп. Григория). Вероятно, по побуждению Герасима И. В. отправился из Фессалоники на Афон, чтобы поступить в школу прп. Григория (Тсѡѡѡѡ. 1985. Σ. 352–354).

В 1326 г. набеги турецких пиратов на Афон вынудили прп. Григория вместе с учениками, среди к-рых был И. В., покинуть Св. Гору. И. В. вернулся в Фессалонику, где в течение 10 лет, оставаясь мирянином, возглавлял круг исихастов, состоявший из монахов и мирян.

В 1335/36 г. И. В. посетил Паламу в мон-ре Эсфигмен на Афоне, игуменом к-рого буд. святитель в то время был назначен афонскими властями. Там же И. В. был пострижен в монахи и затем снова вернулся в Фессалонику.

И. В. сопровождал свт. Григория на июньский Собор 1341 г. (RegPatr, N 2210), на к-ром состоялось осуждение Варлаама Калабрийского. По-

сле Соборов 1341 г. И. В. был рукоположен во иерея и наречен митрополитом Монеувасийским (RegPatr, N 2250), поскольку патриарх К-польский Иоанн XIV Калека благоволил в то время к свт. Григорию и хотел сделать последнего своим союзником в борьбе с вел. domestikом Иоанном Кантакузином за регентство при легитимном наследнике Иоанне V Палеологе (Meyendorff. 1959. P. 110–112). Однако И. В. так и не был рукоположен. Осенью 1344 г., после неудавшихся переговоров с Кантакузином и ужесточения политики в отношении сторонников последнего, патриарх Иоанн Калека созвал синод, который наряду с отлучением свт. Григория Паламы от Церкви (RegPatr, N 2249; текст осуждения утерян) низложил И. В. (RegPatr, N 2250). До 1347 г. И. В. занимался преподаванием; в частности, его учеником был известный визант. интеллектуал и переводчик сочинений Фомы Аквинского антипаламит Димитрий Кидонис.

После возобновления мира с имп. Анной Иоанн Кантакузин встал во главе гос-ва, а И. В. 17 мая 1347 г. был возведен на освободившийся после низложения Иоанна Калеки Патриарший престол (RegPatr, N 2273). Возведение И. В. совершил митр. Кизический Афанасий (PLP, N 389; один из адресатов свт. Григория Паламы: ГПС. Т. 2. Σ. 411–454) после отказа др. кандидатов — свт. Григория Паламы и прп. Саввы Ватопедского. Вновь поставленный патриарх рукоположил 32 новых епископа, сочувствовавших богословским воззрениям свт. Григория Паламы и подписавших томос К-польского Собора 1347 г. (этот Собор утвердил томос 1341 г. и подвел Иоанна Калеку под осуждение, к-рому подвергся в июне 1341 г. Варлаам; в отношении Григория Акиндина подтверждалось соборное осуждение 1341 г., хотя на самом деле осуждение Григория Акиндина не было зафиксировано письменно в томосе 1341 г. (RegPatr, N 2270; текст см.: Hunger. Register. N 147. S. 364–382)).

21 мая 1347 г. И. В. короновал Иоанна VI Кантакузина во 2-й раз. Первая коронация Иоанна Кантакузина была совершена 21 мая 1346 г. патриархом Иерусалимским Лазарем, к-рый, однако, так и не получил утверждения после избрания от имп. Андроника III. После этого император наконец утвердил патриарха Иеруса-

димского Лазаря (RegPatr, N 2275). Нек-рое время спустя И. В. повенчал Иоанна V Палеолога с дочерью Кантакузина Еленой (*Cantacus. Hist. III* 30. 17). Весной 1347 г. И. В. поставил свт. Григория Паламу митрополитом Фессалоникийским вместо низложенного Иакинфа (*Philotheus. Epcomium // PG. 151. Col. 613*).

Однако той же весной более 20 епископов (RegPatr, N 2281. P. 228) выступили против поставления И. В. патриархом. Отмежевавшись от осужденного Григория Акиндина, они обнародовали томос, в к-ром низлагали свт. Григория Паламу и И. В., поставленного, но их мнению, незаконно, с помощью светской власти и совершившего после назначения ряд незаконных низложений. И. В. и свт. Григорий были обвинены в преследовании оппозиционеров, неблагочестии, отлучении детей от их родителей под предлогом аскезы (обвинение против проповеднической деятельности И. В. в Фессалонике еще в бытность его мирянином), иконоборчестве, отказе от священных предметов. В этом документе (RegPatr, N 2281) также осуждались воззрения и свт. Григория Паламы и Варлаама с Акиндином (без указания имен) относительно различия божественной сущности и энергий и попытки ввести лжеучение о множестве богов (PG. 150. Col. 877–885). В авг. 1347 г., после безуспешных попыток патриарха привести епископов к повиновению, они были формально низложены И. В. и его синодом (синодальный томос был подписан также Иерусалимским патриархом Лазарем), но не лишены сана: исполнение решения синода было отложено в надежде на их покаяние (RegPatr, N 2289).

И. В. умер после февр. 1350 г. в результате продолжительной болезни (*Miklosich, Müller. Vol. 1. P. 287, 293; Τσάμης. 1985. Σ. 410; см. также: Niceph. Greg. Hist. Vol. 2. P. 870*). Перед смертью он составил «Завещание», которое имеет полемический характер и направлено против Варлаама и Акиндина (изд.: *Miklosich, Müller. Vol. 1. P. 256–294; нем. пер.: Helfer. 1968. S. 76–83*). Известно также неизданное письмо некоему монаху, в котором И. В. рассказывает о возникновении полемики с Варлаамом (*Mercati. 1931. P. 194*). В 1355–1357 гг. датировка А. Риго; см.: *TByz. Vol. 2. P. 38. Not. 24*) патриарх К-польский *Филофей Коккин* составил Житие

И. В. (ВНГ, N 962; ИАБ, N 6. 1411–1412; изд.: *Τσάμης. 1985. Σ. 329–423*). Известна также эпитафия в честь И. В., написанная после смерти патриарха *Николаем Кавасилой (Λαούρδα Β. Νικόλαου Καβάσιλα προσφώνημα καὶ ἐπιτάφια εἰς ἅγιον Δημήτριον // ΕΕΒΣ. 1952. Т. 22. Σ. 108–109)*.

**Гимнографическая деятельность.** Особый интерес представляет деятельность И. В. как гимнографа, до сих пор практически не исследованная. Однако уже при жизни И. В. она вызвала волнения, в к-рые были вовлечены Григорий Акиндин, *Никифор Григора* и свт. Григорий Палама. По сообщению Никифора Григоры, И. В. вместо бывших в церковном употреблении «троичных гимнов святых» (τριαδικῶς τῶν ἁγίων ὕμνων) составил собственные и, пользуясь патриаршей властью, приказал осенью 1347 г. (RegPatr, N 2293) заменить древние песнопения своими (*Niceph. Greg. Hist. Vol. 2. P. 827–828*). Эти «троичные» имели паламитское догматическое содержание; Никифор Григора пересказывает по меньшей мере 3 таких тропаря. Под «троичными гимнами» здесь имеются в виду скорее всего тропари «троичные» некоего написанного И. В. канона. В «Завещании» патриарх упоминает о составленном им «каноне» (κᾶνὼν), содержавшем тропарь (ὕμνον) Пресв. Троице, направленный против ереси Варлаама и Акиндина (*Miklosich, Müller. Vol. 1. P. 291*). Кроме того, когда Никифор Григора говорит о том, что император (т. е. Иоанн Кантакузин) сжег песнопения И. В. в силу их еретического характера, он также использует термин «канон», но во мн. ч. (*Niceph. Greg. Hist. Vol. 2. P. 828*). Упоминание И. В. в «Завещании» тропаря Пресв. Троице является очевидным ответом на обвинения Никифора Григоры (хотя он и не называется по имени). Доказательством этому может служить тот факт, что далее в тексте «Завещания» патриарх говорит о введенной им «прибавке» (προσθήκη) к исповеданию веры при епископской хиротонии, содержащей элементы богословия свт. Григория Паламы; И. В. пришлось оправдываться, т. к. введение подобного прибавления противоречило решению июньского Собора 1341 г. о запрете дискуссий, а богословское учение свт. Григория Паламы не имело на тот момент (февр. 1350) соборного одобрения. Вопрос об этой

«прибавке» был снова поднят Никифором Григорой на К-польском Соборе 1351 г. (*Ibid. P. 887*).

Упомянутый в «Завещании» И. В. тропарь вызвал наиболее горячие споры, благодаря чему до нас дошел его текст: «Мы главным образом называем Божеством Твою энергию (действие),/ По любви же часто — и природу./ Но поскольку они [энергия и природа] суть общие у Тебя,/ Мы воспеваем Тебя, Троица одного и нетварного Божества./ О какой бы [из двух] [т. е. энергии или природе] ни говорил кто-нибудь» (Φαμέν σου Θεότητα κυρίας τὴν ἐνέργειαν./ Πόθω δὲ πολλακίς καὶ τὴν φύσιν./ Αὐταὶ δ' ἐπεὶ σοὶ κοινὰ τυγχάνουσι./ Μιάς καὶ Θεότητος, Τριάς, ἄδομεν ἀκτίστου σε / ὁποτέραν ἂν λέγοι τις — ГПС. Т. 4. Σ. 928; цитируется также антипаламитами Мануилом Калекой в трактате «О сущности и энергии» (PG. 152. Col. 312) и частично Димитрием Кидонисом в соч. «Против Паламы» (PG. 154. Col. 849); см. также: *Mercati. 1931. P. 194*). Как утверждает Филофей Коккин, И. В. составил этот тропарь еще до Патриаршества (*Τσάμης. 1985. Σ. 382*). По словам же Никифора Григоры, И. В. составил свои «троичные» тропари «недавно» (ἄρτι), т. е., вероятно, после победы Иоанна Кантакузина и низложения Иоанна Калеки.

Содержание этого тропаря пересказывает Никифор Григора. Свт. Григорий Палама защищает тропарь от нападков Григория Акиндина в своем соч. «Слово, разъясняющее мнение Варлаама и Акиндина» (ГПС. Т. 4. Σ. 85–100); полный заголовок: «Слово, кратко разъясняющее мнение Варлаама и Акиндина и вступающих против них в защиту благочестия. Это опровержение направлено против трактата Акиндина, в котором он пытается помимо прочего высмеять богословский тропарь Исидора, всесвятейшего патриарха» (Λόγος διασαφῶν ἐν ἐπιτόμῳ τὴν τοῦ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου δόξαν καὶ τῶν ὑπὲρ εὐσεβείας ἀντιλεγόντων αὐτοῖς· ἔστι δὲ οὗτος ἀντιρρητικὸς πρὸς Ἀκινδύνου λόγον ἐν ᾧ διασύρειν ἐπιχειρεῖ καὶ θεολογικὸν τροπάριον Ἰσιδώρου τοῦ παναγιωτάτου πατριάρχου). Сочинение было написано в нач. 1348 г.; свт. Григорий Палама опровергает трактат Акиндина «Апология» (об этом сочинении ничего не известно), в котором тот на основе одного из писем свт. Григория предьявлял ему обычное в ходе их

полемики обвинение в исповедании двух Божеств: низшего и высшего, а тропарь И. В., считал Акиндин, вводит «многобожие». Согласно Паламе, в этом тропаре нет нового учения, И. В. лишь облекает слова св. отцов в поэтический размер (ГПС. Т. 4. С. 92). Еще одно песнопение (ᾠσα) И. В., имеющее паламитское содержание, цитирует Димитрий Кидонис в трактате «Против Паламы» (PG. 154. Col. 856; начало приведено также Мануилом Калеской, назвавшим песнопение «стихирой» — PG. 152. Col. 321, 324).

Филофей Коккин свидетельствует, что на момент написания Жития И. В. (т. е. в 1355–1357) песнопения И. В. исполнялись в церквах (Τσάμης. 1985. С. 382). Очевидно, это свидетельство направлено против утверждения Никифора Григоры о том, что каноны И. В. были преданы огню по приказу императора, однако никаких подробностей Филофей не приводит.

И. В. является также ключевой фигурой в истории формирования такого жанра церковного песнопения, как акафист. Вместе с Филофеем Коккином (акафисты всем святым и Живоносному Гробу и Воскресению Господним) И. В. стал одним из первых авторов гимнов, построенных по формальной модели *Акафиста* Пресв. Богородице. Именем И. В. в слав. традиции надписаны следующие акафисты: архангелу Михаилу, св. Иоанну Предтече (2 акафиста и канон), свт. Николаю Чудотворцу, Успению Божией Матери, апостолам Петру и Павлу. Т. о., И. В. и патриарх Филофей написали седмичные акафисты на все дни недели (см. *Седмичный круг богослужения*). На слав. язык акафисты И. В. были переведены во 2-й пол. XIV в. Так, уже Канонник при Кирилле Белозерском 1407 г. (ГРМ. Инв. № ДР/М 16; описание: *Варлаам [Денисов], архим.* Описание рукописей собственной библиотеки прп. Кирилла Белозерского // ЧОИДР. 1860. Кн. 2. Отд. 3. С. 18–20) содержит «икосы подобны акафисту, творение вселенского патриарха кир Исидора» архистратигу Михаилу, Иоанну Предтече, свт. Николаю.

Акафисты И. В. получили широкое распространение в рус. рукописных канонниках и сборниках XV–XVII вв. (напр., ГИМ. Син. слав. № 468, 1457 г.; № 470, XVI в.; № 774, XVI в.; РГБ. Троиц. Ф. 304/1. № 797, кон. XV в.;

№ 262, XVI в.; № 263, XVI в.; № 284, XVII в., и мн. др.; см. также: *Попов*. 1903 (в некоторых случаях неверно указаны шифры рукописей)).

Акафист И. В. Иоанну Предтече послужил образцом и источником для древнейшего слав. памятника этого жанра — акафиста Предтече, написанного Франциском Скоринной и изданного ок. 1522 г. в Вильне в составе «Малой подорожной книжицы» (в которую вошли и др. акафисты И. В. — свт. Николаю и апостолам Петру и Павлу).

В XVII–XVIII вв. акафисты И. В. многократно издавались в составе Акафистников укр. и белорус. типографий (старшие издания — Киев, тип. Лавры, 1625, 1629; Вильно, тип. Братства, 1628) и подвергались порою значительной правке (ярким примером здесь может служить акафист свт. Николаю; см.: *Филарет (Гумилевский)*. Песнопевцы. С. 367; *Попов*. 1903. С. 48–58).

Серьезной научной проблемой является греч. рукописная традиция акафистов И. В. В настоящий момент неизвестны греч. рукописи, содержащие оригинальные тексты акафистов И. В., за исключением одного из 2 приписываемых патриарху в славянской традиции акафистов Иоанну Предтече, сопровождаемого каноном. Известны 4 греч. рукописи (в т. ч. ркп. Vindob. theol. gr. 187, 1500 г.), содержащие канон 4-го гласа с акростихом («Χαῖρε» προσάδει σοι χαρῶς τῷ Προδρόμῳ. Ἰσίδωρος; канон построен по модели канона Сублиботы Акафиста) и акафист (нач.: Τῷ ὑπὲρ πάντας ἀληθῶς Ἁγίους μεῖζονι) Иоанну Предтече авторства И. В. (Τσάμης. С. 224). Не только акафист, но и канон известен в слав. переводе (см., напр.: РГБ. Троиц. Ф. 304/1. № 262. Л. 45 об.— 58, XVI в.). Кроме того, греческий текст этого акафиста Иоанну Предтече без указания авторства был напечатан иером. Акакием Диакрисисом в 1665 г. (Екклоγαί ἡγουν βιβλιάριον περιέχον τοὺς οἴκους τῆς Παναγίας, καὶ τοῦ τιμίου Προδρόμου...) и печатается также без указания авторства в совр. греч. Акафистниках (см., напр.: Ὑμνολόγιον τὸ χαρμόσυνον, ἡγουν Χαρετιστήριο Οἴκοι εἰς Ἁγίους καὶ Ἐορτὰς τῆς Ἐκκλησίας / Ἐκδ. Ἱερᾶς Μονῆς Σταυροβουβίας. Κύπρος, 1996. С. 60–70).

Не соответствует истине указание Г. Панадоулоса на то, что единственным акафистом И. В., изданным типографским способом на греч. язы-

ке, был акафист свт. Николаю Чудотворцу (*Παπαδόπουλος*. 1890. С. 271, стр. 961). На самом деле речь идет об акафисте, принадлежащем прп. Никодиму Святогорцу (текст см.: Ὑμνολόγιον τὸ χαρμόσυνον... С. 322–332), тогда как акафист свт. Николаю авторства И. В. известен только в слав. переводе.

Вероятно, И. В. также принадлежал упоминаемый Л. *Алляцияем* канон св. Димитрию Солунскому (*Leonis Allatii De Octava Synodo Photiana*. R., 1662. P. 543).

Соч.: Miklosich, Müller. Vol. 1. P. 287–294; Helfer W. Das Testament des Patriarchen Isidoros: Bemerkungen zu Miklosich-Müller I, Nr. CXXX // JÖB. 1968. Bd. 17. S. 73–84. Лит.: RegPatr, N 2271–2310; PLP, N 3140; *Παπαδόπουλος* Γ. I. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Ἀθήναι, 1890. С. 270–271; *Филарет (Гумилевский)*. Песнопевцы. С. 365–369; *Попов* А. В. Православные русские акафисты, изданные с благословения Святейшего Синода: История их происхождения и цензуры, особенности содержания и построения. Каз., 1903; *Émery C.* Hymnographi byzantini // EO. 1924. Vol. 23. P. 283–284; *Mercati G.* Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Melitiniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Vat., 1931. (ST; 56); *Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. P., 1959. (Patristica sorbonensia; 3); *Beck.* Kirche und theologische Literatur. S. 723; *Τσάμης* Δ. Γ., ed. Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κокκίνου Ἀγιολογικὰ ἔργα. Α' Θεσσαλονικεῖς ἄγιοι. Θεσσαλονίκη, 1985.

М. М. Бернацкий

**ИСИДОР II КСАНФОПУЛ** [греч. Ἰσίδωρος ὁ Ξανθόπουλος], патриарх К-польский (май 1456 — 31 марта 1462). До восшествия на престол был игуменом монастыря Ксанфопулов в К-поле. Был избран на престол после 1-го отречения от Патриаршества *Геннадия II Схолария* путем голосования архиереев при большом стечении клириков и народа, вероятно, в к-польском монастыре Богородицы Паммакарис-тос (ныне Фетхие-джами). С нач. 1456 г., еще при патриархе Геннадии Схоларии, патриаршая резиденция была переведена в этот мон-рь из собора св. Апостолов.

О Патриаршестве И. К. почти ничего не известно; греч. хронисты (Кирилл Лавриот, Дорофей Монемвасийский) лишь отмечают его благочестие, красноречие, любовь к проповеди, нестяжательство, умеренность. Вероятно, наибольшим авторитетом в Церкви в период Патриаршества И. К. по-прежнему пользовался Геннадий Схоларий, к-рый после смерти

И. К. был возвращен на престол по приказу султана Мехмеда II. И. К. был похоронен в мон-ре Богородицы Паммакарistos (Фетхие-джами).  
Лит.: Γεδεών. Πύραξες. 1890. Σ. 479–480; ΟΝΕ. т. 6. Σ. 1021–1022; Ραισιμει С. Великая Церковь в пленении / Пер. с англ.: Л. А. Герд. СПб., 2006. С. 201.

**ИСИ́ДОР ГЛАВА́** [греч. Ἰσίδωρος Γλαβᾶς] (1341/42 — 11.01.1396, Фессалоника), митр. Фессалоникский (25 мая 1380 — сент. 1384 и с марта 1386), визант. писатель, родственник Фессалоникского митр. Игнатия Главы (1336–1342) (*Fedalto. Hierarchy. Vol. 1. P. 426–427*). Мирское имя Иоанн; родился, вероятно, в Фессалонике; 1 апр. 1375 г. принял монашеский постриг с именем Исидор. Через 5 лет в К-поле патриарх Нил возвел И. Г. в сан митрополита. С 1382 г. власть в Фессалонике принадлежала имп. Мануилу II Палеологу (соправителю имп. Андроника IV с 1373, самостоятельно правил в 1391–1425). Об отношениях И. Г. с императором сведений мало, вероятно, Мануил II стремился использовать влияние митрополита для укрепления своего положения. Летом 1382 г. возник конфликт между И. Г. и подчиненными ему игум. мон-ря свт. Василия Дорофеем и неким пресв. Аллилуем, которых И. Г. по неизвестным причинам сместил с постов. Дорофей и Аллилуй подали апелляцию в патриарший суд. Во время разбирательства в К-поле И. Г. заявил, что возможное вмешательство патриарха Нила в это дело является нарушением прав И. Г. в его епархии. Но патриарх Нил встал на сторону И. Г. и утвердил его решения, хотя в ответ на обвинения И. Г. указал, что разбор подобных дел входит в прерогативы К-польского патриарха (*RegPatr, N 2738*).

И. Г. находился в Фессалонике до 1384 г., т. е. в начале длительной осады города турками-османами (осень 1383 — апр. 1387). В одной из гомилий он выступил против секуляризации церковных владений в городе, даже если их передача в руки светской власти была вызвана необходимостью защитить город (*Λόγτρος. 1912. Σ. 350–351*). Рвение И. Г. в отстаивании своих канонических и юридических прав должно было вызвать раздражение имп. Мануила, хотя прямых свидетельств о конфликте И. Г. с Мануилом нет. В проповедях И. Г. неизменно призывал го-

рожан подчиняться власти имп. Мануила как установленной от Бога. Весной 1384 г. по неясной причине И. Г. покинул осажденную Фессалонику и приехал в К-поль. Патриарх Нил неоднократно обращался к И. Г. с призывами вернуться в епархию. В сент. 1384 г. решением Свящ. Синода К-польской Церкви И. Г. был низложен в связи с его длительным отсутствием на кафедре. Возможно, неожиданный переезд И. Г. в К-поль был лишь предлогом для его низложения; его политические связи с различными визант. деятелями, в т. ч. с представителями правящей династии Палеологов, делившими между собой власть и земли империи, в этот период не отражены в источниках. Жители Фессалоники также были недовольны отъездом митрополита: 15 июля 1385 г. иером. Досифей Карантин отправил ему письмо, где упрекал за то, что он покинул город. В ответ 14 сент. 1385 г. И. Г. отправил послание-апологию с извинениями, он объяснял, что оставил Фессалонику против своей воли, и выразил надежду на скорое возвращение, тем более что страдал и от разлуки с братом, к-рый находился в осажденном городе. В нач. 1386 г. И. Г. был возвращен сан митрополита Фессалоники. Возможно, к этому моменту в связи со смертью имп. Андроника IV в 1385 г. политическая ситуация в Византии изменилась и прежние конфликты И. Г. с имп. Мануилом и Свящ. Синодом оказались исчерпаны. Тем не менее по намекам в письмах И. Г. можно заключить, что отношения с патриархом Нилом были холодными (*Ibid. 1912. Ёт. 5. Σ. 376–379*). И. Г. оставался в К-поле при дворе по крайней мере до сер. лета 1389 г. В 1387 г. турки захватили Фессалонику и увели в М. Азию большое число пленных (оккупация продолжалась до 1392 и в 1394–1403). После 1389 г. И. Г. отправился в Анатолию ко двору султана Баязида I, чтобы вести переговоры, вероятно, о судьбе плененных и о будущем положении Фессалоники и ее жителей-христиан под тур. правлением. Тяжелому путешествию И. Г. в Анатолию посвящена монология ритора Константина Иванка из Фессалоники (*PLP, N 7973*), обращенная к митрополиту. И. Г. вернулся на престол Фессалоники, возможно, в 1393 г. (известны 2 его гомилии, произнесенные в Фессалонике в окт. 1393) и оставался в городе до своей смер-

ти. Подробности последних лет его жизни восстанавливаются лишь предположительно. Прежние конфликты митрополита с горожанами потеряли значение после того, как И. Г. добился смягчения участи фессалоникийцев под тур. правлением и, вероятно, вернул часть пленников. В то же время следует предположить, что И. Г. возвратился в Фессалонику при поддержке имп. Мануила II, к-рый в 1391 г. взошел на престол в К-поле вопреки воле Баязида I, начал новую войну с турками и даже сумел ненадолго вернуть Фессалонику Византии. Вероятно, И. Г. вновь занял митрополичий престол именно в краткий период визант. власти в городе. После захвата города Баязидом I 12 апр. 1394 г. И. Г. оставался на кафедре, пользуясь определенными связями и при османском дворе.

**Сочинения.** Корпус сочинений И. Г., дошедших до нас в малом количестве списков и долгое время остававшийся неизданным, включает произведения различных жанров.

**Собрание гомилий** (*Χριστοφορίδης. 1992–1996*) издано в 2 томах по сохранившимся рукописным сборникам *Paris. gr. 1192* (нач. XV в.) и *Vat. gr. 651* (рубеж XIV и XV вв.). *Paris. gr. 1192* содержит 28 пронумерованных гомилий: 23 проповеди на воскресные евангельские чтения (начиная с Недели о мытаре и фарисее), 2 гомилии на Господские праздники (11-я гомилия на Пасху; 19-я на Воздвижение Св. Креста — *BHG, N 449u*) и 3 проповеди в честь вмч. *Димитрия Солунского* на 26 окт., 28 окт. и 2 нояб. 1383 г. (гомилии 25–27 — *BHG, N 547n, 547p, 547q; Λαοῦρδας. 1954*). *Vat. gr. 651* представляет собой 2-й том собрания, в к-ром продолжена нумерация 1-го. В нем содержатся гомилии 28–47 (т. о., 28-я гомилия присутствует в обеих рукописях): 11 проповедей на воскресные евангельские чтения (гомилии 28–33 и 36–40), 2 гомилии на Господские праздники (Рождество Христова — *BHG, N 1892t*; Богоявление — *BHG, N 1934e*), 3 проповеди нравственного содержания, не приуроченные к к.-л. дате (гомилии 41–43; *Χριστοφορίδης. 1981. Σ. 37–59*), и 4 гомилии на Богородичные праздники (Рождество — *BHG, N 1116*; Введение во храм — *BHG, N 1106*; Благовещение — *BHG, N 1099*; Успение — *BHG, 1090*; *PG. 139. Col. 11–164*).

Отдельные гомилии собрания со- держатся и в др. списках: Angel. gr. 51; Ambros. I 91 inf. (описание см.: *Χριστοφορίδης*. 1980. Σ. 438–441).

Гомилии большей частью не име- ют точных датировок, однако на ос- новании косвенных данных В. Хри- стофоридис датирует 19-ю гомилию 14 нояб. 1382 г., 30-ю — нояб. 1383 г., 33-ю — дек. 1383 г., 37-ю и 38-ю — янв. 1384 г. Гомилии 41–42, в кото- рых И. Г. сурово осуждает браки христиан с «нечестивцами» (веро- ятно, турками), произнесены вско- ре после прибытия И. Г. в Фесса- лонику в 1380 г. (*Χριστοφορίδης*. 1988. Σ. 538–541).

Значение гомилий И. Г. как исто- рического источника велико. Они от- ражают жизнь Фессалоники в 1382–1396 гг. До 1387 г. городом управлял Мануил II Палеолог, которого И. Г. восхвалял как благочестивого и до- стойного правителя. Благодаря го- милиям 27, 28 и 30 известно о со- противлении И. Г. попыткам отчуж- дения церковной и монастырской собственности в пользу войск, обо- ронявших Фессалонику во время тур. осады (*Ibid.* Σ. 549–552). Позд- ние гомилии И. Г., написанные по- сле возвращения в город в 1393 г., содержат нек-рые сведения о поло- жении греч. христ. населения Фес- салоники в период тур. правления. Новые власти разместили в городе гарнизон, но пока не стремились вмешиваться в городскую жизнь. Управляли Фессалоникой аристо- кратические семьи, образованная и богатая элита, которая формировала свой чиновничий аппарат и поддер- живала порядок в городе на основе традиций визант. права. В пропове- дях И. Г. старался сгладить про- тиворечия между правящими кру- гами и большинством населения, снизить напряжение из-за высоких налогов и явно ухудшившегося эко- номического положения разоренно- го города.

**Гомилии, не вошедшие в собрание.** В рукописи Paris. gr. 1192. F. 311–322v содержатся 3 гомилии, не вклю- ченные в общую нумерацию и по- священные различным вопросам об- щественной жизни (*Λαούρδας*. 1954. Σ. 55–65; *Χριστοφορίδης*. 1981. Σ. 61–67). В отличие от гомилий, вошед- ших в собрание, они датированы: 5 (ВНГ, N 547r) и 12 окт. (ВНГ, N 547s) 1393 г. и 28 февр. 1395 г. А. Эрхард (*Ehrhard*. Überlieferung. Bd. 3. S. 711) полагал, что они при-

надлежат не И. Г., а его преемнику на митрополичьей кафедре Фесса- лоники Гавриилу, однако это мнение было опровергнуто (*Χριστοφορίδης*. 1980. Σ. 432). Из одной гомилии сле- дует, что И. Г. участвовал в посоль- стве к султану Баязиду I, благодаря чему сумел добиться освобождения пленных христиан, а также возвра- щения верующим неск. церквей, об- ращенных в мечети (*Βακαλόπουλος*. 1960. Σ. 22–24, 31–32; *Χριστοφορίδης*. 1988. Σ. 568–570). Гомилия, произ- несенная 28 февр. 1395 г., посвяще- на установлению турками «налога кровью» (девширме).

**Послания.** Известно 8 писем И. Г., к-рые дошли в рукописях Vat. gr. 651. Fol. 236–261v, Angel. gr. 51, Am- bros. I 91 inf. и Vat. Ottob. gr. 379. Первое письмо адресовано митр. Серрскому Матфею Факрасису, по- павшему в тур. плен после падения Серр в сент. 1383 г. Письма 2–4 — Филофею Неамониту, 5-е — митр. Патрскому Игнатию, 6-е — фессало- никийскому иером. Досифею Каран- тину. Письма 7 и 8 (7-е — 14 сент. 1385, 8-е — 1386 или 1387) адресо- ваны всей фессалоникийской паст- ве. В этих посланиях И. Г. объясня- ет свой отъезд в К-поль, сетует на об- стоятельства, помимо его воли удер- живающие его в столице, и обещает приложить все усилия, чтобы в ско- рейшем времени вернуться (*Λάμπρος*. 1912. Σ. 382–391).

И. Г. состоял в переписке с Димит- рием Кидонисом и писателем Феодо- ром Потамием, автором монодии на кончину имп. *Иоанна V Палеолога* (по др. данным, *Иоанна VII Палео- лог*; *Χριστοφορίδης*. 1988. Σ. 533). Из 2 писем Кидониса (ок. 1382–1383) следует, что И. Г. вел с ним богослов- ские споры и защищал учение иси- хастов. Приверженность И. Г. этому учению также явствует из упомина- ния его имени в Синодике в Неделю Православия (*Gouillard*. Synodikon. P. 114; *Χριστοφορίδης*. 1988. Σ. 534).

**Канонические ответы.** Сохра- нилось 2 постановления патриарха К-польского *Антония IV* в изложе- нии И. Г.: 1-е (15 февр. 1389) разре- шает митр. Унгро-Влахийскому Ан- фиму сохранить сан, несмотря на при- нятие им великой схимы (RegPatr, N 2846). 2-е (20 марта 1389) дает раз- решение рукоположить во диакона Георгия Евгеника (отца свт. *Марка Евгеника*), несмотря на то что он вступил в брак после смерти пер- вой невесты (RegPatr, N 2852).

**Календарно-астрономические сочинения.** Краткое сочинение «Ме- тод обретения пасхального цикла» (*Μέθοδος πρὸς εὐρεσιν τοῦ πασχαλί- ου κύκλου*; Ambros. gr. 346. Fol. 45–47; Sinai. gr. Fol. 313–318), а также трактат о вычислении солнечных и лунных затмений (*Meteor. Meta- morph.* 154. Fol. 27v — 34v; Marc. gr. app. XI. 25. Fol. 173v — 177v) ос- таются неизданными (*Χριστοφορί- δης*. 1980. S. 441–442).

Соч.: *Isidori Thessalonicensis archiepiscopi Ora- tiones* // PG. 139. Col. 11–164; *Χριστοφορίδης Β. Ἰσιδώρου Γλαβᾶ περιστασιακῆς ὁμιλίης. Θεσσαλονίκη, 1981; idem. Ἰσιδώρου Γλαβᾶ, ἀρχι- επισκόπου Θεσσαλονίκης ὁμιλίης. Θεσσαλονι- κή, 1992–1996. 2 τ.; Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatae Vir- ginis Deiparae illustrandum* / Ed. A. Ballerini R., 1854. T. 1. P. 205–242, 418–458; 1856. T. 2. P. 377–439, 597–661; *Γεθεών Μ. Κανони- καὶ διατάξεις, ἐπιστολαὶ, λύσεις, θεοπίσματα τῶν ἀγιωτάτων πατριάρχων Κωνσταντινουπό- λεως. Κωνσταντινούπολις, 1888. T. 1. Σ. 21–26; Λάμπρος Σ. Π. Ἰσιδώρου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης Ὀκτὰ ἐπιστολαὶ ἀνέκδοτοι* // *Νέος Ἑλληνομνημον. Ἀθήναι, 1912. T. 9. Σ. 343–414; Λαούρδας Β. Ἰσιδώρου ἀρχιεπισκόπου Θεσσα- λονίκης ὁμιλία εἰς τὰς ἐορτὰς τοῦ ἁγίου Δη- μητρίου. Θεσσαλονίκη, 1954. Σ. 19–65; Τσιρπαν- λῆς Κ. Ν. Δύο ἀνέκδοτοι ὁμιλία Ἰσιδώρου ἀρ- χιεπισκόπου Θεσσαλονίκης* // *Θεολογία. Ἀθή- ναι, 1971. T. 42. Σ. 548–581.*

Ист.: *Miklosich, Müller*. Vol. 2. P. 39–42; *Le- grand É., ed. Lettres de l'empereur Manuel Paléologue. P., 1893. P. 105–108; Démétrius Cydonès. Correspondance. Ep. 235 / Publ. par R.-J. Loenertz. Vat., 1960. Vol. 2. P. 130–137. (ST; 208).*

Лит.: *Ehrhard*. Überlieferung. Bd. 3. S. 709–713; *Petit L.* Les évêques de Thessalonique // EO. 1901. Vol. 5. P. 94; *Tafrafi O.* Thessalonique au XIV<sup>e</sup> siècle. P., 1913; *Loenertz R.-J., Laurent V.* Isidore Glabas, métropolitain de Thessalonique (1380–1396) // REB. 1948. T. 6. P. 181–190; *Vryonis S.* Isidore Glabas and the Turkish «Devshirme» // Speculum. 1956. Vol. 31. N 3. P. 433–443; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 777; *Βακαλόπουλος Ἀπ. Ε.* Οἱ δημοσιευμένες ὁμιλίης τοῦ ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Ἰσι- δώρου ὡς ιστορικὴ πηγὴ γιὰ τὴ γνώση τῆς πρώ- τῆς τουρκοκρατίας στὴ Θεσσαλονίκη (1387–1403) // Μακεδονικά. 1960. T. 4. Σ. 20–34; *Denis G. T.* The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica, 1382–1387. R., 1960. P. 16–18, 89–95. (OCA; 159); *idem.* The Second Turkish Capture of Thessalonika: 1391, 1394 or 1430? // BZ. 1964. Bd. 57. S. 52–61; *idem.* The Late Byzantine Metropolitans of Thessalonike // DOP. 2003. Vol. 57. P. 255–263; *Janin.* Grands centres. P. 348–349; RegPatr, N 2703, 2738, 2772, 2790; *Χριστοφορίδης Β.* Ἡ χειρόγραφη παράδοση τῶν συγγραμμάτων τοῦ Ἀρχιεπισκό- που Θεσσαλονίκης Ἰσιδώρου // Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελεί- ου πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. 1980. T. 25. Σ. 429–443; *Idem.* Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Θεσσα- λονίκης Ἰσιδώρος Γλαβᾶς καὶ τὰ κοινωνικὰ προβλήματα τῆς ἐποχῆς του // *Ibid.* 1986/1989. T. 29. Σ. 518–591; P.L.P. N 4223; *Talbot A.-M.* Glabas, Isidore // ODB. Vol. 2. P. 852; *Aubert R.* Isidore Glabas // DHGE. 1997. T. 26. Col. 195–197.

Л. В. Луховицкий, И. Н. Попов

**ИСИДОР ГНОСТИК** (2-я четв. II в.), еретик, родной сын (греч. παῖς υἱός) и ученик гностика Василида (см. в ст. *Гностицизм*) (*Hipp. Refut.* VII 20. 1; *Clem. Alex. Strom.* VI 53. 2; *Theodoret.* Haer. fab. I 4). От сочинений И. Г. сохранились только заглавия и несколько цитат в составе «Стромат» Климента Александрийского (CPG, N 1129).

В соч. «О приросшей душе» (Περὶ προσφροσῆς ψυχῆς; лат. De anima adhaerente), по словам Климента, И. Г., «подобно пифагорейцам», рассуждал о двух душах (или о двусоставности души) в человеке, а также о том, что нельзя считать страсти чем-то внешним по отношению к человеку и овладевшим им насильно (в противном случае у грешников было бы самооправдание для их злых дел) и что необходимо побеждать злые страсти с помощью разумной души (*Clem. Alex. Strom.* II 20. 113. 3–114. 1). Возможно, он основывался на некоторых рассуждениях Платона (*Plat. Tim.* 42A; *Idem. Leg.* 896E, 897D; *Idem. Resp.* VII 519AB; X 611CD).

В соч. «Этика» И. Г. затрагивал тему христ. брака и воздержания. Судя по сохранившимся фрагментам, он толковал Мф 19. 10–12 или 1 Кор 7. 9 (слова о том, что происходит по природе и что по необходимости). Однако какой именно совет он давал ученикам, воздержание или отказ от него, понять трудно, поскольку свт. Епифаний Кипрский приводит цитату из сочинений И. Г., сохранившуюся у Климента, в иной форме (ср.: *Clem. Alex. Strom.* III 1. 2. 2–3. 2; *Eph. Adv. haer.* [Panarion]. 32. 4. 6–9; возможные параллели к словам И. Г. об огне и наслаждении см.: ННС II 7. Thom. Cont. 141. 25–31; 143. 26–30; 144. 15; Kephalaia (I). 26. 15–17. Нек-рые исследователи видели в учении И. Г. влияние философии Эпикура.

В соч. «Толкования на пророка Пархора» (в 2 книгах) И. Г. рассматривал вопрос о соотношении пророчества и философии, доказывая, что источником мудрости является откровение, а философия вторична по отношению к нему (*Clem. Alex. Strom.* VI 6. 53. 2–5). В качестве примера он упомянул некое «пророчество Хама», к-рое якобы цитировал Ферекид Сиросский. Хотя пророк Пархор (Παρχῶρ, Πάρκος; Parcus) упоминается вместе с Буддой и Лабдаком, сыном Митры, в ряде источников о манихействе (см.: *Hegemon.*

*Arch.* 63(52); *Eph. Adv. haer.* [Panarion]. 46(66). 3), возможно, это вымышленное лицо (Евсевий Кесарийский отмечал, что Василид и его последователи специально придумывали имена никогда не существовавших пророков — *Euseb. Hist. eccl.* IV 7. 7).

По свидетельству *Ипполита Римского*, И. Г., как и Василид, связывал свое учение с тайным откровением ап. Матфия, к-рый получил его от Спасителя (*Hipp. Refut.* VII 20. 1).

Возможно, нек-рые цитаты из сочинений И. Г. сохранились у Климента Александрийского как мнения «последователей Василида»: о вере (*Clem. Alex. Strom.* II 3. 10. 1, 3; 6. 27. 2), о страхе Божиим (*Ibid.* II 8. 36. 1), о страстях, которые «прирастают к душе» (*Ibid.* II 20. 112. 1–2), о браке (*Ibid.* III 1. 1–2. 1), о воле и наказании (*Ibid.* IV 12. 88. 5), о каре Господней и перевоплощении душ (*Idem. Exc. Theod.* 28) (см.: *Löhr.* 1996).

Ист.: *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* / Hrsg. W. Völker. Tüb., 1932. S. 41–43; *Testi gnostici cristiani* / A cura di M. Simonetti. Bari, 1970. P. 91–98; *Löhr W. A. Basilides und seine Schule.* Tüb., 1996. (WUNT; 83).

Лит.: *Hilgenfeld A. Die Ketzergeschichte des Urchristentums.* Lpz., 1884. S. 213–218; *Bolgiani F. La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nel III libro degli «Stromata»* // *Studi e Materiali di Storia delle Religioni.* R., 1967. Vol. 38: Studi in onore di A. Pincherle. P. 86–136; *Gianotto C. Isidore the Gnostic* // *EEC.* Vol. 1. P. 419; *Hanig R. Isidor, Gnostiker* // *LACL.* 1998. S. 319; *Löhr W. A. Isidor I (Gnostiker)* // *RAC.* Bd. 18. Lfg. 143. Sp. 977–982.

А. А. Ткаченко

**ИСИДОР, СЩМЧ., И 72 (73) МУЧЕНИКА** († 3-я четв. XV в., 8.01, г. Юрьев (Дерпт, ныне Тарту, Эстония)) (пам. 8 янв., в 3-ю неделю по Пятидесятнице — в Соборе Псковских святых, 18 нояб. — в Соборе Эстонских святых), Юрьевские, Ливонские.

**Источники.** Сведения о Юрьевских мучениках содержатся в Житии И., известном в 2 редакциях в списках XVI–XIX вв. Анонимная краткая редакция сохранилась в 3 списках, древнейший список — в сборнике 60-х — нач. 70-х гг. XVI в.: Архив СПб ИИ РАН. Собр. Н. П. Лихачёва. № 689. Л. 317–320 об. (др. рукописи — ГИМ. Муз. № 813, кон. XVI — нач. XVII в.; РГБ. Ф. 304/1. № 626, нач. XVII в.). По мнению И. И. Фетисова, краткая редакция была написана вскоре после гибели мучеников, но не ранее 1474 г., «так как автор ее, упомянувший о «разратии латыном

со псковичи», очевидно, имел в виду те обиды и брани псковичей «с немцы», о которых рассказывается во 2-й Псковской и 4-й Новгородской летописях под этим годом» (*Фети-*



Сщмч. Исидор Юрьевский.

Фрагмент иконы

«Собор русских святых».

Кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК)

сов. 1928. С. 219). Др. возможная датировка краткой редакции Жития И. — 1-я пол. XVI в.; в пользу этой гипотезы косвенно свидетельствуют отсутствие следов бытования памятника ранее данного времени и противоречивость сообщения Жития И. о гибели мучеников в 1472 г. Автор краткой редакции достоверно описал суд католич. Дерптского епископа над Юрьевскими мучениками, что заставляет видеть в нем человека, знакомого с укладом жизни в Ливонии.

Распространенную (пространную) редакцию Жития И. по благословению Московского митр. св. Макария написал *Василий* (в монастыще Варлаам между 1559 и 1563 гг., будучи монахом *Крыпецкого во имя св. Иоанна Богослова мон-ря*. Варлаам составил свою версию Жития И. на основе краткой редакции. По наблюдениям Фетисова, др. источниками автору послужили Летописная повесть о Восьмом Соборе и «Мучение Кирика и Улиты» (*Фетисов.* 1928. С. 219–221). Варлаам усилил антикатолическую направленность текста. Написанная в начале Ливонской войны (1558–1583), распространенная

редакция Жития И. была актуальна, поскольку содержала свидетельства сопротивления православных агрессии со стороны католиков.

Распространенная редакция известна в большем числе списков, чем краткая редакция; рукописи пространной редакции в основном относятся к XVII–XVIII вв. Один из ранних списков происходит из Пскова: ПИАМ. Ф. Никандровой пуст. № 61 (128/49). Л. 495–513, 2-я пол. XVII в. (после 1656). Наиболее поздний список распространенной редакции, 2-й пол. XIX в., принадлежал *Оптиной в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пуст.* (РГБ. Ф. 214. № 234. Л. 63–80).

Несмотря на то что распространенная редакция Жития И. была создана по поручению митр. Макария, текст не вошел в составленную по инициативе первосвятителя в нач. 60-х гг. XVI в. «*Книгу степенную царского родословия*»; более ранняя краткая редакция Жития И. не была включена в Великие Четьи-Миней митр. Макария (30-е – нач. 50-х гг. XVI в.). Ни пространная, ни краткая редакции Жития И. не вошли в издания Пролога.

**Сведения о Юрьевских мучениках.** Из краткой редакции Жития И. известно, что святой «живаше в латынх, во граде Юрьеве, в Роусском концы», служил священником «церкви святого чудотворца Николы и святого великого мученика Георгия Галелейскаго» (*Лихачёв*. 1908. С. IX). Служение И. в Юрьеве автор Жития относит ко времени пребывания на Новгородской и Псковской кафедрах архиеп. св. *Ионы*: с 1 февр. 1459 по 8 нояб. 1470 г.

Согласно краткой редакции Жития, против И. выступил один из старейшин (ратман) Юрьева – «немчин»-католик Юрий, «еже зовяшеся Трясоголав», к-рый подал жалобу на православных католич. Дерптскому епископу и «всем старишинам градским». Юрий заявил, что он «слышаш от попа роускаго и от всех его крестьян, иже в нашем граде живут, глаголя, яко нашу веру хоулят и опресночнаа слоужения, еже мы служим, и оукаряють нас о сем, иже мы приша от отец своих от многих лет, и свою христьянскоую веру добре похваляют... На многа хоуления окаянныи он немчин изрек на святых и ярость подвиже бискупа и вельможь града того – безбожных немец» (Там же).

По-видимому, в краткой редакции Жития рассказывается о действиях Юргена Фокингузена, упоминающегося в связанных с Юрьевом источниках в 1468 г. (Фокингузены – ганзейские купцы, которые со 2-й пол. XIV в. вели активную торговлю в Пруссии и Прибалтике (*Лесников М. П.* Торговая книга ганзейского купца нач. XV в. // ИА. 1958. № 2. С. 134–153); сомнения Будиловича в тождестве Юрия Трясоглава и Юргена Фокингузена (*Будилович*. 1901. С. 35) представляются неоправданными.) В «Повести о Псково-Печерском монастыре» (ранние редакции созданы в нач. XVI в.) отмечается, что преследование католиками православных в Юрьеве продолжалось длительное время: местный католический епископ закрывал православные церкви, изгонял и казнил священников. Ок. 1470 (или 1471) г. Юрьев покинул православный свящ. Иоанн (см. *Иона*, прп., Псково-Печерский), он перебрался в Псков и вскоре основал *Псково-Печерский мон-рь*. В редакциях «Повести о Псково-Печерском монастыре», созданных в 80-х гг. XVI в., сообщается, что в Юрьеве свящ. Иоанн служил в Никольской ц. вместе с И. Ко времени мученической кончины И. Иоанн уже находился в Пскове (возможно, составитель поздних редакций «Повести о Псково-Печерском мон-ре» использовал Житие И.).

На праздник Богоявления И. вместе с прихожанами Никольской ц. вышел на берег р. Эмбах (Омовжа, ныне Эмайыги), чтобы совершить освящение воды. Там православные были схвачены и приведены к католич. Дерптскому епископу на суд. И. и его пастве предлагалось перейти в католичество, но они ответили решительным отказом. Тогда «мучитель и вельможи градстии начаша ласканием оувещевати святых и многие почести воздающе им». Однако и это не имело успеха. Готовясь к страданию за веру, И. причастился сам и причастил паству, убеждал прихожан мужественно претерпеть мучение. Не добившись от православных отказа от своей веры, Дерптский епископ приказал бросить их в Омовжу под лед, что и было исполнено. Весной река разлилась, и «явишась телеса Христовых исповедников... И на горе некои и под древием, ничем не вредими, и вси святые во знак лежаху на едином месте». Пра-

вославные погребли останки святых близ Никольской ц. в Юрьеве (*Лихачёв*. 1908. С. IX–XI). В пространной редакции, кроме того, содержится рассказ о пребывании И. и его «дружины» в темнице и о 2-м суде над ними. Согласно мнению Фетисова, это дополнение произвольно внес Варлаам, чтобы «подогнать свой рассказ под схему «Мучений»» (*Фетисов*. 1928. С. 220). В редакциях Жития И. приведены различные сведения о числе мучеников, погибших вместе с И.: в краткой редакции сообщается о 73 прихожанах, в пространной редакции – о 72.

В большинстве списков обих редакций Жития И. и в ряде месяцесловов сказано, что Юрьевские мученики погибли 8 янв. 1472 г. («в лето 6980 генвар(я) в 8 д(е)н(ь)») (встречается также датировка события 1477 г.; см.: *Макарий*. История РЦ. С. 253. Примеч. 470; С. 254. Примеч. 474; *Будилович*. 1901. С. 36). Эти указания противоречат сообщению Жития о том, что мученики погибли, когда Новгородской епархией управлял архиеп. Иона, скончавшийся 8 нояб. 1470 г. В распространенной редакции смерть Юрьевских мучеников датирована более подробно: событие произошло при вел. кн. Московском *Иоанне III Васильевиче* (1462–1505), Московском и всея Руси митр. *Филиппе I* (1464–1473) и Новгородском архиеп. Ионе. В краткой редакции сказано: «В то же время бысть разратие поганым латыномь со псковичи» (*Лихачёв*. 1908. С. XI). Однако ни в рус., ни в ливонских источниках нет известий о военных действиях между Ливонией и Псковом в 1472 г. В Месяцеслове троцкого келаря Симона (Азарьина) гибель Юрьевских мучеников отнесена к 1459 (6967) г. (РГБ. МДА. Ф. 173/1. № 201. Л. 309, сер. 50-х гг. XVII в.), когда псковичи воевали с ливонцами; ливонцы напали на православное население спорных земель, уничтожали правосл. храмы (Псковские летописи. М.; Л., 1941. Вып. 1. С. 56). Наиболее крупные набеги немцев на Русский конец в Юрьеве относятся к 1455 и 1461 гг. (*Казакова*. 1961; *Рогов*. 1969. С. 314–315). (В справочной лит-ре кон. XIX – нач. XX в. иногда встречается еще одна дата кончины Юрьевских мучеников – 1482 г.; ее появление стало следствием опечатки в справочнике архим. *Леонида* (*Кавелина*). Св. Русь. № 285. С. 70–71.)

**Почитание.** Служба Юрьевским мученикам известна в списках начиная с XVII в. Она основана на пространенной редакции Жития И., поэтому в ней прославляются помимо И. 72 мученика (в краткой редакции сообщается о 73 прихожанах, погибших вместе с И.). Первый храм в честь Юрьевских мучеников был заложен 16 мая 1896 г. в г. Валка (в 1920 разделен на города Валга (ныне в Эстонии) и Валка (ныне в Латвии)). В связи с этим событием в 1896 г. была составлена новая служба святым. В 1897 г. по указу Святейшего Синода И. и пострадавшие с ним 72 мученика были канонизированы. Юрьевские мученики входят в Соборы: Псковских святых (празднование установлено в 1987), Эстонских святых (празднование установлено в 2002).

В 1898 г. настоятель правосл. эст. прихода в С.-Петербурге (учрежден 31 дек. 1894, богослужения первоначально совершались в подвале Малоколоменской Воскресенской ц.) свящ. сщмч. Павел Кульбуш (впосл. еп. *Платон*) и председатель об-ва религиозно-нравственного просвещения прот. *Философ Орнатский* основали правосл. эст. братство в честь И. Устав братства был утвержден 8 июня 1898 г., 29 нояб. того же года состоялось открытие братства. В янв. 1899 г. председателем его совета стал Гдовский еп. *Вениамин (Муратовский)*, товарищем председателя — прот. *Философ Орнатский*, делопроизводителем — свящ. Павел Кульбуш. Председателями братства до 1917 г. являлись Гдовские епископы, vikарии С.-Петербургской епархии (см. *Гдовское vikариатство*). Задачами братства были забота о численном возрастании и укреплении правосл. эст. насты, издание и распространение духовной лит-ры на эст. языке, устройство б-к, помощь нуждающимся, возведение приходского храма.

В 1902 г. в Коломне (р-н С.-Петербурга), где жило много православных эстонцев, трудившихся в Н. Адмиралтействе и на Балтийском заводе, началось возведение эст. православного храма во имя И. Первый взнос (300 р.) еще в марте 1895 г. сделал прот. прав. *Иоанн Кронштадтский*, он присутствовал при закладке храма, позднее участвовал в работе комиссии по его постройке. В 1903–1904 гг. было окончено строительство братского дома, 21 дек. 1903 г.

состоялось освящение временного храма во имя И. К 1907 г. основные работы по возведению 5-главого двухэтажного храма в русском стиле на 720 чел. (автор архитектурного проекта — А. А. Полещук) были окончены. 23 сент. 1907 г. С.-Петербургский и Ладужский митр. *Антоний (Вадковский)* возглавил освящение центрального престола верхнего храма во имя И., 30 марта 1908 г. нижний храм был освящен во имя свт. Николая Чудотворца. Рядом с церковью были построены часовня во имя свт. Николая Чудотворца и дом для церковноприходской школы. В 1910–1912 гг. работы по отделке храма продолжались.

Богослужение в будние дни, ранние литургии в воскресенье и в праздники совершались в Свято-Исидоровской ц. на рус. языке, всенощные бдения служились на рус. и эст. языках, поздние литургии — на эст. языке, в богослужениях часто участвовал хор имп. Русской оперы во главе с М. П. Нийтом. В доме при храме действовали 2-классная эст. церковноприходская школа на 120–130 чел., бесплатная б-ка, для к-рой в 1900 г. проф. СПбДА А. П. *Лопухин* пожертвовал ок. 100 книг, лекторий, катехизаторская школа для взрослых, уч-ще для безработных эст. девушек, приют. При братстве существовали рус. и эст. любительские хоры, струнный квартет под упр. К. Ф. Кикасна. На эст. языке издавались газета и книги духовно-нравственного содержания. К 1911 г. членами правосл. эст. братства состояли 2453 чел.

В июне 1917 г. братство прекратило существование. Богослужения в Свято-Исидоровском храме совершались до его закрытия 25 февр. 1935 г. В 20-х гг. XX в. существовавший при приходской общине детский союз во главе со свящ. сщмч. *Карлом Эльбом* занимался религ. воспитанием детей, в т. ч. в интернатах и приютах; при храме действовал благотворительский миссионерский кружок. В 1923–1927 гг. в церковном доме работал обновленческий богословский ин-т (см. *Обновленчество*). После закрытия Свято-Исидоровской ц. часть ее имущества была передана *Николю-Богоявленскому собору* в С.-Петербурге. В последующие годы храм был перестроен, купола снесены, уничтожено внутреннее убранство. В бывших церковных постройках действовали школа и дет-

ский сад, в 1941–1945 гг. здания были заняты военными, затем храм перделали под общежитие. В сер. 60-х гг. XX в. купола церкви были восстановлены. Последним владельцем храма был комбинат художественно-оформительского искусства Художественного фонда. 30 нояб. 1993 г. Свято-Исидоровская ц. была возвращена С.-Петербургской епархии. В 1994 г. были освящены Николаевский придел храма и часовня. На Пасху в 2004 г. состоялось первое после закрытия храма богослужение в верхнем храме во имя И. 6 окт. 2007 г. был освящен главный престол храма.

В 2007 г. по благословению *Корнилия (Якобса)*, митр. Таллинского и всей Эстонии, учрежден орден 3 степеней и медаль во имя И.

Арх.: ГИМ. Спб. № 850. Л. 20–29; РГБ. МДА. Ф. 173/1. № 201. Л. 309; Ф. 214. № 234. Л. 63–80; РГБ. Погод. № 993. Л. 260.

Ист.: Устав с.-петербургского правосл. эст. братства во имя сщмч. *Исидора Юрьевского*. СПб., 1898; Отчет о деятельности братства за 1898/99 г. СПб., 1900; Отчет о деятельности С.-Петербургского правосл. эст. братства во имя сщмч. *Исидора Юрьевского* [за 1900–1917 гг.] СПб.; Пг., 1901–1918; *Будилович А. С.* Ист. заметка о рус. Юрьеве старого времени в связи с Житием сщмч. *Исидора* и 72 Юрьевских мучеников. Юрьев, 1901. С. 4–17; *Лихачёв Н. П.* Инок Фомы Слово похвальное о блгв. вел. кн. Борнсе Александровиче. СПб., 1908. Примеч. 3. С. IX–XI. (ПДПИ; 168); *Перетц В. И.* Отчет об экскурсии семинария рус. филологии в Киев 30 мая — 10 июня 1915 г. К., 1916. С. 167–176; *Рогов А. И.* «Повесть об Исидоре Юрьевском» как ист. источник и памятник рус. публицистики периода Ливонской войны // Славяно-герман. культурные связи и отношения: Сб. ст. / Отв. ред.: В. Д. Корюлюк. М., 1969. С. 313–327; Кат. славяно-рус. рукописей Псковского музея-заповедника: XIV — нач. XX в. / Сост.: Н. П. Осипова; ред.: А. А. Турилов. Псков, 1991. Ч. 1. С. 46–47; *Охотникова В. И.* Повесть о Псково-Печерском мон-ре: Редакции XVI в. // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 258–263; Миняя (МП). 2002. Янв. Ч. 1. С. 283–295.

Лит.: *Филарет (Гумилевский)*. РСВ. Янв. С. 16–17; *Ключевский*. Древнерусские жития С. 252, 259; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 230–231; *Макарий*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 2. С. 184–185, 253. Примеч. 470; С. 254. Примеч. 474; Ист.-стат. описание церквей и приходов Рижской епархии. 1893. Вып. 1. С. 141; *Дмитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Вып. 5. С. 87–88; *Голубинский*. Капоизация святых. С. 574; *Фетисов И. И.* К лит. истории повести о мч. *Исидоре Юрьевском* // Сб. ст. в честь акад. А. И. Соболева / Ред.: В. Н. Перетц. Л., 1928. С. 218–221. (СБОРЯС; 101. № 3); *Казанова Н. А.* Русь и Ливония 60-х — нач. 90-х гг. XV в. // Междунар. связи России до XVII в. М., 1961. С. 310, 313, 320; *Соколова Л. В.* Житие *Исидора Юрьевского* // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 284–285 [Библиогр.]; *Турилов А. А.* Псковские предшественники макариевских капоизационных Соборов // Церк. археология: Мат-лы 1-й Всерос. конф. Псков, 20 24 нояб.

1995 г. СПб.; Псков, 1995. Ч. 2. С. 24–27; *Алексий (Ридигер), Патриарх Московский и всея Руси*. Православие в Эстонии. М., 1999. С. 79–81; *Черепеница Н. Ю., Шкаровский М. В.* Православные храмы С.-Петербурга. 1917–1945 гг.: Справ. СПб., 1999. С. 51–53; *Selart A.* Der Dorpater Priester martyr Isidor u die Geschichte Alt-Livlands im 15. Jh. // *Ostkirchliche Studien*. Würzburg, 1999. Bd. 48. S. 144–164; *Берташ А. В.* Церковь во имя сщмч. Исидора Юрьевского: Памятники истории и культуры С.-Петербурга: Исслед. и мат.-лы. СПб., 2002. Вып. 6. С. 195–205; *Охотникова В. И.* Псковская агнография XIV–XVII вв.: Исследов. и тексты. СПб., 2007. Т. 2. С. 353; *Соколов Л.* Знак богиоризания: Награды Эст. Правосл. Церкви МП // *Мир Православия*. Таллин, 2007. № 11(116); *Гладкова О. В.* О славяно-русской агнографии: Очерки. М., 2008. С. 122–130; *Костромин К. А., свящ.* Свято-Исидоровская церковь сегодня и столетие назад // *Коломенские чтения – 2008*. Альманах. СПб., 2009. № 3. С. 51–67.

**А. В. Кузьмин**

**Иконография.** Под 7 янв. облик И. описывается в иконописных подлинниках следующим образом: «Сед, брада Власиева, на конце повилась, ризы поповские, бакан, оплечис вохра, испод лазорь, а прочиں стоит толпа стары и русы и млади» (БАН. Строг. № 66. Л. 71, кон. XVIII в.). Подобные описания с незначительными вариациями приводятся в др. подлинниках: в сводном подлиннике Г. Д. Филимонова XVIII в. (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 43), 20-х гг. XIX в. (РНБ. Погод. № 1931. Л. 93 об., с добавлением: «... власы с ушей...»), 30-х гг. XIX в. (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 109).

В лицевом иконописном подлиннике посл. трети XIX в., воспроизводящем протограф XVII в. (РНБ. Вяз. Q. 154. Л. 95), помещен ростовой рисунок И. в виде старца в облачении священника (подризник, фелонь, снитрахиль), к-рый обеими руками придерживает у груди книгу. У него аскетические черты лица, узкая борода до середины груди, разделенная на конце на неск. прядей. Изображение сопровождается краткая характеристика: «Сед, ризы бакан, испод лазорь».

И. изображался на поморских иконах «Собор русских святых»: на иконе кон. XVIII – нач. XIX в. (МИИРК), на иконе письма мастера-старообрядца П. Тимофеева 1814 г. (ГРМ; см.: *Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея: Кат. выст. / ГРМ*. СПб., 2008. С. 72–73, 82–85. Кат. 62, 70; прорись см.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 462–463), на иконе 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженъга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ). Именовался «Исидор Ливонский». Он облачен в красную фелонь и сине-зеленый подризник, обеими руками держит книгу. Несмотря на единую иконографическую программу, образ святого на 3 иконах различается. На иконе из МИИРК его облачение богато украшено золотым растительным орнаментом и отделано дра-

гоценными камнями. У него высокий лоб, клиновидная борода до середины груди разделена на 2 пряди. На иконе из ГТГ И. выглядит старше, его борода более окладистая, волосы необычно длинные, спадающие на плечи волнистыми прядями. На иконах из МИИРК и ГТГ рядом с И. изображен в молении отрок в белых одеждах.

В стенописи галереи рус. святых, созданной в академическом стиле иеродиаконами Паисием и Анаголием в Почаевской Успенской лавре (кон. 60-х – 70-е гг. XIX в., поновлена в 70-х гг. XX в. и ок. 2010), И. включен в группу подвижников XV в.

Известные единоличные изображения И. относятся ко времени его общерус. канонизации в 1897 г. Наибольшее распространение они получили в Эстонии. Так, среди икон, написанных на цинковых и медных досках для таллинского Александро-Невского кафедрального собора в с.-петербургской мастерской А. Н. Новоскольцева (1889–1899), существует ростовой образ И., помещенный в соборе перед правым клиросом. На мозаичном панно, украшающем экстерьер собора, И. представлен вместе с блвг. кн. Всеволодом (Гавриилом) Мстиславичем в кокошнике над сев. входом в храм (работа А. Н. Фролова). В 1898 г. для братства во имя И. была создана хоругвь с его образом.

Мош. Иулиания (Соколова) – автор неск. изображений И. В альбоме нгум. Марка (Лозинского) сохранилась фотография единоличной поясной иконы святого, написанной сю в 1962–1973 гг. На иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г. (келейном образе свт. *Афанасия (Сахарова)*, ТСЛ), нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (ТСЛ, СДМ) И. показан оглавно в группе Псковских святых. Лицевые святцы рус. святых того же автора содержат изображение И. и Юрьевских мучеников под 8 янв. (после 1959, частное собрание; *Juliania (Sokolova)*, nun. Russian Saints = Святые Руси / Ed. N. Alđošina. [Jyväskylä], 2000. С. 46).

Существуют совр. изображения И., единоличные (поясные и ростовые) и в числе Юрьевских мучеников. На иконе «Сщмч. Исидор и 72 мученика, с ним пострадавшие» (1999; иконописец Н. Меркурьев) И. изображен стоящим на берегу реки, позади него – мученики на фоне г. Дерпта. На И. красная фелонь, синий подризник, желтая снитрахиль. Др. иконография Юрьевских мучеников представлена на иконе 2009 г. иконописца Г. Г. Яковлева, подаренной им старообрядческой церкви в эст. дер. Казеца (Казачель). Центральная группа мучеников во главе с И. помещена на горке над протекающей на переднем плане рекой, остальные располагаются 2 группами по бокам на фоне городских стен; в облаках – благословляющий обеими руками Спаситель.

На 2 иконах «Собор Псковских святых» из Троицкого собора Псковского кремля (1982 и кон. XX в.) И. находится в центре композиции, остальные Юрьевские мученики изображены отдельной большой группой справа вверху. Образ И. включен в состав изображенных на иконе «Собор святых земли Эстонской» из кафедрального собора во имя блвг. кн. Александра Невского в Таллине (2002), на иконе из ц. Нарвской иконы Божией Матери в эст. г. Нарва (2005; иконописец Н. В. Масюкова) и на др. иконах «Собор Эстонских святых».

Лит.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 462–463; Т. 2. С. 138–139, 390–391; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239.

**Э. П. И.**

**ИСИДОР И СИНА (САНА)**, мученики Пелусийские (пам. И. конт. 18 парамхата/бармахата (14 марта); пам. С. 24 пармуте/бармуда (19 апр.)). Краткие сказания об И. и С. содержатся в конто-арабском Синаксаре (XIII–XIV вв.). С. был родом из сел. Дакнас (*Amélineau E.* La géographie de l'Égypte à l'époque copte. P., 1893. P. 121), занимал высокую воинскую должность при правителе г. Пелусий (ныне Телль-эль-Фарама близ Порт-Саида, Египет); его друг И. изготавливал шерсть; свой заработок они раздавали бедным. Увидев во сне мученические венцы, они отправились к правителю и открыто исповедали веру во Христа, причем С. сорвал с себя пояс – знак воинского отличия. Друзья были арестованы и подвергнуты пыткам. С. отравили в Александрию, затем вернули обратно. После новых пыток для И. был вырыт и подожен ров. Помолвившись, И. сам бросился в огонь. Его нетленное тело христиане спрятали до окончания гонений. Новый правитель, назначенный в Пелусий, продолжил преследования христиан и приказал обезглавить С., пребывавшего в заключении. Его останки были погребены вместе с телом И., а затем их мощи перенесены в г. Саманнуд (Себенит), где стали отмечать память мучеников. В Синаксаре нет прямых указаний относительно времени кончины святых. Исследователи считают, что И. и С. были казнены в период гонений имп. *Диоклетиана* (кон. III – нач. IV в.).

Ист.: SynAlex. Vol. 4. P. 237–239, 330–331; SynAlex (Forget). Vol. 2. [Versio]. P. 33–34, 88. Лит.: *Септий (Снасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 658; *Delehaye H.* Les martyrs d'Égypte // AnBoll. 1922. Vol. 40. P. 102–103; *Enciclopedia dei Santi: Le Chiese Orientali*. R., 1999. Vol. 2. Col. 257, 936.

**ИСИДОР ИЗ МИЛѢТА** [греч. Ἰσίδωρος ὁ Μιλήσιος] (ум. не позднее 558), визант. архитектор и ученый, один из создателей *Софии Св. собора в К-поле*. Достоверных сведений о жизни и трудах И. из М. сохранилось немного. Родом из Милета в М. Азии (территория совр. Турции), он жил и работал сначала в Александрии, затем в К-поле. Немногочисленные упоминания в источниках можно разделить на 2 группы. Во-первых, это упоминания в связи со строительной деятельностью И. из М. в трактате Прокопия Кесарийского «О постройках» (*Procopius*. 1940. I 1. 24; I 1. 50; I 1. 66–77; II 3. 1–15) и в поэтическом описании храма Св. Софии Павла Силенциария (*Paul le Silenciarie*. 1997. 552–555). Во-вторых, это упоминания в греч. математических текстах, среди которых — комментарии Евтокия к трактатам Архимеда «О сфере и цилиндре» (*Archimedis*. 1915. 48. 28–31, 84. 8–112, 24. 7–10) и «Измерение круга» (*Ibid.* 260. 10–12), а также приписываемая Евклиду 15-я кн. «Начал» (*Euclidis*. 1888. 50. 21–22).

В истории архитектуры имя И. из М. неразрывно связано с именем др. визант. архитектора и ученого *Анфимия из Тралл*, вместе с к-рым он выполнил грандиозный заказ имп. Юстиниана I по проектированию и строительству собора Св. Софии. Под их руководством собор возводился с 532 по 537 г. В греч. источниках, связанных со строительством собора, профессия И. из М. и Анфимия чаще всего определяется как μηχανολόγος — «механик» или «строитель машин», однако из контекста следует, что под этим словом понималось сочетание профессий зодчего, инженера и ученого.

Соотношение участия И. из М. и Анфимия в строительстве собора Св. Софии в различных источниках определяется по-разному, причем И. из М. чаще отводится второстепенная роль. У Прокопия Кесарийского говорится, что Анфимий руководил действиями строителей, заранее планировал работы и изготовлял образцы, в то время как с ним вместе трудился И. из М., «механик», также искусный и достойный того, чтобы служить имп. Юстиниану (*Procopius*. 1940. I 1. 24–50). Схожим образом в описании Павла Силенциария превозносится Анфимий, но упоминается и И. из М., как обладающий «премудрым разумом» (*Paul le Silenciarie*.

1997. 552–556). Агафий Миринейский приписывает все заслуги по возведению великого храма только Анфимию из Тралл (*Agathias*. 1975. Vol. 9).

Помимо собора Св. Софии И. из М. и Анфимий могли иметь отношение к возведению др. крупных к-польских построек имп. Юстиниана, таких как храмы святых Сергия и Вакха (ок. 527; много общих черт с собором Св. Софии) и св. Апостолов (536–550; не сохр.), однако документальных подтверждений этому нет. Известно, что имп. Юстиниан советовался с Анфимисом и И. из М. о том, как бороться с наводнениями в районе крепости в Даре, в Месопотамии (ныне территория Турции), однако в итоге строительство дамбы в Даре было поручено др. архитектору (*Procopius*. 1940. II 3. 1–15; *McKenzie*. 2007. P. 328).

И. из М. получил известность как видный ученый-математик, войдя в историю визант. науки. Деятельность И. из М. и Анфимия стала важным звеном в цепи, соединяющей позднеантичную и визант. научные традиции. Если рассмотреть ряд крупнейших позднеантичных ученых-неоплатоников от Прокла и его ученика Аммония к Олимпиодору, Дамаскию, Симпликию и завершить его Евтокием Аскалонским, к-рый, видимо, в 1-й пол. VI в. был главой неоплатонической школы Александрии, то окажется, что биография последнего напрямую связана с биографией И. из М. и Анфимия из Тралл. Комментарии к трактату Аполлония Пергского о конических сечениях Евтокий посвятил «любезному другу» Анфимию. Одновременно до нас дошли комментарии Евтокия к трактатам Архимеда, в к-рых указывается редакция И. из М., «великого учителя нашего». На основании этого упоминания вплоть до недавнего времени считалось, что И. из М. был учителем Евтокия (*ODB*. 1991. Vol. 2. P. 1016). Однако, судя по упомянутому обращению Евтокия к Анфимию, последний мог быть ровесником или младшим товарищем ученого. В свою очередь Анфимий не мог оказаться младше И. из М., источники дают основания предполагать подчиненное положение И. из М. по отношению к Анфимию. Более обоснованным является мнение, что слова о «великом учителе» И. из М. на страницах комментариев Евтокия были добавлены позже учеником И.

из М., являвшимся одновременно издателем сочинения Евтокия (*Heath*. 1921. P. 25, 540). Примечательна еще одна вставка в сочинении Евтокия, где описывается процесс построения параболы при помощи особого инструмента, «изобретенного милетским механиком Исидором, великим учителем нашим, и описанного им в комментарии, который он составил к сочинению Герона Александрийского «О сводах»» (*Archimedis*. 1915. III 84. 8–11). Упоминания о «нашем великом учителе» И. из М. есть и в т. н. Пятнадцатой книге «Начал» Евклида, вероятно, лишь условно приписываемой последнему (*Euclidis*. 1888. 50. 21–22). Указанная книга могла быть составлена тем же или др. учеником И. из М. Трактат Герона и комментарии к нему не сохранились, как и др. научные труды И. из М. То, что он был редактором Евтокия, обобщил труды Архимеда и составил комментарий к сочинению Герона о конструкции сводов, не вызывает сомнений. Также есть все основания полагать, что И. из М. начал научную и преподавательскую деятельность в Александрии и затем стал основателем математической школы в К-поле.

С архитектурно-практической т. зр. учеником И. из М. предположительно можно считать его племянника Исидора Младшего, которому были поручены работы по восстановлению купола собора Св. Софии К-польской после его обрушения в 558 г. во время ряда землетрясений.

И. из М., по мнению В. П. Зубова, — строитель, ученый «героновского» типа, ориентированный на практику, изобретатель приспособлений и инструментов. Наряду с Анфимием И. из М. — пример особого явления архитектора-ученого в ранней Византии, демонстрирующего выдающийся уровень образования и владения научными знаниями своего времени, а также высокий статус профессии архитектора, чье искусство прославляется современниками как подвиг человеческого разума, совершаемый во славу Божию.

Ист.: *Agathias*. The Histories / Ed. J. D. Frendo. B., 1975. Vol. 9. (CFHB; Vol. 2A); *Archimedis Opera omnia* / Ed. J. L. Heiberg. Lpz., 1915. III 48. 28–31, 84. 8–11, 224. 7–10, 260. 10–12; *Euclidis Opera omnia* / Ed. J. L. Heiberg. Lpz., 1888. 50. 21–22; *Paul le Silenciarie*. Description de Sainte-Sophie de Constantinople / Trad. M.-Ch. Fayant, P. P. Chuvin, 1997. P. 550–555; *Procopius. De aedificiis* // *Procopius* / Ed. H. B. Dewing. L.; Camb. (Mass.), 1940. Vol. 7. I 1. 24; I 1. 50; I 1. 66–77; II 3. 1–15.

Лит.: Heath T. L. A History of Greek Mathematics. Oxf., 1921. Vol. 2; Conant K. The First Dome of St. Sophia and its Rebuilding // Bull. of Byzantine Institute of America. Boston, 1946. Vol. 1. P. 71–78; Downey G. Byzantine Architects: Their Training and Methods // Byz. 1948. T. 18. P. 99–118; Huxley G. L. Anthemius of Tralles: A Study of Later Greek Geometry. Camb. (Mass.), 1959; Cameron A. Procopius and the Church of St. Sophia // HarvTR. 1965. Vol. 58. P. 161–163; idem. Isidor of Miletus and Hypatia: on the Editing of Mathematical Texts // GRBS. 1990. Vol. 31. P. 103–127; Mango C. The Art of the Byzantine Empire, 312–1453: Sources and Documents. Toronto, 1972, 1986; idem. Byzantine Writers on the Fabric of Hagia Sophia // Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present / Ed. R. Mark, A. Cakmak. Camb. (GB), 1992. P. 41–56; Neugebauer O. A History of Ancient Mathematical Astronomy: Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences. B.; N. Y., 1975; Warren J. Greek Mathematics and the Architects of Justinian. L., 1976; Krautheimer R., Curcio S. Early Christian and Byzantine Architecture. New Haven, 1986; Mainstone R. J. Hagia Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church. L., 1988; Knorr W. R. Textual Studies in Ancient and Medieval Geometry. Boston, 1989; Зубов В. П. Труды по истории и теории архитектуры. М., 2000; McKenzie J. The Architecture of Alexandria and Egypt 300 B. C.— A. D. 700. New Haven, 2007; Schibille N. Astronomical and Optical Principles in the Architecture of Hagia Sophia in Constantinople // Science in Context. 2009. Vol. 22. P. 27–46; Svenshon H. Heron of Alexandria and the Dome of Hagia Sophia in Istanbul // Proc. of the Third Intern. Congr. on Construction History, Cottbus, May, 2009 / Hrsg. K.-E. Kurrer et al. Cottbus, 2009. Vol. 3.

А. Ю. Годованец

**ИСИДОР, ЛЕВ И АКЕСИМА** [греч. Ἰσίδωρος, Λέων καὶ Ἀκεψίμας], мученики (пам. греч. 7 дек.; пам. визант. 4 окт.). Время и место мученической кончины неизвестны. Житие святых не сохранилось, память отмечена в календарях дважды. 4 окт. она встречается в Типиконе Великой ц., в Синаксаре К-польской ц. (с уточнением ἐν Ποταμοῦς — дословно «в реках») и в нек-рых др. календарях и Минеях. Под 7 дек. память И., Л. и А. и посвященное им двустиишие содержатся в греч. стишных Синаксарях (ГИМ. Син. греч. № 390 (354), 1295 г.— Владимир (Филантропов). Описание. С. 529), в печатной греч. Минее (Венеция, 1595) и в «Синаксаристе» прип. Никодима Святогорца. В них говорится, что мученики приняли смерть в огне.

Ист.: Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 11; SynCP. Col. 106, 284; Mateos. Turicon. Т. 1. P. 60; Νικόδημος. Συνάξαρις. Т. 2. Σ. 256; Петков Г. С. Стихият Пролог в старата българска, сръбска и руска литература, XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 292.

Лит.: Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 309, 378; Sisto C. Acespima, Leone e Isidoro // BiblSS. 1961. Vol. 1. Col. 154; Ἀκεψίμας // ОНЭ. 1962. Т. 1. Σ. 1200; Σωκρότιος (Ἐπιτραπιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 225.

**ИСИДОР ПЕЛУСИОТ** [греч. Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης] (между 350 и 360 — между 435 и 440), прп. (пам. 4 февр.), экзегет и богослов, автор писем экзегетического и нравоучительного содержания.

**Жизнь.** Сведения об И. П. носят отрывочный характер, современных ему свидетельств не сохранилось.



Прп. Исидор Пелусиот.  
Фрагмент мозаичной иконы.  
Нач. XVII в. (ЦАК МДА)

Биография И. П. может быть реконструирована на основании сведений, содержащихся в его письмах, а также разрозненных данных, к-рые находятся в источниках в основном позднего происхождения: в сочинениях церковных писателей VI–VII вв., в греч. Синаксарях и Минеях.

Время рождения И. П. устанавливается лишь предположительно. Агиографическая традиция изображает И. П. выходцем из благочестивой и богатой семьи, находившейся в родстве с *Феофилом I*, архиеп. Александрийским, и со свт. *Кириллом* Александрийским (SynCP. P. 441; SynAlex (Forget). 1921. Vol. 1. P. 489; SynAlex. 1915. Vol. 3. P. 814), однако нет оснований утверждать, что местом его рождения была Александрия. Язык писем И. П. свидетельствует о том, что он получил хорошее образование, изучал риторику и фи-

лософию. Знание Свящ. Писания и начитанность в классической литературе также вполне подтверждаются формой и содержанием его писем. Согласно Житию (рпкп. Ath. Cutl. 23, XII в.; BHG, N 2209; Smith. 1958), с юности И. П. был добродетельным и так усердно изучал Свящ. Писание и греч. философию, что современники называли его «живой библиотекой». Вероятно, И. П. подготавливал себя к светской карьере ратора или адвоката, что предполагало получение высшего образования в Александрии. Среди писем И. П. есть адресованные *Синесию Киренскому* (Ер. 232, 418 — здесь и далее номера писем приводятся в соответствии с нумерацией, принятой в критическом издании П. Эвьё; для писем 501–2000 в скобках приводится также номер по изданию Ж. П. Миня; подробнее см. в разделе «Издания»), бывшему некогда учеником Александрийской школы, возглавляемой *Ипатием*. Одно из писем (Ер. 715 (II 215)) адресовано Евотию Птолемаидскому, брату Синесия. С ними И. П. скорее всего познакомился в Александрии. Здесь же, вероятно, он изучил основы медицины: в его письмах часто встречаются медицинские термины. Возможно, И. П. был тем «диаконом Исидором», другом и школьным товарищем Синесия, о котором последний упоминает в письмах (*Synes. Cyr.* Ер. / Ed. A. Garzya. R., 1979. P. 252–254). По завершении образования некоторое время И. П. занимал должность софиста (Ер. 62, 753 (II 253), 857 (III 57), 841 (III 41)) в Пелусии (Πηλουσιον). Именно в этот период он приобрел репутацию учителя, знатока слов божественных и человеческих, привлекая к себе множество учеников, с к-рыми затем вел обширную переписку.

Будучи уже известным человеком, И. П., согласно Житию, удалился в Нитрийскую пустыню (см. *Нитрия*), по др. версии, — в горы близ Пелусия, где вел строгую аскетическую жизнь (SynCP. P. 442). Несмотря на то что сведения об удалении И. П. в пустыню довольно противоречивы, Эвьё склонен предполагать, что И. П. действительно начал свой монашеский путь в Нитрии, где находили приют мн. интеллектуалы, искавшие аскетических подвигов (*Évieux*. 1995. P. 279–281). Все они в той или иной мере были продолжателями *Оригена*, всем им,

в т. ч. и И. П., было свойственно стремление к поиску сокровенного смысла Свящ. Писания и к достижению созерцания. В письмах И. П. нет осуждения Оригена, хотя он жил во времена первых оригенистских споров. Высказываясь о доктрине «падения душ», И. П. констатирует лишь то, что это «спорный вопрос» (Ер. 1999 (IV 163)), и ревностно защищает свт. *Иоанна Златоуста* от нападок «антиоригениста» архиеп. Феофила. Среди адресатов И. П. — оригенисты диак. Евagriй (Ер. 251) и мон. Кассиан (Ер. 309, 1488 (V 203)); также в письмах содержатся намеки на пребывание И. П. у егип. монахов Марка (Ер. 173) и Симона (Ер. 475). В егип. мон-рях, Нитрии и *Келлиях*, И. П. мог глубоко изучить Свящ. Писание под руководством духовных учителей. Во всяком случае, он не был знаком ни с общежительным монашеством прп. *Пахомия Великого*, ни с буквалистической экзегезой монахов *Скита*.

После некоторого пребывания в пустыне И. П. вернулся в Пелусий. Епископ города (предположительно Аммоний) рукоположил его во пресвитера (Ер. 250, 389) и поручил должность церковного учителя (дидаскала). Утверждение отдельных житий, что И. П. был рукоположен свт. *Афанасием I Великим* (Smith. 1958), весьма сомнительно, т. к. этот факт с трудом может быть вписан в хронологические рамки жизни И. П. По рукоположении И. П. оставил преподавание риторики и сосредоточился на изъяснении Свящ. Писания. После смерти еп. Аммония (ок. 413) епископом Пелусия стал Евсевий. По неизвестным причинам между И. П. и новым епископом возник конфликт. В 3 письмах (Ер. 1399 (V 131), 1507 (V 219), 1512 (V 223)) И. П. напоминает своим адресатам о том, что он прежде других оказался жертвой еп. Евсевия. И. П. решил, по его собственному выражению, «бежать» в пустыню (Ер. 76, 191, 213, 266). На этот раз место его пребывания не было намного удалено от Пелусия. По мнению Эвьё, тот факт, что И. П., неоднократно обращаясь с письмами к епископам вост. части Августамники, ни разу не пишет епископу г. Афней (20 км к востоку от Пелусия), говорит о том, что он подвизался именно там или в к.-л. монастыре в окрестностях этого города. Его повседневная жизнь представляла собой жизнь обычно-

го монаха, для к-рой были характерны постоянная молитва, пост (Ер. 162), скромность в одежде (Ер. 1311 (V 64)), рукоделие, состоявшее в переписывании книг (Ер. 156, 886 (III 86)). И. П. не находился в затворе и полной отрешенности от мирских забот. Он не только вел обширную переписку, но и лично встречался с приходящими и отвечал на их вопросы.

Нек-рые поздние жития (*Éviéux*. 1995. P. 298–299) говорят о конфликте И. П. с архиеп. Феофилом Александрийским, об осуждении И. П. в оригенизме и его бегстве в К-поль к свт. Иоанну Златоусту. В этом случае, очевидно, имеет место смешение И. П. с *Исидором Странноприимцем* Александрийским, которого архиеп. Феофил хотел видеть архиепископом К-поля, но с к-рым затем вошел в конфликт по вопросам наследства, в результате чего этот Исидор вынужден был бежать в Нитрийскую пустыню к т. н. Длинным братьям, оригенистам, и вместе с ними впол. искал убежища у свт. Иоанна Златоуста (см.: *Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost.* 1928. P. 35–37). Смешение двух Исидоров возникло скорее всего в нач. VI в. и, возможно, было вызвано особым почитанием И. П. свт. Иоанна Златоуста; *Никифор Каллист Ксанфопул* (XIV в.) даже называет И. П. учеником свт. Иоанна (*Nicéph. Callist. Hist. eccl.* XIV 53 // PG. 146. Col. 1249), хотя И. П. никогда не покидал Египта. Согласно др. версии, вслед. конфликта с архиеп. Феофилом И. П. вернулся к прежней уединенной жизни в Пелусий, откуда и вел переписку с различными лицами (SynCP. P. 442; Smith. 1958). *Сефир*, патриарх Антиохийский, в сочинениях к-рого содержатся самые ранние упоминания об И. П., уже знал об обвинениях И. П. в оригенизме. Он провел собственное расследование этого вопроса. В письме, написанном между 513 и 518 гг. и адресованном Захарию, еп. Пелусийскому, Сефир цитирует письмо одного священника: «Хочу сказать об Исидоре, из вашего города Пелусия, умудренном ведением и благочестием...» (*Brooks, ed.* 1902). Из этого письма Сефир узнал, что И. П. жил во времена свт. Кирилла Александрийского и Гермогена, еп. Ринкоруры, когда епископом Пелусия был Евсевий. Всякий раз, когда Сефир упоминает И. П., он отзывается о нем с уважением и похвалой, называя его «знатоком божественно-

го учения», «ангелом, сошедшим с небес» (*Ibid.* P. 251, 253).

Цитируемый свт. *Фотием I* К-польским автор 2-й пол. VI в. *Стефан Гобар* упоминает о критике И. П. в адрес архиеп. Феофила Александрийского, а также в адрес свт. Кирилла Александрийского за их преследование свт. Иоанна Златоуста (*Phot. Bibl.* 1967. T. 5. P. 78. Cod. 232). Сам свт. Фотий называет И. П. «образцом священнического и подвижнического жительствова», считает его одним из зачинателей (наряду со святителями *Григорием Богословом* и *Василием Великим*) христ. эпистографии (*Phot.* Ер. 207. 18–22). *Факунд*, еп. Гермианский, в труде «В защиту Трех Глав» упоминает об И. П. как о противнике свт. Кирилла Александрийского (*Facund. Pro defens. cap.* II 4 // PL. 67. Col. 573–574; CCSL. 1974. T. 90A. P. 59–60). По мнению Пелагия (в посл. папа Римский *Пелагий I*), И. П. заслуживал того, чтобы его осудили так же, как осудили некоторых вост. епископов (Акакия Веррийского, *Андрея Самосатского*, *Иву Эдесского* и др.) за их нападки на свт. Кирилла во время *Вселенского III Собора (Pelagius)*. In *defensione trium capitulorum* / Ed. R. Devreesse. Vat., 1932. P. 68).

Во время второго пребывания в пустыне И. П., возможно, был настоятелем мон-ря (προεστώς), в котором поселился, и поэтому в апофтегмах он именуется аввой (PG. 65. Col. 220–224; Les apophtegmes. 1968; Les Sentences des Pères. 1981). Вероятно, и упоминаемый в «Путеводителе» прп. *Анастасия Синаита* авва, или «священник из Пелусия», — также И. П. (*Anast. Sin. Hodegus*. IX 2. 30–33; X 1. 2. 122–127). В пустыне И. П. серьезно заболел (Ер. 1842 (IV 49), 1868 (IV 112)) и нек-рые еще до его смерти позаботились о том, чтобы сохранить его одежды в качестве реликвий (Ер. 216). В письмах И. П. нет никаких намеков на споры вокруг учения *Евтихия* К-польского и не упоминается о смерти свт. Кирилла Александрийского. Это дает основание предполагать, что И. П. умер до 444 г. Согласно Житию, И. П. дожил до 100 лет, в последний путь его торжественно провожали толпы народа (SynCP. P. 443).

Визант. Синаксари помещают память И. П. под 4 февр. Под этой же датой он упоминается в Палестинско-грузинском календаре (*Garitte*.

Calendrier Palestino-Georgien. P. 151). Александрийский араб. Синаксарь еп. Михаила Атрибского, а также копт. редакция арабо-яковитского Синаксаря включают под 10 амшира (4 февр.) биографическую заметку о жизни И. П., близкую по содержанию к визант. синаксарям, с той лишь разницей, что увеличивают до 18 тыс. число составленных им писем и объясняют его бегство в пустыню желанием избежать епископства в Александрии (SynAlex (Forget). 1921. Vol. 1. P. 489; SynAlex. 1915. Vol. 3. P. 815). Эфиоп. Синаксарь указывает память И. П. 10 яккатит (4 февр.) и полностью зависит от Александрийского Синаксаря. Присутствие памяти И. П. в Эфиопской Церкви служит косвенным доказательством того, что он умер до *Вселенского IV Собора* (Le synaxaire éthiopien: Mois de yakkâtît / Éd. G. Colin. Turhout, 1992. P. 520–522. (PO; 45. Fasc. 3)). Под той же датой (4 шбат) помещается память И. П. в нек-рых сир. Минологиях (Un martyrologie et douze Ménologes syriaques / Éd. F. Nau. P., 1915. P. 71, 119. (PO; 10. Fasc. 1)). В мартирологии Раббана Слибы И. П. назван «Исидором, еп. Харранским» (Peeters. 1908. P. 175). В арм. Синаксаре Тер-Израэла память И. П. помещается иуд 28 араца (4 февр.) и говорится о том, что он был «первым в Скиту» (Le synaxaire arménien de Ter Israël / Éd. G. Bayan. P., 1926. Vol. 6: Aratz. P. 143. (PO; 19. Fasc. 1)). Вероятно, смешение И. П. и Исидора Скитского происходит из-за смешения 2 похожих названий местностей в Египте: *الفرما*, копт. *перемоун* (Пелусий) и *ферин* (Скит) (Amélineau. 1893. P. 335–336).

**Сочинения.** Сохранившийся корпус сочинений И. П. состоит из 2 тыс. писем, адресованных разным лицам. Большинство писем являются ответами И. П. на вопросы, связанные с толкованием Свящ. Писания или касающиеся духовной жизни.

I. Формирование корпуса писем. Первым по времени свидетельством о существовании писем И. П., вероятно, следует считать алфавитный сборник *Apophthegmata Patrum*. 6 апофтегм, приписываемых «авве Исидору Пелусиоту» (CPG, N 5558; PG. 65. Col. 220–224; Les apophthegmes. 1968; Les Sentences des Pères. 1981), являются извлечениями из писем И. П.: Ер. 775 (II 275), 615 (II 115), 598 (II 98), 631 (II 131), 869 (III 69), 824 (III 24) (Guy. 1962. P. 244).

3 из них входят в состав сир. коллекции (Lond. Brit. Lib. Syr. 827 (Add. 14731): N 1 (Fol. 159v — Ер. 775 (II 275)), N 5 (Fol. 106v — Ер. 869 (III 69)), N 6 (Fol. 160 — Ер. 824 (III 24)). Из 7 др. греч. апофтегм, приписываемых «авве Исидору, священнику», 2 принадлежат авве Исидору Скитскому (N 409 и N 415), 4 являются выдержками из писем И. П.: N 410 (Ер. 530 (II 30)), N 412 (Ер. 474), N 413 (Ер. 526 (II 26)), N 412 (Ер. 527 (II 27)). Эти 4 апофтегма входят в состав сир. коллекции (Fol. 106r, 136r–v). Апофтегма N 411 не идентифицирована (Les Sentences des Pères. 1981. P. 150).

В VI в. в ходе христологических споров ряд авторов цитируют письма И. П., в особенности те из них, которые адресованы свт. Кириллу Александрийскому, где речь идет об ипостасном единении двух природ во Христе. По мнению А. Шмида, встречающиеся в этих письмах христологические формулы являются позднейшими вставками (Schmid. 1948. P. 23–55, 97–106). Так, напр., по свидетельству свт. Фотия, свт. *Ефрем Антиохийский* в письме Зиновию Эмесскому приводит множество цитат из писем И. П. (Phot. Bibl. 1965. T. 4. P. 119. Cod. 228). Цитаты, приписываемые *Леонтием Византийским*, могли быть заимствованы из коллекции свт. Ефрема или зависят непосредственно от одного из сборников сочинений И. П. (Schmid. 1948. S. 23–27, 99). Севир Антиохийский в письме *Иоанну Грамматику*, написанном между 518 и 520 гг., сообщает о том, что И. П. оставил корпус приблизительно из 3 тыс. писем, пронумерованных с начала до конца, часть к-рых представляют собой копии тех же писем (Sever. Antioch. Contr. gramm. III 39. Vol. 3. P. 182). Еп. Факунд Гермианский упоминает об И. П. как об авторе более 2 тыс. писем (Facund. Pro defens. cap. II 4 // PL. 67. Col. 573–574; CCSL. 1974. T. 90A. P. 59–60). Диакон Рустик говорит о существовании 4 книг (codices), каждая из к-рых содержала по 500 писем И. П. (ACO. Vol. 4. P. 25). Эта коллекция принадлежала монахам мон-ря *акимитов* (неусыпающих) в К-поле (Ibidem). Однако возникновение 1-го по времени сборника писем И. П. следует связывать не с мон-рем акимитов, а с монахами Пелусия (Évieux. 1995. P. 366–367), к-рые после смерти И. П. старались собрать воедино все его письма.

Лексикон «Суда», к-рый в свою очередь цитирует «Именослов» *Исихия Милетского*, говорит об И. П. как о знаменитом философе и риторе, авторе более 3 тыс. писем экзегетического содержания (Suda. 1931. Vol. 1. Pt. 2. P. 668). Никифор Каллист Ксанфонул в «Церковной истории» поместил обширную биографическую справку, составленную на основании минологий и древних авторов, в к-рой указывает, что число написанных И. П. писем достигает 10 тыс. (Niceph. Callist. Hist. eccl. XIV 30, 53 // PG. 146. Col. 1156A, 1249–1253).

В наст. время корпус сочинений И. П. состоит из 2 тыс. писем, что соответствует цифрам, приводимым диак. Рустиком, большая часть писем восходит к к-польской коллекции мон-ря акимитов. По всей видимости, первоначально собрание превышало 2 тыс. писем, т. к. существует сир. перевод 262 писем, из к-рых ок. 40 не соответствуют ни одному из сохранившихся греческих. Количество писем увеличивалось также благодаря дублям или добавлению выдержек из др. авторов (Baur. 1919; CPG. Vol. 3. P. 82–83; Évieux. 1995. P. 358–359). В коллекциях и сборниках нумерация писем значительно варьируется, но ни одно не имеет номера, превышающего 2000. Письма с номером 1378 не существует (Évieux. 1975. P. 60, 66). Проблема нумерации явилась причиной пробелов в издании полного корпуса писем И. П.: некоторые письма (Ер. 1340–1342), входившие в используемые издателями XVII в. рукописи, оказались не включенными в публикации, и потребовались дополнительные исследования, чтобы восполнить эти пробелы (Caro. 1901). Из-за путаницы в нумерации нек-рые письма были преждевременно и ошибочно объявлены «неизданными» и «новооткрытыми» (Évieux. 1995. P. 351–353).

II. Рукописи и переводы. Греч. рукописи, содержащие письма И. П., можно разделить на 2 группы (см.: Idem. 1997. P. 124–127): 1) рукописи, содержащие пронумерованные коллекции писем (наиболее древние: Crypt. B. α. 1 (985 г.), Athen. Bibl. Nat. 468, X в.; Patm. 118, XI в.; Patm. 119, XIII в.; Paris. gr. 832, XIII в.); 2) рукописи, содержащие сборники избранных писем (менее 100) (Angel. gr. 13, XI в.; Laurent. gr. LX, 16, XI в.; Crypt. B. α. VII, XI в. и др.), к которым относятся также тематические флорилигии,

«вопросоответы», апофтегмы, экзегетические катены, не имеющие сквозной нумерации. В некоторых рукописях 1-й группы письма разделены на 2 книги (I — письма 1–1000, II — письма 1001–2000), что позволяет предполагать существование общего архетипа, в к-ром корпус писем имел такое деление. Подавляющее большинство рукописей, использованных в изданиях XVI–XIX вв., зависит от рукописи Срурт. В. α. 1.

Отрывки из писем И. П., помещенные в экзегетические катены, заимствованы в большинстве случаев из 1-й части корпуса (Ер. 1–1000; список греч. рукописей, в к-рых встречаются выдержки из Ер. 1214–2000; см.: *Éviex*. 1997. P. 158–159). Часто составители катен указывали номера писем, следов., вероятность того, что катены воспроизводят текст более древних писем, не вошедших в пронумерованные коллекции, очень мала. Тексты, помещенные в катены, претерпевали, как правило, нек-рые изменения, поэтому не являются надежными источниками. Ряд катен из писем И. П. сохранился в груз. традиции в «Гелатской Библии» (НЦРГ. А 1108, XII в.; Q 1152, XII–XIII вв.); это 2 катены на кн. Левит, 1 катена на Второзаконие, 1 катена на Книгу Судей (*Габидзашвили Е.* Переводные памятники древнегруз. лит-ры: Библиография. Тбилиси, 2009. Т. 4: Библиология. Экзегетика. Апокрифы. С. 260, 280, 290, 296 (на груз. яз.)).

Нек-рые письма И. П. входят в состав тематических флорилегиев догматического и аскетического характера (ркп. Coislin. 276, X в.; Vat. gr. 1553, X в.; Ath. Iver. gr. 382, XV в.; Монас. gr. 270, XIII в.; см.: *Éviex*. 1997. P. 160). В слав. «Изборник Святослава» 1073 г. (ГИМ. Син. № 1043 (Син. 31-д). Л. 10 об., 34 об., 47 об., 56 об., 88, 96 об., 106–106 об., 205, 207–207 об., 218) включены 12 выдержек из писем И. П. (Ер. 37, 73, 402, 422, 1715 (IV 8)). Часть этих отрывков не идентифицирована (*Данилов*. 1955).

Древний лат. перевод 49 писем И. П. был осуществлен в 564 г. диак. Рустиком в к-польском мон-ре акимитов. Этот перевод Рустик включил в свой «Синодикон против «Трагедии» Иринея» (*Synodicon adversus Tragoediam Irenaei* // PG. 84. Col. 583–587), собрание писем, касающихся деяний III Вселенского Собора. Из этих 49 писем № 1–10, 19, 33, 35 были опубликованы архиеп. Джованни Доменико Манси (*Mansi*. Т. 5.

Col. 758–762). Письма № 11–18, 20–32, 34, 36–49 были изданы Ф. К. Лупом по рукописи монастыря *Monte-Cassino* Cassin. 2 (*Ad Ephesinum concilium variorum Patrum epistolae, ex manuscripto Cassinensis bibliothecae codice desumptae...* / F. Chr. Lupus. Lovanii, 1682. P. 22–25). В 1911 г. Р. Эргрен опубликовал отдельно лат. перевод всех 49 писем (*Isidore de Péluse, st. Quarante-neuf lettres de S. Isidore de Péluse* / Ed. R. Aigrain. P., 1911). Э. Шварц включил их в издание «Деяний Вселенских Соборов» (АСО. Vol. 4. P. 9–25). Лат. перевод диак. Рустика является важным источником для реконструкции первоначальной нумерации корпуса писем И. П.; Рустик упоминает, что последнее из переведенных им писем соответствует последнему письму коллекции мон-ря акимитов (Ер. 2000 (IV 47)).

Сир. традиция остается малоизученной. Неск. писем И. П. содержатся в сир. флорилегиях и катенах (см. гл. обр. 10 избранных писем в рукописи Vat. syr. 560, VIII в.). Основной корпус писем И. П. на сир. языке находится в кодексе Британской б-ки Lond. Brit. Lib. Syr. 827 (Add. 14731). Fol. 105–162, IX в., включавшем первоначально 262 письма, переписанные неким Симеоном (*Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838* / Ed. W. Wright. L., 1871. Vol. 2. P. 855). Вслед повреждения рукописи 64 письма из 262 утрачены, 25 писем содержат лакуны. Из 198 сохранившихся писем 46 пока не идентифицированы. Предположительно сир. перевод был осуществлен с греч. оригинала в VI в. Письма 80–182 этого перевода следуют порядку греч. коллекции, остальные не имеют греч. аналогов. В рукописи Lond. Brit. Lib. Syr. 49 (*Richian*. 7190 syr.). Fol. 138v–143, XIII в., содержится ок. 30 писем И. П., из к-рых 9 не идентифицированы (*Éviex*. 1997. P. 155). Первое письмо сир. коллекции соответствует Ер. 1067 греч. собрания (по новой нумерации). Из опубликованных в сер. «Христианские источники» сир. перевод имеют: Ер. 1249 (V 28), 1250 (IV 109), 1251 (IV 141), 1258 (V 35), 1262 (V 37), 1278 (IV 68), 1389 (V 121), 1409 (V 140), 1433 (V 157), 1471 (V 187), 1506 (V 218), 1507 (V 219), 1570 (IV 86), 1598 (V 278), 1635 (IV 36), 1638 (IV 50), 1651 (V 316), 1656 (V 321), 1657 (V 322),

1739 (V 377), 1779 (IV 158), 1841 (IV 135), 1864 (V 467), 1892 (V 487), 1907 (IV 217).

Фрагменты сирийского перевода 3 писем И. П. (в порядке цитирования в сир. тексте: Ер. 405, 102, 23) содержатся в догматическом флорилегии *Иоанна Марона* († ок. 707), маронитского патриарха Антиохии (издание и франц. пер. см.: *Jean Maron. Exposé de la foi et autres opuscules* / Ed. M. Breydy. Lovanii, 1988. Vol. 1: Textus. P. 80–81, N 69–71. (CSCO; 497. Syr.; 209); Vol. 2: Transl. P. 39–40. (CSCO; 498. Syr.; 210).

О существовании древнего арм. перевода части писем И. П. упоминает Г. Зарбаналян, не указывая при этом на конкретные рукописи (*Зарбаналян Г.* Каталог древнесармянских переводов (IV–XIII вв.). Венеция, 1889. С. 484 (на арм. яз.)).

Первый совр. перевод некоторых писем был осуществлен на франц. язык в 1676 г. анонимным автором, который опубликовал в парижском изд-ве Ламбера Рулана кн. «*Le combat des chrétiens ou la guerre du vice et de la vertu*» (Христианская борьба или война между пороком и добродетелью); в ней помещен перевод 152 писем «Исидора, еп. Дамиегты», т. е. И. П. (Дамиегта, ныне Думьят, город в дельте Нила). В 1859–1860 гг. вышел полный перевод всех греч. писем на рус. язык в серии «Творения святых отцов в русском переводе» (Ч. 1. Кн. 3, 4. (ТСОРП; 34); Ч. 2. Кн. 1, 2. (ТСОРП; 35); Ч. 3. Кн. 3, 4. (ТСОРП; 36)). Все письма в этом переводе, сделанном по изданию Миня, разделены на 3 части, что нарушает принятую в «Патрологии» нумерацию по 5 книгам. Однако в рус. переводе наряду с присвоенными номерами указываются номера книг и писем по PG (за исключением первых 500 писем, где номера совпадают) (см. таблицы соответствий писем в рус. переводе и греч. изданиях: БВ. 2004. Т. 4. С. 437–445).

III. Издания. Впервые письма И. П. были изданы в 1585 г. бенедиктинцем Ж. де Билли (*S. Isidori Pelusiotae epistolarum amplius mille ducentarum libri tres / Nunc primum graece editi...* / Ed. J. de Billy. P., 1585), это 3-томное издание включало 1213 писем (греч. текст и лат. перевод) и основывалось на рукописи Paris. gr. 832, XIII в., содержащей многочисленные ошибки, которые перешли в издание. Трехтомник де Билли был переиздан в Кёльне в 1618 г.,

составив третью часть 5-го т. серии «Magna Bibliotheca Patrum». В 1605 г. Конрад Риттерсхейс опубликовал в Гейдельберге 4 книги писем И. П. (*S. Isidori Pelusiotae de interpretatione divinae Scripturae epistolarum libri IV, graece et latine* / Ed. C. Rittershuys. Hdlb., 1605). За основу он взял рукопись Monac. gr. 49, XVI в., копию более древнего манускрипта Marc. gr. 126, XIV в., исправил 3 тома де Билли и добавил 4-ю книгу, состоящую из 230 до этого не изданных писем. При этом Риттерсхейс не следовал нумерации издания де Билли, т. к. найденные им новые письма происходили из сборника с нарушенной нумерацией. В 1623 г. иезуит Эндрю Скотт издал 569 новых писем (*S. Isidori Pelusiotae epistolae hactenus ineditae de locis sanctae scripturae moribusque formandis ex Vaticana Pontificae bibliotheca...* / Ed. A. Schott. Antw., 1623), которые он обнаружил в рукописи Vat. gr. 650, XVI в. В 1629 г. им же был издан латинский перевод этих писем (*S. Isidori Pelusiotae epistolae, latine nunc primum editae...* / Ed. A. Schott. R., 1629). В том же 1629 г. вышло двуязычное издание Скотта, оставляющее неисправленной нумерацией Риттерсхейса (*S. Isidori Pelusiotae presbyteri epistolarum quae in Billii et Rittershusii editionibus desiderantur volumen reliquum...* / Ed. A. Schott. Francofordiae, 1629). Первое полное издание 2012 писем И. П. осуществил Э. Морель (*S. Isidori Pelusiotae de interpretatione divinae Scripturae epistolarum libri V...* / Ed. A. Morel. P., 1638), объединив издания 3 своих предшественников, так и не исправив нарушенной нумерации, что привело к образованию дублей. В 1670 г. франц. иезуит Пьер Пуссин вновь издал 2012 писем, следуя нумерации Мореля и дополнив варианты чтений по рукописям Vat. gr. 649 и 650, Vat. Ottob. gr. 341 и 383 (XVI в.), Angel. gr. 13, XI в., Vat. Barber. 593, XIII–XIV вв. (*Isidoriana collationes, quibus s. Isidori Pelusiotae epistolae omnes hactenus editae cum multis antiquis optima notae manuscriptorum codicum comparantur...* / Ed. P. Poussines. R., 1670). В 1745 г. вышел лат. перевод с примечаниями Пуссина (*S. Isidori Pelusiotae de interpretatione divinae Scripturae epistolarum editio prima Veneta latina...* / Ed. P. Poussines. Venetiis, 1745). Издание Миня (PG. 78. Col. 177–1645) 1860 г. (затем 1864) воспроизводит предшествующие издания, сохраняя

их нумерацию, примечания и индексы, добавляя лишь диссертацию Г. Нимайера о жизни и трудах И. П. (*Niemeyer. 1825*). В «Патрологии» Миня письма И. П. не имеют единой нумерации, корпус разделен на 5 книг со своей нумерацией в каждой. В серии «Христианские источники» Эвьё опубликованы 2 из 4 томов полного критического издания писем. Исследователь ввел новую сквозную нумерацию писем, устраняющую дубли и более близкую к первоначальной (таблицы соотношения старой и новой нумераций см.: *Évieux. 1995. P. 411–418*). Эвьё начал издание с 1214-го письма (*Isid. Pel. Lettres (1214–1413)* / Éd. P. Évieux. P., 1997. Vol. 1: Lettres 1214–1413. (SC; 422); 2000. Vol. 2: Lettres 1414–1700. (SC; 454)), с того места, где, по его словам, «начинается беспорядок» в номерах писем, вызванный тем, что издатели XVIII–XIX вв. воспроизводили рукописи с нарушенной нумерацией, к-рые соответствуют части IV и V книг издания Миня. Остаются неизданными 3-й т. (Ер. 1–500 = I кн. изд. Миня, письма 1–500; Ер. 501–800 = II кн. изд. Миня, письма 1–300; Ер. 801–1213 = III кн. изд. Миня, письма 1–413) и 4-й т. (Ер. 1701–2000 = часть IV и V книг изд. Миня).

IV. Вопрос о подлинности писем в свете просонографии. Начиная с XVIII в. некоторые ученые высказывали сомнения в авторстве писем И. П. В 1737 г. Э. Пецольд защитил в Гёттингене диссертацию, в к-рой подверг критике атрибуцию большинства писем И. П., пытаясь, в частности, доказать, что они представляют собой искусно подобранные и скомпилированные выдержки из произведений языческих авторов (*Pezold. 1737*). Во 2-й пол. XX в. некоторые исследователи начали сомневаться в существовании самого И. П. и при упоминании корпуса его писем говорили о «Псевдо-Исидоре» (*Riedinger. 1960; Gribomont. 1969; Durand. 1983*). Р. Ридингер, не отрицая существования И. П., высказал гипотезу, согласно к-рой сохранившийся корпус писем И. П., так же как и письма при. Нила Синайского, есть компиляция VI в., составленная монахом к-польской обители «неусыпающих» Маркеллом Акимитом (*Riedinger R., Krawczynski S. 1964. S. 16*).

В ответ на критику другие ученые приводят аргументы, доказывающие подлинность писем И. П. Большин-

ство писем адресовано лицам, имена и социальное положение к-рых точно обозначены и соответствуют времени жизни И. П. Все письма имеют надписание. Просонографический анализ, проведенный Эвьё (*Évieux. 1997. P. 9–36*), показывает, что из 426 адресатов И. П. встречаются лица с греч., лат., евр. и егип. именами, однако подавляющее большинство имен — греческие. Косвенным доказательством реального существования адресатов служит то, что они, будучи христианами, часто носят языческие имена (Посейдон, Артемидор): если бы И. П. обращал свои письма к вымышленным лицам, то он скорее всего старался бы избегать подобных имен. Лат. имена (10% всех имен) носят не только люди, живущие в зап. частях империи, но и местные егип. чиновники. Евр. имена принадлежат христианам или язычникам (и лишь в одном случае иудею). Число егип. имен незначительно: Исидор, Нил, Ниламон, Серапион и др. В большинстве случаев адресаты так или иначе связаны с Пелусием и его окрестностями. Т. о., ономастика корпуса писем И. П. вполне соответствует вост. части дельты Нила, региону, подверженному сильному греч. влиянию, но не потерявшему связи с егип. культурой.

Список иерархических должностей адресатов, как церковных, так и светских, в целом не указывает на к.-л. конкретный регион. Сан епископа, пресвитера, диакона, иподиакона, монаха и т. д. мог носить человек, живший в любой части империи. Наименования муниципальных должностей на протяжении IV–V вв. фактически не претерпевали изменений. И. П. упоминает о таких должностях, как куриал (*πολιτευόμενος*), грамматик (*γραμματικός*), софист (*σοφιστής*). Вместе с тем должности имп. префекта (*praefectus Augustalis*), предводителя (*dux*) и губернатора (*corrector*) указывают на конкретную местность, поскольку в империи был только 1 имп. префект — в Александрии и только 2 губернатора — в Пафлагонии и Августамнике Первой (одной из провинций диоцеза Египет). В V в. в Египте было 2 дукса: Фиваиды и Египетского лимеса. Все эти титулы и наименования должностей указывают на Египет и на провинцию Августамника Первая, в к-рой находился Пелусий.

Из 426 адресатов, идентифицированных Эвьё, — 172 клирика (им адресовано 1239 писем), 63 монаха (150 писем), 138 мирян (549 писем). Из последних — 104 представителя имперской администрации (413 писем) и 34 муниципальных чиновника (136 писем). 47 адресатов (106 писем) остаются неидентифицированными. Как видно из статистических данных, число адресатов-монахов весьма незначительно; кроме того, среди адресатов насчитывается, по крайней мере, 24 язычника — это характерно скорее для IV–V вв., чем для VI в. Исходя из содержащихся в письмах аллюзий, можно предположить, что ок. 115 адресатов проживали в Пелусии и почти все так или иначе были связаны с Египтом, а точнее, с приморской вост. частью дельты Нила, на север от Синая. Даже если автор писем обращается к высоким имперским чиновникам или иерархам (Ер. 35, 178, 281, 311, 351, 352, 430, 483 и др.), его письма к ним так или иначе касаются вышеназванного региона.

Т. о., просопографические указания корпуса писем либо не противоречат, либо полностью соответствуют эпохе и местности, в к-рой жил И. П., чего нельзя сказать, напр., о корпусе писем Нила Анкирского, где часто встречаются анахронизмы, напр. титулы и должности VI в. перемешаны с титулами V в.

По мнению Эвьё, те письма, к-рые рассматриваются критически настроенными учеными как выдержки из сочинений разных античных и христ. авторов, являются не столько прямыми цитатами, сколько творческой переработкой этих источников. Проблема, однако, состоит в том, сделал ли эту переработку сам И. П. или позднейшие компиляторы и собиратели его писем (Évieux. 1995. P. 366).

V. Стиль и источники писем. Для И. П. характерен утонченный стиль и прекрасный греч. язык, его письма свидетельствуют о классическом образовании и риторических способностях автора. До принятия священства И. П. был софистом, поэтому когда в письмах он использует риторические обороты или дает педагогические советы, это исходит из его собственного опыта. Особое доверие, к-рое питают к нему адресаты писем, заставляет предполагать в них его бывш. учеников. И. П. знает и цитирует Гомера, Исократа, Эхина,

Демосфена, Ксенофонта, Фукидида, Платона, Аристотеля, др. античных авторов и подражает их языку. Основываясь на классических образцах, он дает наставления проповедникам, какой должна быть речь: правдивой, простой, ясной, точной и, как правило, краткой (Ер. 842 (III 42), 857 (III 57), 1416 (V 145), 1575 (V 263), 1653 (V 318), 1953 (V 538)). Таким является стиль самого И. П.: он приступает к сути обсуждаемого вопроса, избегая длинных вступлений и приветствий, использует классические для греческой риторики фигуры речи (антитеза, парадокс, оксиморон, метафоры и др.). Назначение риторики И. П. видит не в том, чтобы она делала речь красивой и приятной для слуха, а в том, чтобы наставляла слушателей в истине. Гарантом действительности слова являются добрые дела и праведная жизнь говорящего (Ер. 1486 (V 201), 1412 (IV 67)).

Большинство писем представляет собой краткие ответы на вопросы экзегетического и нравственного характера. Лишь немногие являются своего рода «богословскими трактатами»: Ер. 954 (III 154) (к Карпократу «О несуществовании судьбы»), Ер. 1470 (V 186) («К чадам эллинским»), Ер. 646 (II 146) (к схоластику Кассию). И. П. критикует языческие мифы и обычаи, но всегда с уважением отзывается о древних языческих авторах, таких как Сократ, Платон и Элий Аристид, полагая, что христианин может и от их писаний получить пользу. Из церковных писателей И. П. особенно часто цитирует или пересказывает Климент Александрийского (Früchtel. Isidoros... 1938. S. 61–64; Idem. Neue Quellennachweise... 1938. S. 764–768), свт. Григория Богослова (Kertsch. 1985), свт. Иоанна Златоуста (Bouvy. 1897–1898), а также «Физиолог» (Riedinger. 1973) и антимаркионитский флюрлегий (Riedinger. 1975).

**Несохранившиеся сочинения.** Севир Антиохийский упоминает о существовании приписываемых И. П. «трех обширных слов против язычников» и трактата «О том, что судьбы не существует» (Sever. Antioch. Contr. gramm. III 39. Vol. 3. P. 182). И. П. свидетельствует, что писал на подобные темы. В письме к комиту Ермину (Ер. 637 (II 137)) он замечает по поводу учения о благоденствии людей добродетельных и несчастий порочных: «Поскольку же мы дума-

ем, что должно по возможности защитить сие учение, то мы, сколько могли, защитили его в слове, написанном нами к эллинам (πρὸς Ἑλληνας), прочитав которое узнаешь разрешение вопроса». В послании к схоластику Арпокре об искусстве гадания (Ер. 728 (II 228)) И. П. говорит: «То, что гадательное искусство было у эллинов делом пустым и славилось напрасно, доказано мною в слове на эллинов (ἐν τῷ πρὸς Ἑλληνας λόγῳ)». Также в письме к комиту Ермину (Ер. 1053 (III 253)) И. П. упоминает о своем сочинении о судьбе: «Поскольку писал ты, что слово, лучше же сказать, если надлежит говорить правду, словцо (λογίδιον), недавно написанное мною о том, что нет судьбы, иными расхвалено, а иными даже предпочтено другим сочинениям потрудившихся писать о том же, и просил прислать тебе его, то посылаю при сем». Современными исследователями были сделаны попытки идентифицировать эти сочинения с теми или иными письмами И. П. Небольшим трактатом о судьбе, о котором говорит И. П., возможно, является Ер. 954 (III 154) (Fouskas. 1970. P. 145–146; Évieux. 1995. P. 355). Довольно обширное письмо, обращенное к «чадам эллинским» (Ἑλλήνων παῖσιν) (Ер. 1470 (V 186)), было написано по просьбе схоластика Арпокры (Ер. 1469 (V 185)), интересовавшегося, почему люди добродетельные страдают, а нечестивые благоденствуют. Другое пространное письмо к схоластику Кассию, «эллину и защитнику эллинов» (Ер. 646 (II 146)), могло восприниматься современниками как трактат против язычников.

В одной из рукописей, принадлежавших некогда Троице-Сергиевой лавре (РГБ. Ф. 304. I. № 12. (Сборник XII или нач. XIII в.), содержатся 2 выдержки, приписываемые И. П. и не имеющие аналога в сохранившихся греческих письмах:

а) «Блаженнаго Исидора Пилусийскаго Разуми» (Л. 175–181. Нач.: «Яко печали с благодарениемъ тѣрящей многи грехы распылють...»);

б) «Того же Написание о вере» (Л. 181–188 об. Нач.: «Верую в единого Бога Отца нерожена и в единого Сына рожена и в един Св. Дух исходящъ...»).

Принадлежность 2-го сочинения И. П. сомнительна, оно содержит подробное учение о Св. Троице и Воплощении, называет Сына и Св.

Духа «подобосущными» Отцу, упоминает о почитании Креста, икон и св. сосудов.

**Неподлинныe сочинения.** «De Nativitate Domini» (О Рождестве Господа); Нимайер во вступительной статье к изданию писем И. П. в «Патрологии» Минья упоминает об этом приписываемом И. П. сочинении в 2 книгах (PG. 78. Col. 35). На самом деле трактат принадлежит *Исидору Севильскому*, и в собрании его трудов имеет название «De fide catholica contra Iudaeos» (CPL, N 1198).

Список авторов, писавших о жизни свт. Иоанна Златоуста (BHG, 881a), безусловно, не принадлежит И. П., хотя в нек-рых письмах он говорит о свт. Иоанне (Ер. 152, 156, 310, 542 (II 42), 1777 (IV 224), 1255 (V 32)).

«Вопросы и ответы», приписываемые И. П. в рукописи Monac. gr. 270, представляют собой собранные анонимным автором выдержки из трудов свт. Иоанна Златоуста, свт. Василия Великого, прп. Нила Синайского, прп. Максима Исповедника и др. (Fouskas. 1970. P. 143–144).

Представление об И. П. как об авторе поэм возникло, вероятно, из-за неверного перевода свидетельства Евагрия Схоластика (*Evagr. Schol. Hist. eccl. I 15 // PG. 86b. Col. 2461–2464*). Фразу «...в то же самое царствование сиял и Исидор, которого слава, как выражаются поэты, обширная, повсюду распространена и словами его и делами» (...οὐ κλέος εὐρὺ κατὰ τὴν ποιήσιν, ἔργῳ τε καὶ λόγῳ παρὰ πᾶσι διαβόητος) нек-рые переводят так: «...которого слава как поэта была обширна...» Хотя во мн. письмах И. П. видна поэтическая манера речи, ни одного принадлежащего ему стихотворного произведения не сохранилось.

**Экзегетический метод.** Толкования Свящ. Писания составляют основу эпистолярного наследия И. П. и представляют собой ответы на вопросы, касающиеся трудных для понимания мест священного текста. Письма И. П. свидетельствуют о том, что он пользовался высоким авторитетом в экзегезе, хорошо знал как текст священных книг, так и толкования св. отцов, в особенности свт. Иоанна Златоуста. Имя И. П. часто встречается в экзегетических катанакх к ВЗ и НЗ. По-видимому, составителей этих сборников святоотеческих цитат привлекала особая глубина и меткость объяснений И. П.,

заключенных, как правило, в неск. кратких фразах. Один из основателей библейской критики Р. Симон заметил: «Хотя мы не располагаем ни одним комментарием Исидора на Свящ. Писание, тем не менее он заслуживает звания одного из самых искусных толкователей как Ветхого, так и Нового Завета» (*Simon R. Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament. Rotterdam, 1693. P. 306–307*).

К толкователю Свящ. Писания И. П. предъявляет высокие требования. Истинный экзегет должен быть чист душой, в противном случае он уподобляется человеку, мечущему бисер перед свиньями (Ер. 143, 711 (II 211), 839 (III 39), 1804 (IV 181)). Как «слабый глаз не может пристально смотреть на солнечный круг», так и «нечестивый ум не в состоянии уловить себе что-нибудь на пользу» из Слова Божия (Ер. 304). По афористичному высказыванию И. П., толкователь Писания должен иметь «язык степенный и ясный, а сердце благочестивое и благоговейное» (Ер. 1092 (III 292); см.: *Иоасаф (Шушковский-Дрылевский)*. 1915. Т. 1. № 4. С. 797–800).

Свящ. Писание промыслительно содержит непонятные места, чтобы человек смирял гордость своего ума,

напротив, ищут лишь собственной славы (Ер. 1697 (IV 91), 1782 (IV 140)). По замечанию И. П., Платон не смог убедить одного-единственного тирана, а христ. истина наполняет небо и землю (Ер. 1555 (IV 28)). Незамысловатый и «нелитературный» (ἄκομτος καὶ ἀγυράματος) язык учеников Христа — доказательство силы Евангелия (Ер. 268); то, что казалось людям недостатком, стало преимуществом (Ер. 1592 (IV 30)). Хотя язык божественной мудрости прост, мысли, которые выражены посредством этого языка, велики и возвышенны. Контраст между простой формой Писания и глубоким содержанием И. П. отмечает, комментируя 2 Кор 4. 7. Слова ап. Павла «сокровище сие мы носим в глиняных сосудах» И. П. относит к языку Писания: «Богатство божественной премудрости в Священных Писаниях мы имеем заключенным в низких и простых речениях и примерах» (Ер. 504 (II 4)). Красивый стиль не должен быть самоцелью, его задача — служить, а не господствовать (Ер. 1601 (V 281)). И. П. учитывает, что многие из его корреспондентов являются людьми простыми и малообразованными, поэтому старается выражаться кратко и просто. По мнению И. П., лаконичность евангельского языка обусловлена тем, что апостолы также были людьми простыми, неучеными (ἰδιωτικοί — Ер. 1897 (IV



Прп. Исидор Пелусиот.  
Миниатюра  
из Мниология Василия II.  
1-я четв. XI в.  
(*Vat. gr. 1613. P. 371*)

76)), так что язычникам Писание кажется варварским по языку (βαρβαροφωνος — Ер. 1555 (IV 28)),

стремился исследовать текст и темное объяснял через ясное (Ер. 1639 (IV 81)). В Писании есть места неудобопостижимые, т. е. трудные и совершенно непостижимые. Пытаться постичь последние — бесполезный труд (Ер. 692 (II 192), 1217 (IV 82)). Однако по большей части Слово Божие отличается ясностью и простотой: язык Свящ. Писания доступен для понимания всем, в т. ч. неграмотным, женщинам и детям (Ер. 1412 (IV 67)). Священные авторы стремились только к спасению людей. Языческие авторы с их вычурным стилем,

полным «странных неологизмов» (ἰνοματολογίαι ξένα). Сообразно Писанию и его истолкование должно быть ясным и кратким. Однако «ясность требует многих слов, а краткость немногих», поэтому «срастворение ясности с краткостью» должно составлять задачу всякого толкования (Ер. 1781 (IV 90)).

Экзегет должен заботиться о том, чтобы не навязывать свой способ мышления священным писателям. Он должен сам «следовать за Писаниями, а не указывать им путь, и не по собственному изволению

навязывать им смысл» (Ер. 1092 (III 292)). Др. важным свойством экзегезы является обоснованность, т. к. бездоказательное толкование дает повод к смеху и неуважению самого Свящ. Писания (Ер. 505 (II 5)). Потому И. П. советует при толковании руководствоваться указаниями св. мужей и следовать Символу веры, установленному на *Вселенском I Соборе* (Ер. 895 (III 95)).

И. П. нельзя однозначно отнести к той или иной экзегетической школе, он унаследовал как александрийскую традицию (благодаря знакомству с трудами Климента Александрийского, Дидима Слещца, святителей Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского), так и историко-грамматический метод свт. Иоанна Златоуста, с его обращением к вариантам чтения и различным греч. переводам (*Fouskas*. 1967. P. 113–124). И. П. сознательно избегал крайностей и аллегорического и буквалистического толкования (Ер. 1092 (III 292), 1574 (IV 203)). В целом, согласно И. П., определив букв. смысл, следует искать более глубокий, «духовный», а для некоторых текстов и аллегорический смысл (Ер. 1525 (IV 149)). При объяснении НЗ у И. П. преобладает букв. толкование (*Fouskas*. 1967. P. 100–101); в текстах ВЗ он предпочитает выделять несколько уровней толкования: буквальный (*πρόχειρος, καθ' ιστορίαν*), типологический и мистический (*κατά την θεωρίαν*). Этот мистический смысл возможно постичь, только находясь в особом состоянии созерцания (Ер. 1574 (IV 203)).

Как первый шаг к постижению Свящ. Писания И. П. использует историко-филологический метод: анализирует текст, пытается выяснить намерение автора, ищет этимологию слов (*Bartelink*. 1964. P. 171–179), обращается к особенностям морфологии и синтаксиса (Ер. 18, 831 (III 31)). Во всех исследуемых ветхозаветных текстах И. П. имеет дело только с греч. переводом, зависит от него и, видимо, не знает евр. оригинала. В своих творениях он пользуется всеми новозаветными книгами, за исключением соборных Посланий ап. Иоанна Богослова и Послания ап. Павла к Филимону. Из ветхозаветных книг у него не упоминаются Книга Руфь, Книга пророка Наума и Книга пророка Софонии. И. П. не берет на себя труд решать вопрос о каноническом достоинстве книг

Свящ. Писания. Достаточным критерием для определения канонического достоинства и богодухновенности он считает церковное употребление книги. Только те книги Писания, к-рые читаются в церкви, И. П. считает каноническими: «Предлагаемые в церкви Божией и переплавляемые Божественным Духом истины принимай как чистое золото. А что вне церковного употребления, то, хотя бы и заключало в себе нечто внушающее уважение, предоставь отыскивать и блюсти непричастным твоих подвигов» (Ер. 369).

Этимологический анализ слов простирается у И. П. как на обычные слова, характерные для общего употребления (*φύλλα, листья* — Ер. 477; *ἄρειος πάγος, ареопаг* — Ер. 591 (II 91); *γῆρας, старость* — Ер. 854 (III 54); *γυνή, женщина* — Ер. 1043 (III 243); *μήν, месяц* — Ер. 1435 (IV 58); *ναός, храм* — Ер. 1313 (IV 151); *βοήθεια, помощь* — Ер. 1917 (V 505); *οἰκονόμος, домоправитель* — Ер. 1630 (V 301)), так и на редкие слова (*ἀκρίδες, акриды* — Ер. 132) и неологизмы Писания (*φυλακτήρια, хранилища* — Ер. 650 (II 150); *ἐκκλησία, церковь* — Ер. 746 (II 246); *πρωτότοκος, перворожденный* — Ер. 831 (III 31)). Евр. имена интерпретируются традиционно, в русле толкований, восходящих, возможно, к Филону Александрийскому или сборникам этимологий евр. имен. Так, Израиль — это «ум, в чистоте зрящий Бога» (*ὁ νοῦς ὁ βλέπων Θεὸν καθαρότητι* — Ер. 192). И. П., безусловно, был знаком с трудами Филона (*Runia*. 1991) и делал из них прямые заимствования; иногда заимствования являются опосредствованными. Так, в Ер. 643 И. П. ссылается на Филона и его толкование Быт 1. 26 («Сотворим человека по образу Нашему...»), к-рое по сути является толкованием не самого Филона, а свт. Василия Великого, зависящего от Филона и дающего христ., триадологическое, переосмысление иудейского толкователя (см.: *Runia*. 1992).

Часто И. П. обращается в письмах к истории, напр. сравнивая те или иные исторические события (Ер. 1078 (III 278), 1089 (III 289)). Так, слова ап. Павла: «...слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во первых, Иудею, [потом] и Еллину» (Рим 2. 10) — И. П. относит к Мелхиседеку, Иову, Корнилию (считает их бесспорно историческими личностями), к-рых можно назвать эллинами

«не как идолослужителей, но как людей благочестивых, которые ведут жизнь по закону врожденному, и без иудейских обрядов сохраняют все относящееся к благочестию» (Ер. 1994 (IV 61)). В ответ на просьбу диак. Исидора объяснить ему *седмины Даниила* И. П. приводит целый ряд хронологических данных, объясняющих соответствующее место ВЗ (Ер. 889 (III 89)). Нередко по ходу толкования И. П. приводит топографические и географические подробности, описывает нравы и обычаи народов, указывает на индивидуальные качества и особенности характера некоторых личностей, обнаруживая в этом большую осведомленность (Ер. 980 (III 180); см.: *Иоасаф (Шишковский-Дрылевский)*. 1915. Т. 1. № 4. С. 821–824).

Аллегорического метода толкования И. П. не чуждался, однако пользовался им немного и только тогда, когда знал, что его адресат способен воспринимать духовный смысл Писания. В случае когда адресат негативно относился к аллегорической экзегезе, И. П. сознательно избегал ее (Ер. 884 (III 84), 1489 (IV 117)). И. П. осуждает толкователей, которые неумело пользуются аллегорическим методом, и утверждает, что нельзя допускать «насилия над смыслом» в угоду собственной воле (Ер. 1092 (III 292)). Так, напр., И. П. не соглашается с тем, что под одевающими в мягкие ризы (Мф 11. 8) можно аллегорически понимать сохраняющих правила подвижничества: «Что носить мягкие, тонкие и добротные одежды не значит сохранять правило подвижничества по Богу, спроси об этом Иоанна Богослова, описывающего хитон Господень; и он скажет тебе: «Хитон же Его был не сшитый, а весь тканый сверху» [Ин 19. 23]» (Ер. 74). Далее И. П. приводит некоторые места из НЗ, где одежда понимается в прямом смысле (Мф 3. 4; Лк 7. 25; Деян 12. 21).

При этом сам И. П. не скрывает, что ему нравится проникать в духовный смысл Писания. В письме к Лампетию, объясняя, почему Иаков при рождении держался за пята Исава (Быт 25. 26), И. П. говорит, что этим прикровенно обозначалось то, «что ум, в чистоте созерцающий Бога (ибо сие и значит Израиль), попирает пятою страсти чревоугодия» (Ер. 192). Значение надписи на Кресте Господнем И. П. понимает как

символ того, что страдания Спасителя и Его смерть были совершены «не за одну только Иудею, но и за всякую эллинскую и варварскую страну» (Ер. 491). И. П. опровергает мнение философов, которые слова ап. Иуды — «звезды блуждающие, котрым блюдется мрак тьмы на веки» (Иуд 1. 13) — толкуют в прямом смысле и под звездами разумеют собственно звезды, считая их разумными существами. Он полагает, что речь здесь идет о человеческих злых поступках, «а не о звездах и облаках, волнах и деревьях, которые писатель приводит в пример, обвиняя людей, что они по произволению теряют то же, что те имеют по естеству» (Ер. 1435 (IV 58)). Слова Спасителя «да будут чресла ваши препоясаны» (Лк 12. 35), по толкованию И. П., означают то, что нужно связать похотливые пожелания и воспрянуть мыслью к бодрствованию, воздерживаться от гнева, ревности, непозволенной любви и быть готовым проводить жизнь свою по Божественному закону (Ер. 341). Слова «если правый глаз твой и правая твоя рука соблазняет тебя» (ср.: Мф 5. 29, 30) И. П. также толкует аллегорически: «Оком и рукою десною всеблагий Христос наименовал близость к нам друзей и преданных нам за их благорасположение искренно содействовать, назвав именами тех членов, которыми приводим в исполнение, что нам приятно. Посему как скоро кто-либо из них делается виновником соблазна, погрязает в каком-либо грехе, который и нас подвергает укоризне, и ему приносит бесчестие, надлежит отсечь такового; иначе и ты, подобно ему делаясь вредоносным, утратишь телесную чистоту, сообщив свой недуг тем, которые не заражены еще подобными страстями» (Ер. 83). Упоминаемые в Книге Песни Песней Соломона (Песн 6. 8) «шестьдесят царик» — это души, трудящиеся ради Царства Божия; «восемьдесят наложниц» — души, удерживаемые от зла страхом наказания; «девицы без числа» — души, хранящие целомудрие и ревнующие о правде по к.-л. мирским соображениям. «Единственная голубица» — это верховный собор святых, делающий доброе ради самого добра, собор, к-рый исполняет, что должно, не ради мзды, не ради наказания, не по к.-л. житейскому предлогу, но из угождения Богу (Ер. 1481 (IV 5)). Слова Мф 25. 27 («надлежало тебе отдать се-

ребро мое торгующим») значит: «тебе надлежало засвидетельствовать и показать неукоризненную жизнь» (Ер. 1460 (IV 177)).

Типологическое толкование у И. П. имеет тесную связь с аллегорическим. Так, непостижимое соединение двух природ во Христе И. П. видит в угле горящем, взятом клещами пророком Исаией (Ис 6. 6; Ер. 42). Всякое пророчество, по И. П., есть возведенное чистым божественным умом ведение будущего, но «срасторенного с настоящим». Истинное пророчество то, к-рое не только имеет своим предметом будущее, но и настоящее. Поэтому И. П. вооружается против тех, к-рые относят весь ВЗ ко Христу и тем отрицают его историческое значение. Поступая так, эти лица давали возможность язычникам и еретикам строить обвинения против христиан. Прилагая ко Христу не о Нем сказанное, рассуждает И. П., они тем самым бросали тень подозрения и на то, что толкуется непринужденно. В ВЗ не умолчено вовсе о Христе, но и не все сказано о Нем (Ер. 695 (II 195)). Отсюда И. П. выводит следующее правило толкования мессианских пророчеств: при толковании пророчеств о Христе экзегет должен все унижительное либо обходить, либо относить к человеческой природе Христа, к Его вочеловечению. Все же высокое он должен относить к божественному достоинству Христа (Ер. 563 (II 63)). В пророчествах необходимо усматривать историческую составляющую. Так, Пс 71 относится отчасти к Соломону, отчасти — ко Христу: «Когда услышим, что унижительное и чуждое божественному пришествию Спасителя, не подумаем, что сие о Нем непременно сказано; и, напротив того, величественно, приличное одному Божественному достоинству не признаем сказанным о Соломоне, конец жизни которого не был неукоризнен» (Ер. 1574 (IV 203)).

Стремление сохранить в пророчестве исторический элемент иногда переходит у И. П. в желание понимать некоторые мессианские пророчества исключительно в буквально-историческом смысле. Так, Иаков в своем благословении сыновей (Быт 49. 1–28) описал им только то, что уже произошло с ними, но не сообщил ничего об их будущем (Ер. 365, 366). Вместе с тем, напр., слова Моисея о пророке, к-рого воздвигнет Гос-

подь после него (Деян 3. 22), И. П. относит ко Христу, а не к Иисусу Навину. Мессианские пророчества И. П. относит не только ко Христу, но и к др. событиям и лицам НЗ. По мысли И. П., при толковании следует особенно примечать различие исторического и пророческого смыслов: сказанное исторически нужно понимать «благоразумно», а изреченное пророчески — в умозрительном смысле, не превращая насильственно историю в умозрение (Ер. 1574 (IV 203)).

Часто экзегетика И. П. носит аскетическо-созерцательный характер, близкий к спекулятивно-мистической экзегетике егип. монахов. Аскетический опыт, равнодушное отношение ко всему земному и ревность к славе небесной, стремление построить всю жизнь на началах, указанных Свящ. Писанием, давало подвижнику высшее понимание истин Писания и проникновение в его дух. Весьма характерно рассуждение И. П. о том, почему Господь плакал о Лазаре умершем: Он предвидел воскресение Лазаря, к-рый снова вынужден будет жить в этом мире, полным страданий. «Намереваясь воскресить его ради славы собственной, Христос плакал, как бы так говоря: сего вошедшего в пристань, снова призываю в треволение, уже увенчанного, снова вывожу на борьбу» (Ер. 673 (II 173)). И. П. можно назвать толкователем-аскетом по преимуществу. Аскетические сентенции у него встречаются в большинстве писем. Особенно это заметно там, где он говорит о своем излюбленном «деятельном любомудрии» (Ер. 701 (II 201)).

Т. о., экзегетика И. П. находится на пересечении 3 традиций толкования Свящ. Писания: александрийской, антиохийской и традиции отцов-пустынников. В большинстве случаев И. П. придерживается буквального, грамматического метода, отступая, однако, от той крайней буквалистики, к-рая была свойственна некоторым последователям Антиохийской школы. Аллегоризм и мистицизм также имеют место в его экзегетике, *θεωρία* играет в ней не меньшую роль, чем *ιστορία*, являя своего рода синтез этих, по-видимому, противоположных методов.

**Аскетическое учение.** Письма И. П. наряду с толкованиями содержат многочисленные нравственно-практические советы. Св. отец учил черпать убеждения и жизнен-

ные правила из Божественного Откровения. Толкования И. П. имели целью привести вопрошавших к благочестию и св. жизни, научить их посредством наставления в божественных истинах необходимым догматам веры и нравственности. Согласно И. П., внешнее знание Писания без внутреннего проникновения в его сущность имеет и диавол, оно не помогает в благочестии, как Голнафу не помогло в борьбе с Давидом «внешнее вооружение при бессилии внутренних вспомоществований» (Ер. 180). Основа частной аскетической практики, по И. П., состоит в проникновении в смысл Свящ. Писания и реализации его в своей жизни. Само возникновение Писания И. П. связывает с духовным возрастанием человека. С Ноем, Авраамом, Иовом и др. древними праведниками Бог беседовал непосредственно и без письмен. Апостолам вместо письмен была обещана благодать Св. Духа, к-рая должна была «напомнить все» (см.: Ин 14. 26). Однако поскольку многие сошли с верного пути, то как в ветхозаветное, так и в новозаветное время опять необходимо было иметь Писание, через которое люди шли бы к добродетели. Нужда в Писании есть некая вина христианина, которая усугубляется тем, что он часто нерадиво относится к написанному (Ер. 906 (III 106)). Эти рассуждения И. П. почти дословно повторяют аналогичные рассуждения свт. Иоанна Златоуста, которыми он начинает свои беседы на Евангелие от Матфея. Учение, переданное людям Иисусом Христом и устным и письменным словом сообщенное апостолами многим, есть лестница, возводящая христиан к Богу (Ер. 369). Ветхозаветный закон был дан людям несовершенным, он ниже евангельского закона, который был дан тогда, когда совершилась «полнота времен». Писание есть духовное зеркало, к-рое не только не показывает наше нравственное безобразие, но, если мы пожелаем, изменяет его в красоту (Ер. 635 (II 135)).

И. П. весьма близок к тому, чтобы отождествлять духовное делание христианина с монашеским подвигом. Однако для И. П. бегство из мира и девственность сами по себе недостаточны для достижения христ. совершенства. Необходимо соблюсти все заповеди и стяжать все добродетели (Ер. 25, 278, 286, 508 (II 8)).



Преподобные Исидор Пелусиот  
и Кирилл Новоземерский.  
Эмалевая икона-миниатюра. 2-я пол. XVIII в.  
(ГИМ)

При этом имеет значение не внешнее поведение или принадлежность к тому или иному чину и званию, но внутреннее духовное устройство (Ер. 162). И. П. не использует различный язык и различную терминологию в зависимости от того, к кому он обращается — к монахам или к мирянам: ко всем, по существу, он предъявляет одни и те же требования (Ер. 1627 (IV 24), 1703 (V 358)). Утверждая высшую ценность монашеской жизни (Ер. 633 (II 133), 1868 (IV 112), 1557 (V 253)), он не считает ее единственным образцом подлинно христианской жизни (Ер. 77, 1151 (III 351)). И. П. не создал к.-л. монашеского устава, не уходил далеко во внутреннюю пустыню, как это делали егип. аскеты его времени. Монахи, по его мнению, отрекшись от мира, не отрекаются от Церкви, от ее нужд и интересов, он живет жизнью Церкви, участвуя в таинствах, необходимых для спасения и данных только в Церкви (Ер. 552 (II 52)). Монахи зависят от священников и подчинены им (Ер. 349, 820 (III 20), 1641 (IV 219)). Настоящая аскеза, по словам И. П., стремится «услужить всем» (Ер. 278).

Ключевым понятием аскетического учения И. П. является «любомудрие» (φιλοσοφία — Ер. 1), под которым понимается определенный образ мыслей и образ жизни человека, стремящегося исполнить евангельские за-

поведи из любви к мудрости и истине, т. е. к Богу. И. П. признает, что высшей формой любомудрия является «монашеское любомудрие» (μοναχική φιλοσοφία), жизнь уединенная и безмолвная. Добродетельная жизнь в миру, пребывание в законном браке также воспринимаются И. П. как любомудрие, хотя и низшего порядка (Ер. 740 (II 240)). И. П. называет монашеское любомудрие «высшим» и «божественным» (Ер. 260) не потому, что монахи внешне удаляются от мира, а потому, что в уединении и послушании человек легче может исполнить заповеди Евангелия. Для всякого предавшегося любомудрию, как монаха, так и мирянина, характерно, по И. П., послушание Евангелию, к-рое «не столько страхом, сколько обетованиями окрыляет приверженность в любителях добродетели» (Ер. 728 (II 288)). Того, кто ревностно стремится к евангельской жизни, оно «питает достойными уважения примерами» (Ер. 573 (II 73)). Т. к. Бог проявляет в Евангелии свою любовь и полноту своих даров, «страх оскорбить Его» больше страха перед несчастьями этой жизни (Ер. 1871 (V 472)). В письме к схоластику Офелию (Ер. 701 (II 201)) И. П. различает любомудрие умственное и любомудрие созерцательное, или благочестие, к-рое и есть в собственном смысле мудрость, и говорит, что на добродетели базируется как то, так и другое любомудрие. Сам И. П. предпочитает любомудрие созерцательное, к-рое состоит в том, чтобы проникать духом в Писание и осуществлять в жизни то, о чем написано. «Закон безопасного любомудрия, правило строгой чистоты» И. П. видит в словах апостола: «Умертвите земные члены ваши» (Кол 3. 5). «Если желаешь,— говорит он,— вести жизнь подвижническую, то обуздай скорость языка» (Ер. 325).

И. П. болезненно переживал духовный кризис, в к-ром, по его мнению, находилась совр. ему Церковь. «Церковь,— пишет он,— подобна жене, лишившейся прежнего благосостояния и имеющей еще напоминания о нем. Одни дерзают продавать священство, другие покупать. Одни делают то, о чем говорить не смею; другие говорят то, что и думать непозволительно» (Ер. 1208 (III 408)). «В наше время,— пишет И. П. в др. письме,— храмы украшаются сверхпотребности, а над Церковью шутят.

Что касается до меня, то я лучше желал бы быть в те времена, когда храмы не были так украшаемы, а Церковь была преисполнена божественных и небесных даров» (Ер. 746 (II 246)). По наблюдениям И. П., не доставало благочиния и в жизни мн. монахов: одни не занимались рукоделием, проводя время в праздности (Ер. 49, 298), другие переходили с места на место, желая изысканной пищи, иные заботились о щегольстве в одежде (Ер. 498). И. П. не одобрял людей, к-рые неблагоприятно отзывались о других без всякого основания или слишком строго судили ближних (Ер. 435), однако виновных в преступлениях, если порок был гласен для всех, И. П. обличал прямо и дерзновенно, желая исправления ближних и употребляя резкие выражения только против людей, упорных во грехе. «С людьми добрыми,— пишет он,— нужно поступать кротко, а против дерзких строже» (Ер. 1553 (V 251); см.: *Казанский*. 1855. С. 478–482).

Обличая порок, вместе с тем И. П. старается показать превосходство добродетели, ее легкость. «Одна добродетель,— пишет И. П.,— имеет бессмертную славу. Добродетель не проходит со временем, не подлежит забвению, но всегда удерживает свое достоинство в красоте, цвете и силе» (Ер. 786 (II 286)). Всякая добродетель, согласно И. П., должна совершаться тайно, добровольно и в смирении. Так, в собственном смысле милостив тот, «кто оказывает благодеяние, но не разглашает о бедствиях страждующих. Если делает добро ради самого добра, то заслуживает большую награду, нежели делающий это ради награды. А если делает ради божественной награды, то будет поставлен во втором ряду. И если делает ради похвалы, то и получит, ради чего сделал. Но кто не делает должного ни ради самого добра, ни ради Божией награды, ни ради человеческой похвалы, тот даже и не человек, а злой демон» (Ер. 1909 (IV 41)). Письма И. П. содержат много нравственных правил и наставлений о должностях различных чинов и званий: епископов (Ер. 149, 815 (III 15), 1016 (III 216)), священников (Ер. 32, 319, 735 (II 235), 1054 (III 254)), монахов (Ер. 1, 278 и др.). Для И. П. истинным священником и «преемником апостолов» может быть лишь тот, кто считает свое служение скорее тяжелой ношей, чем честью (Ер.

307, 501 (II 1), 825 (III 25), 1787 (IV 18), 1393 (V 126)), тот, чей образ жизни не противоречит учению (Ер. 1002 (III 202), 1440 (V 162)), кто считает себя обязанным явить самую высокую добродетель (Ер. 136, 539 (II 39)). Этот образ жизни вовсе не является недостижимым идеалом, как это показали «граждане неба» (οὐρανοπολίται), т. е. монахи (Ер. 1034 (III 234)). Священники и епископы, по мнению И. П., должны не только учить словом, но и упражняться в добродетели (Ер. 708 (II 208)). Священство «принадлежит добродетели» (Ер. 548 (II 48)), и «те суть иерси, которые выражают благочестие (ἀγνεΐα) не в жертвах, но в едином естестве своем» (Ер. 875 (III 75)). Однако, впрочем, несовершенство священника не может быть основанием для признания недействительными совершаемые им таинства (Ер. 537 (II 37), 1140 (III 340)).

Истинное «деятельное любомудрие» учеников Христовых требует отказа от духа мира сего, добровольной нищеты и воздержания (Ер. 63, 77, 92, 191, 367). В потоке мирской жизни душа не находит себе досуга, необходимого для познания Бога (Ер. 402, 686 (II 186)); она может достигнуть божественной свободы только освобождаясь, насколько это возможно, от своих желаний (Ер. 519 (II 19)). «Надобно, чтобы отрешение (ἀποταγή) от себя было забвением прежнего образа мыслей и отречением от навыка, а послушание — омертвлением и истлением удов, как написано, яже на земли (Кол 3. 5)» (Ер. 1). В определении самоотречения И. П. в точности следует свт. Василию Великому (ср.: *Vasil. Magn. Asc. fus.* 8. 3). Монах, отрекшись от всего мирского и посвятив себя послушанию (ὀποταγή), должен следовать примеру *Иоанна Предтечи* и основателей монашества: питаться растительной пищей и одеваться во власяницу (Ер. 1, 5). Иночская жизнь есть исполнение всех заповедей, она должна быть чужда гнева, гордости, сребролюбия и чрезмерного попечения о теле (Ер. 278). Жизнь монаха — это «царство небесное», вся она устремлена к горнему (Ер. 129). Любомудрие отвращается от шума и совершается вне смятения, но «если мы думаем,— говорит И. П.,— что для следования ангельскому житию достаточно иметь мантию, носить бороду и жезл, а между тем будем обращаться в толпе народной, слушать

суетные мирские беседы, это будет означать, что мы хвалимся победными знаками, уклонившись от брани и борьбы, которою приобретается победа» (Ер. 92). Для монаха мало одного удаления от мира, нужно, чтобы и внутри души соблюдалась тишина помыслов (Ер. 25). Инструментами к стяжанию этой тишины служат пост, бдение и смиренномудрие. «Пресыщение,— пишет И. П. мон. Иоанну,— не умест бодрствовать; гордость не может жить в покое; подвижничество требует бдения и кротости» (Ер. 130, 468). Также И. П. не советует инокам предаваться заботе о внешней образованности (Ер. 63).

Во мн. письмах И. П. аскетическое учение тесно связывается с антропологией и с учением о падении и восстановлении человека. Грехопадение лишило человека дарованного Богом совершенства и вовлекло людей в жизнь, противную добродетели. Однако по человеколюбию Творца род человеческий вновь облачается в оружие добродетели, Слово Божие сходит на землю, покрывает нас любовью, как некой ризой ангельской. В ней, в этой любви, заключаются все виды добродетели (Ер. 1684 (IV 15)). Все люди заражены грехом и нуждаются в очищении. «Если бы мы сказали,— пишет И. П.,— что блажен тот, кто никогда не грешит, то никто не был бы причастен сего блаженства. Ибо кто похвалится, что он имеет чистое сердце?» (Ер. 1398 (IV 101)). Впрочем, природа человеческая не совсем утратила прирожденные семена добра, она носит в себе точное и неложное судилище (κριτήριον), правило (κανών) добродетелей, к-рое Сам Иисус Христос предложил в виде заповеди: «Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф 7. 12; Ер. 1405 (IV 53), 572 (II 72)). Принимая крещение, человек не только очищается от «преступления Адама», но и получает мн. др. дарования, превышающие естество, удостоивается усыновления во Христе и участия в таинствах, становится членом Тела Христова (Ер. 925 (III 125)).

На пути к достижению добродетели человек не лишен «божественной помощи» (букв. «соратничества» — σὐμαχία, Ер. 968 (III 168)), «силы свыше» (ἡ ἄνωθεν βοήθη — Ер. 822 (III 22), 1726 (IV 165), 1855 (V 459)). Это последнее выражение, по-видимому, заимствовано у свт. Иоанна Злато-

уста, который его часто использует. Человеческая свобода воли, с одной стороны, имеет предел, т. к. может быть использована ненадлежащим образом (Ер. 629 (II 129)), с другой стороны, в ней проявляется подлинное величие человека (Ер. 579 (II 79)). Если человек свободно следует воле Божией, Бог приходит ему на помощь, дает ему Свою благодать ( $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ ). Благодать, согласно И. П., не дается «просто так» ( $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ ), без предварительной подготовки, но согласно с «расположением воли» принимающего (Ер. 1071 (III 271), 1116 (III 316), 1289 (IV 51), 1372 (IV 106)). Благодать Божия сначала испытывает свойство сердца человеческого и потом уже приступает к самому делу его освящения. Хотя благодать и есть безвозмездный и незаслуженный дар, она изливается не напрасно и не случайно, но в зависимости от веры и усилий человека. Господь, обладая непобедимой силой убеждения, не склонил Иуду следовать добродетели, оставляя место человеческой свободе (Ер. 629 (II 129)).

Действиями человека движет, с одной стороны, любовь к Богу, с другой — память о Страшном суде (Ер. 603 (II 103), 659 (II 159), 822 (III 22), 1116 (III 316), 1444 (IV 171)). Однако свободная воля человека должна проявляться не только в вере и словах, но и в конкретных делах, поскольку одна вера сама по себе не спасает (Ер. 873 (III 73), 1206 (III 406), 1428 (IV 64), 1429 (IV 65)). В Ер. 563 (II 63) божественная сила благодати названа «началом, причиной и корнем всякой добродетели». Не только воздаяние за добродетель, но и добродетель сама по себе уже является даром Божиим (Ер. 1607 (V 284)). По мнению И. П., такое учение о монашеской жизни подтверждается жизнью святых основателей монашества, а также в некоей степени «внешним воспитанием» языческой культуры, переданной в писаниях древних ( $\eta\ \xi\acute{\iota}\omega\theta\epsilon\nu\ \pi\alpha\iota\delta\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$  — Ер. 379, 503 (II 3), 837 (III 37), 1322 (V 73), 1474 (V 191)). Без сомнения, И. П. предостерегает от слишком высокой оценки этой культуры (Ер. 63, 369, 646 (II 146), 1233 (V 17), 1752 (V 387)).

**Богословие.** I. Богословский метод. И. П. не проявляет интереса к углубленным богословским исследованиям. Для него только Свящ. Писание говорит о Боге так, как о Нем следует говорить, и только Писание может

быть наиболее адекватным выражением Откровения. И. П. понимает ограниченность человеческого языка и в вопросах богословия предпочитает быть осторожным либо хранить молчание. Человеку невозможно постичь божественную природу (Ер. 799 (II 299), 1014 (III 214), 1032 (III 232)), невозможно объяснить отношения между Лицами Пресв. Троицы или Боговоплощение (Ер. 593 (II 93), 1845 (IV 183)), поэтому, заключает И. П., необходимо твердо придерживаться учения Церкви и не искать объяснений божественным тайнам (Ер. 828 (III 28)). Человек может только строить сомнительные предположения, его единственно надежными и спасительными состояниями в вопросах богословия должны быть смирение, осознание своего полного невежества (Ер. 1594 (IV 21)) и готовность к принятию откровения (Ер. 1245 (IV 59)). В человеке есть естественная предрасположенность к этому (Ер. 1260 (IV 9)). О существовании Творца, напр., свидетельствует не только Писание, но и сам тварный мир (Ер. 472, 1405 (IV 53), 1618 (IV 85), 1994 (IV 61)). Видимый мир указывает на невидимый (Ер. 1191 (III 391), 1294 (IV 213), 1717 (IV 94)), его человек постигает в духе, не прибегая к доказательству (Ер. 405) или светским наукам (Ер. 837 (III 37)). Только Бог может говорить о Боге, поэтому только Свящ. Писание есть настоящее богословие (Ер. 440) и человек должен читать его, если хочет узнать что-то о Боге. Не следует «углубленно постигать» вероучительные истины, их нужно просто принимать; логика и силогизмы в вопросах божественных являются пустой формой, не способной привести к истине, которая преподается только в Церкви. По убеждению И. П., все ереси происходят от гордости людей (Ер. 922 (III 122), 1338 (IV 55), 1533 (IV 56)), ставших жертвами дьявола (Ер. 590 (II 90), 920 (III 120)). Опровергая еретические учения, И. П., несмотря на высказываемый скепсис в отношении научного богословия, был вынужден излагать догматы веры с помощью богословских технических терминов, не встречающихся в Свящ. Писании.

II. Триадология. Излагая учение о Пресв. Троице, И. П. следует схеме, характерной для ранних произведений свт. Кирилла Александрийского: сначала И. П. приводит те места

Свящ. Писания, которые раскрывают истину о трех Ипостасях Божества, затем говорит о единстве сущности (Durand. 1985. P. 120). Учение И. П. о Пресв. Троице наиболее полно раскрыто в Ер. 642 (II 142), 643 (II 143), 827 (III 27), 912 (III 112), 949 (III 149).

«Божественное естество, — говорит И. П., — всего менее надлежит, подобно иудеям, сокращать в одного только единого Бога и Отца, но должно как бы расширять во Святую Единую сущность Троицу. Ибо, различая по качеству Лиц и по личным свойствам Ипостасей, снова приводим во единого Бога по тождеству сущности» (Ер. 642 (II 142)). Почти дословно эта фраза встречается в 6-й кн. произведения свт. Кирилла Александрийского «О поклонении Богу в духе и истине» (PG. 68. Col. 412D). По мнению М. Ж. де Дюрана, свт. Кирилл заимствовал эту фразу у И. П., а не наоборот (Durand. 1985. P. 120). Ер. 643 (II 143) является своего рода трактатом, посвященным триадологическому прочтению ВЗ. И. П. ссылается на Филона Александрийского, к-рый, будучи иудеем и зилотом, невольно вынужден был признать в неких местах Свящ. Писания (Быт 1. 26; 19. 24; Исх 34. 5; Пс 103. 1; Ис 6. 3) указание на триничность Лиц Божества. По мнению И. П., эти тексты Писания ясно опровергают как учение Савеллия о единой Ипостаси, так и «многобожие эллинов, учениками которых решились быть Арий и Евномий, различие Ипостасей безрассудно перенеся на Сущность». Изречениями в ед. ч. Писание указывает на тождество естества Лиц Троицы, а выражениями во мн. числе — на отличительное свойство Ипостасей, возводимое к единству Сущности. «Простерши Ипостаси до Святой Троицы, возвести Их в единую Сущность — есть самый правый и истинный догмат» (Ер. 643 (II 143)). Эта же мысль, с упоминанием заблуждений Савеллия и Ария, выражена в Ер. 827 (III 27) и Ер. 912 (III 112), с той лишь разницей, что в Ер. 827 «распространяется до Святой Троицы» не Ипостаси, а «число личных свойств». «Как тождество естества разделяется Ипостасями, так личное свойство каждой из Ипостасей сочетается в единую Сущность» (Ер. 912 (III 112)). В др. письме единосущие Ипостасей выводятся не путем экзегезы ВЗ, а из понятия вечности, которое «прилагается обыкновенно к одному безначальному

Естеству, в Котором все всегда то же и в той же мере» (Ер. 949 (III 149)). Т. о., нельзя говорить, что в Троице есть «прежде и после», Она не допускает понятий «первое, второе, третье», потому что «Божество превыше числа, первоначальное времен и превыше всякого помышления (ἐπίνοια). Хотя Оно и различается по личным свойствам, но сочетается достоинством и сущностью» (Ibidem).

Триадологическая схема И. П. довольно проста. Он оперирует формулами, к-рые уже прочно утвердились в церковном сознании после Никейского Собора 325 г. Кроме Савеллия, Ария, Евномия и Фотиия, И. П. не упоминает др. участников триадологических споров. По всей видимости, его знакомство с различного рода богословскими партиями было ограниченным. Из «великих кападокийцев» И. П. упоминает только свт. Василия Великого (Ер. 61) и лишь в связи с его аскетическими правилами. Подражание И. П. свт. Григорию Богослову выразилось скорее в стиле его писем, нежели в содержании богословия (Kertsch. 1985). Тем не менее аргументация И. П. всегда основывается на филологически точном и выверенном толковании именно тех мест Свящ. Писания, которые сыграли ключевую роль в антиарианской полемике IV в.

В арианстве И. П. видел наибольшую опасность для Церкви; по его мнению, каждый иерей обязан защищать истину и обличать эту ересь. «Я скорее откажусь от всякого другого дела, — пишет И. П. язычнику Фирасию, — нежели перестану, сколько есть сил, поражать Ария» (Ер. 389). «Между Арием и Евномием произошло разногласие не к лучшему. Напротив того, оба они старались превзойти друг друга в хуле. Один дерзко осмелился назвать Сына Божия тварью (ποίητα), а другой нечестиво нарек Его рабом (δοῦλον). Посему всеми силами должно бежать от того и другого, потому что оба учеников своих преисполяют окончательной гибели» (Ер. 246).

Опровергая ариан и доказывая божество Христа, И. П. обращается прежде всего к авторитету Свящ. Писания. Ссылаясь на слова Христа «Сын ничего не может творить Сам от Себя» (Ин 5, 19), И. П. приводит их традиц. толкование: Господь сказал так по смирению и желая подчеркнуть, что Его воля во

всем согласна с волей Отца. И. П. приводит ряд текстов, в к-рых «не-мощь» Христа означает не физическую слабость, а абсолютную невозможность для Него делать что-либо противное воле Отца (Ер. 1135 (III 335)). Это же учение развивается в Ер. 353: «Если Сын видит, что творит Отец, Отец же творит изволяемое в совете, то, следовательно, Сын видит и самые советы Отца, потому что самое изволение Божие есть уже творение. А если Сын видит изволяемое в совете Отца и участвует в изволении, то, как очевидно, участвует и в естестве. Следовательно, у Отца и Сына одна сущность, как и одна воля».

Отвечая на аргумент евномиян, ссылавшихся на слова «Отец Мой более Меня» (Ин 14, 28), И. П. замечает: «Слово «болгий», которое приводит вы для умаления Сына, сказано потому, что возможно сравнение, а не для того, чтобы показать несравнимое превосходство. Если, как вы говорите, Сын произошел из не сущих, то, по вашим словам, Отец не есть болгий. Ибо какое сравнение всегда Сущего с происшедшим из не сущих?» (Ер. 1134 (III 334)). И. П. умело находит противоречия в рассуждениях ариан, поскольку «вопрос и суждение о том, больше ли, меньше ли кто, имеют место только при сравнении единосущных... Иносущных невозможно между собою сравнивать» (Ер. 422).

В полемике с арианами И. П. предлагает свою интерпретацию, новый способ толкования термина «первороденный» (πρωτότοκος — Кол 1, 15), игравшего важную роль в арианских спорах (Ер. 831 (III 31)). Слово πρωτότοκος с ударением на 3-м слоге от конца означает первороденного, а с ударением на предпоследнем слоге (πρωτοτόκος) — первородившего. По мнению И. П., ап. Павел употребил это слово во 2-м смысле. Сын именуется πρωτότοκος (с ударением на предпоследнем слоге) не потому, что Он создан первым среди твари, а напротив, потому, что Он «первородил», т. е. создал, тварь. По аналогии и в др. терминах от постановки ударения зависит многое: Сына следует именовать «первородивший» (πρωτογενος), а не «первороденный» (πρωτογενής), «первоздатель» (πρωτοκτίστης), а не «первозданный» (πρωτόκτιστος).

Явление Пресв. Троицы произошло в момент Крещения Господня:

«Отец воззвал с небес крещаемому Сыну и этим показал, что Тот, отпослительно Кого сомневались, не должно ли причислить Его к именуемым сынами по присвоению и достоинству, есть прискренний Сын по естеству, и вместе открыл Божественную и достопоклоняемую Троицность Божества, познаваемую в особых Ипостасях, а также положил преграду злоумышленному нечестию Монтаиа и Савеллия. Ибо при Крещении Сына Отец засвидетельствовал и снисшедший Святейший Дух показал, что Крещаемый единосущен с Ним и с Отцом» (Ер. 69). Указание на единосущие Сына Отцу И. П. видит и в словах Христа: «...придет Сын Человеческий во славе Отца Своего» (Мф 16, 27). У тех, у кого одна слава, тем более одна и сущность (Ер. 966 (III 166)).

Наиболее ясно идея о довременном предвечном рождении Христа от Отца выражена в прологе Евангелия от Иоанна (Ин 1, 1–19), основной смысл к-рого заключается в утверждении единосущия Сына с Отцом (Ер. 1738 (IV 142)). По мысли И. П., говоря о том, что во Христе «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол 2, 9), ап. Павел словом «телесно» (σωματικώς) хотел сказать «существенно» (οὐσιωδώς), «ибо пречистым сим храмом управляла не действительность (ἐνεργεια) Божества, порождаемая сущностью, но самая сущность, имеющая тысячи действительностей (οὐσία μυρίας ἐνεργειῶν ἔχουσα), не частным обладающая дарованием (μερικὸν χάρισμα), а составляющая источник благ» (Ер. 1227 (IV 166)). Своеобразным резюме различных ложных учений о Пресв. Троице является письмо «О Соборе в Никее» (Ер. 1870 (IV 99)), в котором И. П. призывает не следовать «определениям болящих», но держаться определений Собора, ничего не прибавляя и не убавляя, потому что Собор был вдохновен Богом.

III. Христология. Несмотря на то что И. П. неоднократно заявляет об ограниченности человеческого языка, о его неспособности выразить Божественные Таинства, стремление сохранить православную веру заставляет И. П. прибегать к весьма тонким богословским терминам в преддверии христологических споров V в. Его письма часто цитировались авторами VI в., причем как монофизитами, так и православными.

В несторианском споре И. П., вероятно, видел сначала спор, касавшийся только церковной политики (Ер. 310, 370). Но позже, лучше изучив вопрос, он предостерегает свт. Кирилла (возможно, по поводу заключения союза с «восточными») и настойчиво просит его отстаивать учение свт. Афанасия о Лице воплощенного Бога Слова (Ер. 323, 324). Слово стало плотью, соединилось с человеческой природой в одно Лицо (πρόσωπον) и одну «поклоняемую Ипостась» (ύπόστασιν προσκυνουμένην — Ер. 360), поэтому Марию следует именовать Богородицей (Ер. 54).

И. П. исповедует Сына истинным Богом, единосущным Отцу, и истинным человеком. Сын воспринял от семени Авраама человеческое естество, «из рода его избрав Себе Матерь, в Ней и от Нее воплотившись, поистине сделавшись человеком, подобным нам во всем, кроме греха» (Ер. 121). «Истинный и сущий над всеми Бог истинно стал человеком, не изменившись в том, чем был, и восприняв то, чем не был, в двух природах (ἐν δύο φύσεσιν) единый Сын, безначальный и бесконечный, недавно явившийся и вечный» (Ер. 323). В Ер. 303 эта же мысль выражается несколько иначе: «...сущий воистину Богом, соделался воистину человеком, из двух природ (ἐκ δύο φύσεων)». По мнению А. Шмида, детально изучившего письма И. П., затрагивающие христологическую тематику, выражения «из двух природ» и «в двух природах» (Ер. 23, 303, 323, 405), согласно некоторым рукописям, являются позднейшими интерполяциями (*Schmid*. 1948. S. 23–33, 97–106). Это мнение разделяет издатель «Деяний Вселенских Соборов» Э. Шварц (АСО. Vol. 4. P. 10). Принято считать, что впервые формула «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων) была использована в 433–435 гг. свт. Кириллом Александрийским в 1-м послании к Суккенсию (PG. 77. Col. 232). Выражение «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν) начинает использоваться еще позднее, а именно на К-польском Соборе 448 г. Василием Селевкийским и Селевком Амасийским (АСО II. Vol. 1(1). P. 93).

Особые споры вызывает письмо, имеющее надписание: «Против теопасхитов и утверждающих, что во Христе одно естество» (Ер. 124). В большинстве рукописей, а также в издании Миня содержится сле-

дующий текст: «Θεοῦ πάθος οὐ λέγεται· Χριστοῦ γὰρ τὸ πάθος γέγονε· σαρκωθέντος δηλονότι Θεοῦ, καὶ τῆ προσλήψει τῆς σαρκὸς τὸ πάθος ὑπομείναντος. Θεότης γὰρ γυμνῆ οὐ μόνον πάσχειν οὐ δύναται, ἀλλ' οὔτε κρατεῖσθαι, οὐδὲ ὁραῖσθαι, εἰ μὴ τῆ φύσει τῶν ἀνθρώπων ἠνώθη φιλανθρώπως» (Говорится не «Божие страдание», но «страдание Христово», то есть пострадал воплотившийся Бог и потерпел страдание в принятой на Себя плоти, потому что неприкровенное божество не может не только страдать, но не может даже быть осязаемо и видимо, если не соединено по человеколюбию с естественном человеческим — PG. 78. Col. 265; Творения. 1859. Ч. 1. Кн. 3. С. 84). Однако в 2 рукописях (Pam. 119, XIII в. Fol. 7v и Vat. gr. 1611, XIII в. Fol. 299v) текст письма отличается от общераспространенного. Начало письма имеет противоположный смысл: «Божие страдание именуется страданием Христа. Это верно, разумеется, в той мере, в какой Бог стал плотью и потерпел страдание в принятой на Себя плоти...» Разница между 2 вариантами письма заключается в наличии или отсутствии отрицательной частицы: «Θεοῦ πάθος (οὐ) λέγεται· Χριστοῦ γὰρ τὸ πάθος γέγονε». В зависимости от того, была ли частица οὐ в оригинальном тексте И. П., или она была вставлена позднейшими переписчиками, смущенными словами о «страданиях Бога», а также добавившими надписание «против теопасхитов», во многом определяется интерпретация христологических взглядов И. П. Хотя в обоих случаях их можно рассматривать как православные, различным будет отношение христологии И. П. к христологии свт. Кирилла Александрийского. При отсутствии отрицания οὐ взгляды И. П. оказываются близки к позиции свт. Кирилла, присваивавшего человеческие страдания Ипостаси Божественного Логоса, и появление отрицания, равно и надписания, следует рассматривать как вставку приверженцев крайнего дифизитства, для к-рых утверждение о страдании Бога звучало как теопасхитская формула. Если же не имела места такого рода позднейшая интерполяция, то можно лишь утверждать, что И. П. избегал теопасхитских выражений и старался подчеркнуть учение о бесстрастии божественной природы. Какой из этих вариантов соответствует дей-

ствительности, можно только предполагать. Скорее всего христология И. П. была близка к христологии свт. Кирилла. На это могут косвенно указывать выражения нек-рых др. писем, в частности «Против Нестория» (Ер. 54), где Дева Мария именуется «Матерью воплотившегося Бога нашего». В письмах, направленных свт. Кириллу и имп. Феodosию II в преддверии III Вселенского Собора (Ер. 54, 121, 124, 141, 201), И. П. остается осторожным в выражениях; он предостерегает свт. Кирилла от к.-л. уступок в вопросах вероучения (Ер. 324). В письме, адресованном Ермогену, еп. Ринокоруры, И. П. настаивает на единстве Христа: «Бог, воочеловечившись, не изменился, не слился и не разделился, но и до воплощения и по воплощении есть единый Безначальный и Присносущный Сын. Так Его исповедуем, и так Ему поклоняемся» (Ер. 419). И. П. обличает некоего еретика Констанция за то, что тот учит «какому-то слиянию (σύγχυσιν), и срастворению (ἀνάκρασιν), и превращению (τροπήν) Бога Слова в плоть, или Божие естество изменяя в плоть и кости, или отрицая действительность плоти» (Ер. 496). Исследуя Писание, нужно учитывать контекст сказанного, потому что «одно относится к Божеству, иное — к воочеловечению, иное же — к вольному страданию» (Ер. 930 (III 130)). Образы воплощения были прикровенно представлены еще в ВЗ. Напр., обложенный козлиными кожами Иаков, получивший благословение Исаака (Быт 27), есть образ Спасителя, «безгрешно принявшего на Себя грешное наше естество и умертвившего в Себе его немощи» (Ер. 193). Мясо пасхального агнца есть прообраз Тела Агнца, «Который неизреченно соединил в Себе огонь Божественной сущности с плотью» (Ер. 219).

В письме «К Феоне» (Ер. 360) И. П. использует новую формулу, предвосхищающую определение IV Вселенского Собора. Комментируя выражение «Я есмь хлеб жизни» (Ин 6. 35), он пишет: «Господь называется Хлебом, Сам Себя именуя сим именем; по разумению, первоначально открывающемуся, — как соделавшийся для всех спасительной пищей, а в смысле таинственном — как вложивший квас в человеческое смешение, очистивший и как бы испекший оное огнем божества Своего и соделавшийся единым с ним Лицом (πρόσωπον) и единою достопоклоняемою

Ипостасью (ὁλοστάσιον προσκονουμένην)». Сравнивая соединение божественного и человеческого во Христе с образом закваски (Мф 13. 33; 1 Кор 5. 6), он сознательно избегает как двусмысленной формулы свт. Кирилла *μία φύσις* (одна природа), так и *δύο πρόσωπα* (два Лица) антиохийского богословия. Скорее всего эту формулу следует отнести к периоду после III Вселенского Собора; письмо «К Феоне», вероятно, было написано ок. 433 г., когда произошел т. н. акт единения свт. Кирилла с «восточными» (*Évieux*. 1993. P. 456). За исключением спорного Ер. 124, в письмах И. П. нет тех резких выражений, которые были характерны для христологии свт. Кирилла периода III Вселенского Собора и могли восприниматься современниками как теопасхитские. Шмид полагает, что наиболее вероятным источником довольно умеренных и простых рассуждений И. П. в учении о Христе являются труды святителей Афанасия Великого и Иоанна Златоуста. Несмотря на то что свт. Кирилл Александрийский почитал И. П. как отца-учителя, к.-л. влияния И. П. на христологию свт. Кирилла не выявлено (*Schmid*. 1948. S. 93, 94, 96, 106).

**Влияние.** И. П. был авторитетом в области экзегетики, богословия и аскетики; отрывки из его писем вошли в состав многих флорилегиев, «вопросоответов», нравоучительных сборников и в особенности экзегетических катен (см., напр., ркп. Paris. Coislin. 7; Vat. gr. 331). Вместе с тем проследить влияние учения И. П. на уровне идей весьма сложно, поскольку оно практически лишено специфических, только ему свойственных, черт.

Особый интерес к догматическому содержанию писем И. П. прослеживается в VI в. в сочинениях участников христологических споров, как сторонников, так и противников Халкидонского Собора, к-рые использовали письма И. П. свт. Кириллу Александрийскому. Большинство полемистов VI в. (Леонтий Византийский, свт. Ефрем Антиохийский, диак. Рустик, Факунд Гермианский и др.) заимствовали письма И. П. из сборника мон-ря акимитов, горячих противников монофизитства. Эти же письма находились в центре внимания в ходе полемики (ок. 513–518) Севира Антиохийского с Иоанном Кесарийским (Грамматиком).

Ридингер при подготовке критического издания «Вопросоответов», приписывавшихся некоему Кесарию (VI в.), компиляции выдержек догматического содержания из писаний отцов II–V вв. (CPG, N 7482), идентифицировал не менее 32 случаев использования в этом произведении писем И. П. (гл. обр. Ер. 1–300). Используя письма И. П., компилятор следует порядку сборника акимитов: из 32 заимствований 16 взяты из Ер. 1–100; 11 — из Ер. 100–230; 3 — из Ер. 230–300 (*Riedinger*. 1960. S. 156, 169 (таблица)). Ученый выдвинул гипотезу о том, что письма И. П. являются лит. фикцией и были составлены неизвестным компилятором «Вопросоответов» (*Ibid*. S. 158).

В 532 г. к-польский диак. *Aganum* составил «Увещательные главы», адресованные имп. Юстиниану I, которые содержат ряд наставлений, касающихся нравственности, религии, политики и лит.-ры. Текст сопровождается ссылками на Свящ. Писание, труды св. отцов и древних языческих авторов. Среди святоотеческих цитат многие заимствованы из писем И. П., к-рые, по мнению Р. Фроне, не обязательно восходят к сборнику акимитов (*Frohne R. Agapetus Diacopus: Untersuchungen zu den Quellen und zur Wirkungsgeschichte des ersten byzantinischen Fürstenspiegels. Tüb., 1985. S. 10*). Включение писем в Главы Агапита является одним из первых примеров использования их в качестве дидактического материала, полезного не только содержанием, но и формой (как образец эпистолярного жанра). Поздним примером заимствования из писем И. П. являются «Сто писем» византийского писателя *Димитрия Хрисолога* († после 1416), произведение, разделенное на 100 глав и адресованное имп. Мануилу II Палеологу (1350–1425). Приводя множество цитат из писем И. П., Хрисолог рисует портрет идеального правителя (*Demetrio Crisolora. Cento epistole a Manuele II Paleologo / Ed. F. C. Bizzarro. Napoli, 1984*).

По наблюдениям Эвбё, на протяжении веков читателей писем И. П. привлекали различные темы. Так, в рукописях IX–XIII вв. преобладают выдержки богословского и экзегетического характера, в рукописях XIV в. — аскетического характера, в рукописях XVI в. — отрывки, касающиеся литургии, Крещения и Евхаристии (*Évieux*. 1995. P. 372).

Соч.: CPG, N 5557–5558; PG. 65. Col. 220–224; PG. 78. Col. 177–1645; *Lettres / Ed. P. Évioux. P., 1997. Vol. 1: Lettres, 1214–1413. (SC; 422); 2000. Vol. 2: Lettres, 1414–1700. (SC; 454)*; рус. пер.: Творения. М., 1859. Ч. 1. Кн. 3: Письма 1–427 = Ер. I 1–427; Кн. 4: Письма 428–710 = Ер. I 428–500, II 1–210. (ТСОРП; 34). 1860. Ч. 2. Кн. 1: Письма 1–299 = Ер. II 211–300, III 1–209; Кн. 2: Письма 300–599 = Ер. III 210–413, IV 1–97. (ТСОРП; 35). Ч. 3. Кн. 3: Письма 1–296 = Ер. IV 98–230, V 1–164; Кн. 4: Письма 297–701 = Ер. V 165–569. (ТСОРП; 36); Письма. М., 2000–2001<sup>р</sup>. 2 т.

Ист.: *ActaSS. Febr. 1658. T. 1. P. 468–469, 480–483; SynCP. 1902. P. 441–443; Severus, patriarch of Antioch. The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis / Ed. E. W. Brooks. L., 1902. T. 1: Textus. P. 284; 1904. T. 2: Transl. P. 251–253; Peeters P. Le martyrologe de Rabban Sliba // *AnBoll*. 1908. Vol. 27. P. 129–201; *Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost.* 1928. P. 35–37; *Smith M. An Unpublished Life of St. Isidor of Pelusium // Eucharisterion: Mélanges A. S. Alevizatos. Athens, 1958. P. 429–438; Les apophtegmes des Pères du désert: série alphabétique / Trad. J. C. Cuy. Bégrolles-en-Mauges. 1968. P. 136; Les Sentences des Pères du désert: Coll. alphabétique / Éd. L. Regnault. Sablé sur Sarthe, 1981. P. 138–139. Лит.: *Pezold E. A. Dissertatio inauguralis de Isidoro Pelusiotae et eius epistolis, quas maximam partem esse fictitias demonstratur. Gött., 1737; Niemeyer H.-A. De Isidori Pelusiotae vita, scriptis et doctrina commentario historico theologica. Halle, 1825; Idem // PG. 78. Col. 9–102; [Аноним]. О письмах св. Исидора Пелусиота // ХЧ. 1826. Ч. 23. Кн. 7–9. С. 260–263; [Аноним]. Сведения о св. Исидоре Пелусиоте // Там же. С. 251–259; *Glück P. B. Isidori Pelusiotae summa doctrinae moralis. Wiciburgi, 1848; Казанский П. С. Святой Исидор Пелусиот // ПрТСО. 1855. Ч. 14. Кн. 4. С. 472–547; *Bober L. De arte hermeneutica s. Isidori Pelusiotae. Cracoviae, 1878; Vouly E. L. De sancto Isidoro Pelusiotae libri tres. Nemausi, 1884; idem. S. Jean Chrysostome et s. Isidore de Péluse // EO. 1897/1898. Vol. 1. P. 190–201; *Amélineau E. La géographie de l'Égypte à l'époque copte. P., 1893; Недешев С. Учение св. Исидора Пелусиота об отношении мастеров к пасомым // МОБ. Прил. 1898. Кн. 3. С. 419–424; *Заварин И.* Пастырское служение по учению прп. Исидора Пелусиота // ПС. 1899. Ч. 1. С. 554–567, 716–751 (отд. изд.: Каз., 1899); *он же.* Прп. Исидор Пелусиот, как учитель иноческого подвижничества // Там же. Ч. 2. № 7/8. С. 106–117; *Саро N. De S. Isidori Pelusiotae epistularum recensione ac numero quaestio // Studi Italiani di Filologia Classica. Firenze, 1901. Vol. 9. P. 449–466; idem. De Isidori Pelusiotae epistularum locis ad antiquitatem pertinentibus // Bessarione. Ser. 2. R., 1901. An. 6. P. 342–363; *Lake K. Further Notes on the Mss. of Isidore of Pelusium // JThSt. 1905. Vol. 6. P. 270–284; Turner C. II. The Letters of Isidore of Pelusium // Ibid. P. 70–86; *Иоасаф (Шшикооский-Дрылевский), архиеп.* Прп. Исидор Пелусиот как толкователь Св. Писания // БВ. 1915. Т. 1. № 3. С. 535–561; № 4. С. 797–834 (отд. изд.: Серг. П., 1915); *Bayer L. Isidors von Pelusium klassische Bildung. Paderborn, 1915; Baur C. Duplikate in Migne's Patrologia Graeca // ThQ. 1919. Bd. 100. S. 252–254; *Ματθάλας Δ. Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης. Ἀθήνα, 1922; Fehrlé E. Satzschluss und Rhythmus bei Isidor von Pelusium // BZ. 1923/1924. Bd. 24. S. 315–319; *Redl G. Isidor von Pelusium als Sophist // ZKG. N. F. 10. 1928. Bd. 47. S. 325–332; La Cava F. Una lettera di santi Isidore Pelusiotae***********

Nuove considerazioni sullo scopo delle parabole // Divus Thomas. Ser. 3. Piacenza, 1936. An. 39. N 5/6. P. 529–533; *Früchtel L.* Isidoros von Pelusion als Benutzer des Clemens Alexandrinus und anderer Quellen // Philologische Wochenschrift. Lpz., 1938. Bd. 58. N 1. S. 61–106; *idem.* Neue Quellennachweise zu Isidoros von Pelusion // *Ibid.* S. 764–812; *Altaner B.* Zu den Epp. III, 154 und III, 253 des Isidor von Pelusion: Hat Isidoros von Pelusion einen «Λόγος πρὸς Ἑλληνομένην» und einen «Λόγος περὶ τοῦ μὴ εἶναι εἰμωρμένην» verfasst? // BZ. 1942. Bd. 42. S. 91–100; *idem.* // *Altaner B.* Kleine Patristische Schriften. B., 1967. S. 363–374; *Bardy G.* Sévère d'Antioche et la critique des textes patristiques // ArchOC. 1948. Vol. 1. P. 15–31; *Schmid A.* Die Christologie Isidoros von Pelusion. Fribourg in der Schweiz, 1948; *Smith M.* The Manuscript Tradition of Isidor of Pelusion // HarvTR. 1954. Vol. 47. P. 205–210; *Данилов В. В.* Письма Исидора Пелусиота в Изборнике Святослава 1073 г. // ТОДРЛ. 1955. Т. 11. С. 335–341; *Bartelink G. J. M.* Θεοκάπηλος et ses synonymes chez Isidore de Péluse // VChr. 1958. Vol. 12. P. 227–231; *idem.* Observations stylistiques et linguistiques chez Isidore de Péluse // *Ibid.* 1964. Vol. 18. P. 163–180; *Riedinger R.* Pseudo-Dionysios Aropagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten // BZ. 1959. Bd. 52. S. 276–296; *idem.* Neue Hypotyposen – Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusion // ZNW. 1960. Bd. 51. S. 154–196; *idem.* Pseudo-Kaisarios: Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage. Münch., 1969; *idem.* Der Physiologos und Klemens von Alexandria // BZ. 1973. Bd. 66. S. 273–307; *idem.* Zur antimarkionitischen Polemik des Klemens von Alexandria // VChr. 1975. Vol. 29. P. 15–32; *Turcu I.* Aspecte dogmatice din corresponsenta eu Isidor Pelusiotul // Ortodoxia. Bucur., 1961. Vol. 13. N 2. P. 242–264; *Guy J. C.* Recherches sur la tradition grecque des «Apopthegmata Patrum». Brux., 1962. P. 244; *Riedinger R., Kratczynski S.* Zur Überlieferungsgeschichte des Flavius Josephus und Klemens von Alexandria im 4.–6. Jh. // BZ. 1964. Bd. 57. N 1. S. 6–25; *Sauget J.-M.* Isidoro di Pelusio // BiblSS. 1966. Vol. 7. Col. 968–971; *Fouskas C. M.* St. Isidore of Pelusion and the New Testament. Athens, 1967; *idem.* St. Isidore of Pelusion: His Life and His Works. Athens, 1970; *idem.* (Φουσκὰ Κ. Μ., *πρωτοπρ.*) Ο Άγιος Ισιδώρος ὁ Πηλουσιώτης: Με ειδική ἀναφορά στη χρήση καὶ ἐρμηνεία τῆς Καινῆς Διαθήκης. Αθήνα, 1994; *Foti M. B.* Note al Testo di Isidoro di Pelusio // Iteikon. Messina, 1968. Vol. 8. P. 399–409; *Grihomont J.* La tradition manuscrite de saint Nil: La correspondance // StMon. 1969. Vol. 11. P. 231–267; *Ritter A. M.* Saint Isidore de Péluse // DSAMDH. 1971. T. 7(2). Col. 2097–2103; *Évioux P.* Des lettres d'Isidore de Péluse dans le ms. Paris Supplément grec 726 // Sacris Erudiri. Turnhout, 1974–1975. Vol. 22. P. 187–194; *idem.* Isidore de Péluse, la numérotation des lettres dans la tradition manuscrite // Revue d'histoire des textes. P., 1975. Vol. 5. P. 45–72; *idem.* Isidore de Péluse: état des recherches // RechSR. 1976. Vol. 64. P. 321–340; *idem.* Isidore de Péluse: L'œuvre et le milieu. Diss. Lyon, 1984; *idem.* Isidore de Péluse et la théologie // Penser la foi: Mélanges offerts à Joseph Moingt. P., 1993. P. 449–458; *idem.* Isidore de Péluse. P., 1995; *idem.* Introduction // Lettres / Ed. P. Évioux. P., 1997. P. 9–179; *idem.* From Rhetoric to Monasticism: The Personal Itinerary of Isidore of Pelusion // Prayer and Spirituality in the Early Church / Ed. P. Allen et al. Everton Park, 1998. Vol. 1. P. 143–157; *idem.* Séparation du monde et présence au monde: Le témoignage paradoxal d'un moine du désert égyptien au V<sup>e</sup> siècle, Isi-

dore de Péluse // Le désert, un espace paradoxal: Actes du Colloque de l'Université de Metz (13–15 sept. 2001) / Ed. G. Nauroy et al. N. Y., 2003. P. 133–142; *Maisano R.* Leseggesi veterotestamentaria di Isidoro Pelusiotata: I libri sapienziali // Koinônia. Napoli, 1980. Vol. 4. P. 39–75; *Lazzeri M.* Il vocabolo «bibliophoros» in un'epistola di Isidoro // RCCM. 1982. Vol. 24. N 1–3. P. 87–91; *Durand M.-G., de.* Textes triadologiques dans la correspondance d'Isidore de Péluse // Papers at the 9<sup>th</sup> Intern. Conference on Patristic Studies, Oxford, 1983 / Ed. E. A. Livingstone. Kalamazoo, 1985. Vol. 1. P. 119–125; *Kertsch M.* Isidor von Pelusion als Nachahmer Gregors von Nazianz // JÖB. 1985. Bd. 35. S. 113–122; *idem.* Beispiele chrysostomischer Stilkunst bei Isidor von Pelusion // Byz. 1992. Vol. 62. P. 301–310; *Delmaire R.* Notes prosopographiques sur quelques lettres d'Isidore de Péluse // REAug. 1988. Vol. 34. P. 230–236; *Cristofori A.* Lo status di cartaginesi ed egiziani in Isidoro di Pelusio. Epp. I 485 e 489 // Egitto e Storia antica dall'Ellenismo all'età araba: Bilancio di un confronto. Atti / Ed. G. Geraci, L. Criscuolo. Bologna, 1989. P. 341–381; *Morelli G.* Cheremone tragico e Isidoro di Pelusio nello «Gnomologio» di Giovanni Georgides // Eikasmos. Bologna, 1990. Vol. 1. P. 111–118; *Heid S.* Isidor von Pelusion und die Schrift «Über das Priestertum» des Johannes Chrysostomus // Forum katholische Theologie. Aschaffenburg, 1991. Bd. 7. N 3. S. 196–210; *Runia D. T.* Philo of Alexandria in Five Letters of Isidore of Pelusion // Runia D. T. et al. Heirs of the Septuagint. Atlanta, 1991. P. 295–319; *idem.* «Where, tell me, is the Jew...?»: Basil, Philo and Isidore of Pelusion // VChr. 1992. Vol. 46. P. 172–189; *idem.* Notizien zur Formulierungskunst des Johannes Chrysostomus und ihrem Nachwirken bei Isidor von Pelusion und Neilos von Ankyra: Das Vorbild der (wilden) Tiere für naturgemässes, korrektes Verhalten // JÖB. 1992. Bd. 42. S. 29–40; *idem.* Weitere Chrysostomos-Reminiszenzen bei Isidor von Pelusion: (Zugleich ein Spiegelbild des biblisch-platonischen Synkretismus in der patristischen Gräzität der Spätantike sowie der Konsistenz bzw. Homogenität stilistischer und lexikalischer Ausdrucksformen) // *Ibid.* 1996. Bd. 46. S. 45–61; *idem.* Isidor von Pelusion in der sog. Catena Andreae (Clavis PG C 176) zu Jud. 12/13: Zur Nachwirkung des Origenes und seiner Vorgänger sowie zu einem bislang unbeachteten Reflex aus der antiken Astronomie // JAC. 1997. Bd. 40. S. 158–167; *idem.* Johannes Chrysostomus, Isidor von Pelusion, Agapetos Diakonos: Zur Rezeption oder Tradition bildsprachlich (bildhaft) formulierter Paränesen ethischen Vorwurfs in der griechischen Patristik des 4. und 5. Jh. // Mitteilungen zur Christlicher Archäologie. W., 1997. Bd. 3. S. 66–73; *idem.* Ein Reflex des Aelius Aristides bei Isidor von Pelusion? // Orpheus. Catania, 1997. Vol. 18. P. 481–490; *idem.* Patristische Schlaglichter // JÖB. 2000. Bd. 50. S. 77–85; *idem.* Aspekte chrysostomischer Sündenlehre bei Isidor von Pelusion // WSt. 1998. Bd. 111. S. 231–242; *Treu U.* Der Briefschreiber Isidor von Pelusion // Philohistôr: Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii / Ed. A. Schoors, P. van Deun. Leuven, 1994. P. 163–176; *idem.* Isidor II (von Pelusion) // RAC. 1998. Bd. 18. Col. 982–1001; *Halton T.* Ecclesiastical War and Peace in the Letters of Isidore of Pelusion // Peace and War in Byzantium: Essays in Honor of George T. Dennis. Wash., 1995. P. 41–49; *Andraves S. S.* La spiritualità monastica nell'epistolario di Isidoro di Pelusio: Contributo per la ricostruzione d'una spiritualità egiziana del IV–V secolo. R., 2002.

**Е. В. Ткачев**

**Гимнография.** Служба И. П., не имеющая праздничного знака, помещена в греческой и славянской Минеех под 4 февр. Древняя служба была предположительно составлена в IX в. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. (*Пейтковский*. Типикон. С. 328) 4 февр. последование И. П., состоящее из канона, цикла стихир-подобнов и седална, постя вместе со службой отдания праздника Сретения Господня. Такое же по составу последование И. П. зафиксировано в рукописных слав. Минеех студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 164, XII в.; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Т. 2. С. 51) и в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 409). Согласно первоначальному греч. Типикону 1545 г., 4 февр. соединяются последования по празднику Сретения Господня и И. П. В первом издании московского Типикона 1610 г. 4 февр. И. П. назначаются: отпустительный тропарь **Въ тѣбѣ ѿче**, кондак **ІІко веаѣ сѣде цркви**, канон, цикл стихир-подобнов и седален. В исправленном издании Типикона 1682 г. кондак И. П. был заменен иным — **Денницѣ дрѣвѣо**, в остальном последование святого осталось без изменений. Существует новая служба И. П., к-рая была составлена афонским мон. Геннадием Микраяннанигисом (Ἀκολουθία τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἰσιδώρου τοῦ Πηλουσιώτου καὶ τοῦ ἁγίου ἐνόδου μεγαλομάρτυρος Ἰσιδώρου τοῦ ἐν Χίῳ. Ἀθήνα, 1966).

Последование И. П., содержащееся в совр. богослужбных книгах, включает: отпустительный тропарь 8-го гласа **Въ тѣбѣ ѿче**: (только в славянских); кондак 4-го гласа **Денницѣ дрѣвѣо**: (только в славянских); канон авторства Феодана Начертанного с акростихом **Σὲ τῶν μοναστῶν τὸ κλέος μέλλω, πάτερ** (Тя, монашествующих славу, пою, отче) плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа ирмос: **Ὡς ἐν ἡλεῖρο**: (**ІІко по сѣрѣ**), нач.: **Συντετριμμένης καρδίας** (**Сокрѣшеннаг сердца**); цикл стихир-подобнов; седален.

**Э. П. Л.**

**Иконография.** В греч. иконописном подлиннике — Ерминия иером. Дионисия Фуриоаграфиота (ок. 1730–1733) — описание облика И. П. приведено в разд. «Преподобные отцы наши отшельники» (Ч. 3. § 13. № 22): «Святой Исидор Пелусиот, старец с острокопечною бородою, говорит: кто возненавидел мир, тот избегал сетей врага» (Ерминия ДФ. С. 171). В рус. иконописных подлинниках сводной редакции (XVIII в.) подчеркивается преклонный возраст И. П.: «...подобием вельми стар, сед, брада меньше Власьевои (сщмч. Власия Севастийского.— Э. Ш.), на концы вдвоем, риза преподобническая, испод вохра с белилом» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 265; то же см.: *Большаков*. Иконописный подлинник. С. 70). В. Д. Фартусов в «Руководстве к писанию икон» (М., 1910) вносит колоритные дополнения в характеристику образа святого: «...глубокий старец

египетского типа, многоволос, т. е. обросший густыми волосами, с большой, на конце раздвоенной бородой, лицом и телом очень худ от поста и трудов; в мантии и епитрахили, как пресвитер или игумен. В руках хартия с надписью: «Добродетельному человеку подобает не гордиться от добрых своих дел, но смиренная о себе мудрствовати» (С. 178).

На миниатюре из Минология Василия II (Vat. gr. 1613. P. 371, 1-я четв. XI в.) И. П. изображен вполборота вправо, его взор обращен к небесному сегменту, из к-рого исходят лучи, руки протянуты в молении; в пейзажный фон с горками и редкой растительностью включены архитектурные сооружения.

В минейных циклах настенных росписей ряда балканских храмов образ И. П. помещен под 4 февр.: в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318) — поясной образ; в ц. свт. Николая в Пелинове (1717–1718) — погрудно; под 6 февр.: в притворе ц. св. Апостолов в Пече (1561) — погрудно; на фреске ц. Св. Троицы мон-ря Козия в Валахии, Румыния (ок. 1386), — в рост. Неясным остается изображение под 4 февр. в настенном минологии ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны (ок. 1350), где поименованный Исидором святой изображен в огне.

Нач. XIV в. датирована каменная иконка из сланца новгородского происхождения (ГРМ. № кам. 5). На ее лицевой стороне — рельефное изображение 3-фигурного Деисуса, на обороте — ростовые образы свт. Николая Чудотворца и святого с надписью: «СИДОРЪ». Очевиден патрональный заказ этой нагрудной иконки (вверху имеется отверстие для шнура, размеры: 5,3×4,6×1 см), обусловивший выбор святых для оборотной стороны. Уверенно идентифицировать изображенного здесь святого как И. П. позволяют характерные для изображения преподобных жест (в левой руке держит свиток, правая в молении) и монашеская одежда (Николаева Т. В. Древнерус. мелкая пластика из камня XI–XV вв. М., 1983. С. 91. Табл. 30, 5).

В рус. минейные циклы образ И. П. включается в соответствии с днем его памяти и отличается устойчивостью. На минейной иконе на февр. из годового комплекта миней, происходящего из ц. вмч. Димитрия Прилуцкого на Наволоке в Вологде (кон. XVI в., ВГИАХМЗ), а также на эмалевой иконе-минее на февр. (2-я пол. XVIII в., ГИМ) И. П. показан в паре с прп. Кириллом Новосезерским. На иконе-минее на февр. (2-я четв. XVII в., ЯИАХМЗ) в опущенной левой руке И. П. закрытый свиток, правая отведена в сторону (из-за утраты красочного слоя жест неясен — благословения или учительный); на иконе из ЦАК МДА (нач. XVII в.) И. П. держит свиток в правой руке перед грудью, левая скрыта ман-

тией. На минее на февр. с образами Богородицы на полях (кон. XIX в., частное собрание; см.: Бенцев. 2007. С. 69) святые изображены не статично, а в общении друг с другом: И. П. обращен к блгв. вел. кн. Георгию Всеволодовичу, память к-рого приходится также на 4 февр., их руки соприкасаются (И. П. вручает князю свиток (?)), в опущенной правой руке он держит свиток.

Образ святого включен в роспись юж. галереи ц. ап. Иоанна Богослова в Ростове (1683) — на откосе оконного проема. Лит.: LCI. Bd. 7. Sp. 13; *Мижовић*. Менолог. С. 274, 333, 356, 369, 384; *Евсеева*. Афонская книга. С. 220, 303; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 36. Кат. 56; *Никитина Т. Л.* Церковь Иоанна Богослова в Ростове Великом. М., 2002. С. 71. Табл. X; *Бенцев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007; Иконы Ярославля: XIII — сер. XVII в. М., 2009. Т. 2. Кат. 115.

Э. В. Шевченко

### ИСИДОР САМТАВИССКИЙ

[Ездериос; Самтавели; груз. ივანე ზედაზნიანი], прп. (пам. 7 мая, в Соборе прп. Иоанна Зедазнийского и 12 сир. отцов), один из 12 сир. монахов, основателей груз. монашества, под предводительством прп. *Иоанна Зедазнийского* прибывших из Антиохии в Вост. Грузию во 2-й пол. VI в. Сведения об И. С. содержатся в соч. католикоса Картли (Мцхетского) *Арсения II* (955–980) «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); в источнике указано, что «Ездериос обосновался на берегу реки Чалаки, вблизи Самтависи» (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 207). Также И. С. упоминается в 2 метафрастических редакциях «Жития святого отца нашего Иоане Зедазнели, который по Божию велению и под предводительством Святого Духа прибыл из страны Междуречья в страну Картли с двенадцатью учениками своими, святыми» (1-я ред.: НЦРГ. Q 795, XV в. Л. 426–470; 2-я ред.: НЦРГ. А 160, 1699 г. Л. 190–213; А 130, 1719 г. Л. 7–16; А 170, 1733 г. Л. 6–12 и др.).

Вначале И. С. и его сподвижники проповедовали в Вост. Грузии, затем обосновались на горе Задени близ Мцхеты, где прп. Иоанн основал монастырь *Зедазени*. После того как прп. Иоанну во сне предстала Пресв. Богородица и повелела разослать учеников в разные уголки Вост. Грузии, с тем чтобы они вели проповедь христианства и укрепля-

ли народ в вере, И. С. отправился в Картли. В окрестностях с. Самтависи (ныне — в 11 км от Каспи), расположенном на левом берегу р. Лехура (Рехула), И. С. вел отшельническую жизнь, затем основал ц. в честь Нерукотворного образа Спасителя. Позже им был основан мон-рь *Самтависи*, впосл. ставший кафедральным центром Самтавиской епархии. Мощи И. С. были упокоены в древней церкви. Сохранился более поздний (1030) купольный храм, возведенный над ранней церковью еп. Самтависским Иларионом.

Ист.: *Арсений II, католикос*. Житие и подвижничество Иоане Зедазнели и его учеников, которые просветили страну эту северную [кименная ред.] // *Какабадзе С.* Архетипы «Жития Сирийских отцов» // Исторический сб. Тифлис, 1928. Кн. 1. Прил. 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; *он же*. То же // *Кекелидзе*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 157–163; 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.] // *Сабини*. 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 [синопсарная ред.] // ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 387–392.

Лит.: *Какабадзе С.* Архетипы «Жития сирийских отцов» // Исторический сб. Тифлис, 1928. Кн. 1. С. 1–18; *Абуладзе*. Сир. подвижники. 1955. С. IX–XVIII; *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. 534–536; ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 209–214; *Габидзашвили 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. 431.

Э. Габидзашвили

**ИСИДОР СЕВИЛЬСКИЙ** [лат. Isidorus Hispalensis; также Isidorus Iunior, Исидор Младший] († 4.04. 636, Гиспалис, ныне Севилья, Испания), еп. Гиспальский, лат. церковный писатель, богослов, энциклопедист; католич. св. (пам. 4 апр.).

**Жизнь. Источники.** К наиболее надежным источникам биографических сведений относятся сочинения И. С. и его современников: 41-я

глава из трактата И. С. «О знаменитых мужах», в к-рой он рассказывает о своем брате *Леандре*, еп. Гиспальском (*Isid. Hisp. De vir. illustr. 41. 57–59 // PL. 83. Col. 1103–1104*); письма И. С. (*Idem. Ep. // PL. 83. Col. 893–913*); 21-я гл. из послания еп. Леандра к сестре Флорентине, имеющего подзаголовок «О наставлении дев» (*De institutione virginum*) и известного также как «Правило» Леандра (*Leander Hispalensis. Regula. 21 // PL. 72. Col. 891–892*); введение к сочинениям И. С., написанное его другом *Браулио*, еп. г. Цезаравгуста (*Braulio Caesaraugustanus. Praenot.*); 9-я гл. из соч. «О знаменитых мужах», написанного учеником И. С. *Ильдефонсом*, еп. Толетским (*Hildef. Tolet. De vir. illustr. 9 // PL. 96. Col. 202–203*); рассказ ученика И. С. Редемпта о смерти И. С. (*Obitus beati Isidori a Redempto clerico recensitus // PL. 82. Col. 68–70*).

К второстепенным источникам относятся поздние Жития И. С., опи-



Памятник еп. Исидору Севильскому  
близ площади Колумба, Мадрид. 1892 г.  
Скульптор Х. Альковерро

рающиеся на более ранние источники. Хотя они иногда содержат вполне надежные свидетельства, к последним примешано множество народных легенд (*Díaz y Díaz. 1996. P. 82*). 1-е из известных в наст. время Житий И. С. было написано в кон. XII — нач. XIII в. (*Vita S. Isid.*; ср.: CPL, N 1214; VHL, N 4486); 2-е представляет собой сокращенный вариант 1-го Жития с отдельными новыми вставками, созданный в XIII в. Родериком Церратским (*Vita S. Isid. Roderic.*; ср.: VHL, N 4487). Существует также сокращенное изложение жизни И. С. (*Abbreviatio de vita S. Isidori // PL. 82.*

*Col. 53–56; Anspach. 1930. P. 57–64*; ср.: CPL, N 1215), приписывавшееся еп. Браулио, но в действительности составленное неизвестным автором в XI в. на основе текстов еп. Браулио и еп. Ильдефонса.

**Происхождение, семья, образование.** По свидетельству И. С. (*Isid. Hisp. De vir. illustr. 41. 57*), он принадлежал к знатному испано-романскому роду, происходившему из Нов. Карфагена (ныне Картахена; см.: *Cazier. 1994. P. 29–31; Fontaine. 2000. P. 87–90*). Его отец Севериан состоял на гос. службе в королевстве вестготов (*Bareille. 1924. Col. 98; Séjourné. 1929. P. 19*); согласно поздним Житиям И. С., Севериан был губернатором Карфагенской провинции. О религиозной принадлежности родителей И. С. нет точных сведений: скорее всего они исповедовали правосл. веру (*Bareille. 1924. Col. 98*); есть также предположения, что мать И. С. была сторонницей арианства (*Cazier. 1994. P. 31*). Ок. 554 г. родители И. С. со старшими детьми — сыновьями Леандром и Фульгенцием и дочерью Флорентиной — покинули Нов. Карфаген; существуют различные предположения о причинах их отъезда. Согласно 1-й т. зр., они потеряли имущество и покинули родину после завоевания провинции визант. войсками в ходе военной компании имп. св. Юстиниана I против вестготов (*Séjourné. 1929. P. 19; Fontaine. 1959. T. 1. P. 5; Díaz y Díaz. 1996. P. 76*). Согласно 2-й т. зр., Севериан был изгнан в 549 или 552 г. гот. кор. Агилой I за правосл. убеждения и оппозицию арианству (*Bareille. 1924. Col. 98; Cazier. 1994. P. 33*). Севериан с семейством направился в юго-зап. часть испан. пров. Бетика и обосновался в ее столице Гиспальсе; возможно, в этом городе у родителей И. С. были владения или жили родственники (*Fontaine. 2000. P. 91*). Здесь ок. 560 г. родился И. С. (*Cazier. 1994. P. 34; Díaz y Díaz. 1996. P. 82; Fontaine. 2000. P. 91*). Вскоре отец И. С. скончался, а мать вместе с дочерью Флорентиной вступила в один из мон-рей, где позднее стала настоятельницей, известной под именем Туртура (*Fontaine. 2000. P. 89–90*). И. С. был оставлен на попечение старших братьев, в первую очередь Леандра, к-рый вскоре также принял монашество. Леандр воспитывал И. С. как своего собственного сына, став его наставником и в светских науках, и в христианской нрав-

ственности. После того как в 578 г. Леандр стал еп. Гиспальским, он поручил воспитание И. С. сестре Флорентине, к-рая после смерти матери стала настоятельницей жен. мон-ря (*Fontaine. 2000. P. 90*). И. С. завершил образование в одном из мон-рей или в епископской школе Гиспальса (*Díaz y Díaz. 1996. P. 82*), при к-рой была прекрасная б-ка, пополнявшаяся за счет семейной б-ки отца И. С. (*Fontaine. 2000. P. 93*). В процессе обучения И. С. часто заучивал содержание читаемых книг, так что впосл. мог



Еп. Исидор Севильский  
вручает сестре Флорентине  
кн. «Против иудеев».  
Миниатюра из рукописи. Ок. 800 г.  
(Paris. lat. 1396. Fol. 1v)

воспроизводить мн. книги по памяти (*Isid. Hisp. Etymol. Praef.*). Поздние Жития сообщают, что он проявил необыкновенное рвение к занятиям, так что не только овладел лат., греч. и евр. языками, но и достиг совершенства в изучении всех наук тривия и квадривия (см. ст. *Artes liberales*), а также учений философов и «законов божественных и человеческих» (*Vita S. Isid. 1. 5*). В 579 г. Герменгильд, сын кор. Леовигильда, принявший православную веру от жены, франкской принцессы Ингунды, поднял восстание против отца; еп. Леандр принял сторону Герменгильда. Как предполагают, Герменгильд попытался заручиться поддержкой визант. императора и направил еп. Леандра в К-поль в качестве апокрисиария, где тот познакомился с свт. Григорием I Великим, впосл. ставшим еп. Римским (*Greg. Magn. Reg. epist. V 53*). Из К-поля

Леандр писал И. С. письма, увещевая его, не боясь смерти, твердо стоять за католическую веру (Vita S. Isid. 3. 11). В 585 г. восстание было подавлено; Герменгильд по приказу Леовигильда был казнен. Вскоре после этого еп. Леандр вернулся на свою кафедру; он стал наставником др. сына Леовигильда, буд. кор. Реккареда I (586–601). Согласно поздним Житиям И. С., Реккаред был знаком с И. С. и нередко посещал его, слушая его рассуждения об истинной вере (Vita S. Isid. 3. 11). Вступив на трон, Реккаред под влиянием еп. Леандра и И. С. (*Isid. Hisp. De vir. illustr.* 51. 57) в 587 г. принял правосл. веру, а в 589 г. созвал в г. Толет (ныне Толедо, Испания), столице Вестготского королевства, III Толедский Собор (см. ст. *Толедские Соборы*), в котором участвовал еп. Леандр и на котором состоялось обращение вестготов в правосл. веру (*Isid. Hisp. Hist.* 52–53; Vita S. Isid. 3. 12–13; *Greg. Turon. Hist. Franc.* IX 15). Восстановление церковного единства устранило разногласие между гот. и испано-романским населением страны и обеспечило Реккареду и последующим готским правителям поддержку Церкви.

**Монашество и начало епископства.** Ок. 590 г. И. С. поступил в монастырь, где предполагал продолжить научные занятия и где начал собирать материалы для буд. трудов (*Séjourné.* 1929. P. 28–29; *Bareille.* 1924. Col. 99; ср.: Vita S. Isid. 3. 12; Vita S. Isid. Roderic. 5). Как сообщают поздние Жития, в монастырской келье его иногда посещал кор. Реккаред и клирики г. Гиспалис, к-рые призывали его выйти из затвора и заняться проповедью и церковной деятельностью (Vita S. Isid. 3. 12–13). Вскоре И. С. стал помогать еп. Леандру в церковных делах, исполняя функции диакона-помощника при епископе (*Fontaine.* 2000. P. 113). Когда в 599 г. еп. Леандр заболел (*Greg. Magn. Reg. epist.* IX 228), он передал епископские полномочия И. С., видя в нем преемника по кафедре. После смерти еп. Леандра в 600 г. И. С. стал еп. Гиспальским (*Díaz y Díaz.* 1996. P. 82). Его избрание произошло по общей воле клира и народа и было подтверждено кор. Реккаредом и свт. Григорием Великим, еп. Римским (Vita S. Isid. 4. 15–16). Вступив на кафедру, И. С. посвятил себя служению интересам паствы не только своей епархии, но

и всей Испании, став «надежной опорой» гос-ва (*Braulio Caesaraugustanus. Praenot.* // PL. 82. Col. 67C; ср.: Vita S. Isid. Roderic. 8). В начале своего епископства И. С. столкнулся с трудностями во взаимоотношениях с гот. королями, хотя дело никогда не доходило до открытых конфликтов. В 601 г. скончался близкий друг



Еп. Исидор Севильский.  
1655 г. Худож. Б. Э. Мурильо  
(кафедральный собор, Севилья)

И. С. кор. Реккаред. После того как вельможа Виттерих, бывший арианином, умертвил сына Реккареда, кор. Лиува II (601–603), и провозгласил себя новым королем, наступила арианская реакция (*Isid. Hisp. Hist.* 58). Однако уже в правление следующего кор. Гундемара в 610 г. И. С. был с почетом приглашен в Толет, где состоялся Собор епископов Карфагенской провинции, на к-ром было решено придать статус первого епископа этой провинции епископу г. Толет (см.: *Mansi.* T. 10. Col. 507–509). Осознавая важность этого соборного решения для единства Испанской Церкви, И. С. первым после короля поставил под ним подпись (см.: *Séjourné.* 1929. P. 88).

**Расцвет церковно-политической и литературной деятельности И. С. при королях Сисебуте и Свинтиле.** В 612 г. испан. престол занял правосл. кор. Сисебут (612–621), с к-рым И. С. связывала тесная длительная дружба и общие лит. интересы. По просьбе поощрявшего научные занятия кор. Сисебута И. С. написал трактат «О природе вещей» (*Isid. Hisp. De nat. rer. Praef.*), на который король ответил «Поэмой о затмении луны» (*Carmen de eclipsi lunae* // PL. 83. Col. 1112–1114). Ему же И. С. посвятил 1-ю редакцию «Этимологий», составленную ок. 620 г.,

в которой присутствуют косвенные свидетельства их лит. переписки (*Cazier.* 1994. P. 54; *Fontaine.* 2000. P. 133). Для обучения молодых клириков И. С. недалеко от г. Гиспалис устроил общежительный мон-рь, где они должны были в течение 4 лет получать знания, необходимые для последующей пастьырской деятельности. По преданию, из стен этой школы вышли такие знаменитые ученики И. С., как еп. Ильдефонс и еп. Браулио (Vita S. Isid. 5. 17; Vita S. Isid. Roderic. 7).

В правление Сисебута И. С. занимал высокое положение в Испанской Церкви и был советником короля в церковных вопросах и гос. делах. Ок. 615 г. Сисебут произвел насильственное обращение проживавших в королевстве иудеев в христианство. И. С., будучи согласен с ним по существу вопроса, упрекал его за применение методов, не соответствующих христ. вере (*Isid. Hisp. Chron.* 120; *Idem. Hist.* 60).

13 нояб. 619 г. в г. Гиспалис под председательством И. С. состоялся Собор епископов пров. Бетика, целью к-рого было решение канонических и вероучительных вопросов. Помимо И. С. на Соборе присутствовали 6 епископов и 2 представителя гос. власти. Участники Собора рассмотрели 2 спорных территориальных вопроса, а также нек-рые церковно-канонические вопросы: о возвращении к своему епископу священников, перешедших в епархию др. епископа; о запрете рукоположения второбрачных; о разграничении прав епископов и священников; о запрете епископа лишать сана подчиненных ему священников без соборного рассмотрения дела; о положении дел в приходах и мон-рях и др. (см.: PL. 84. Col. 595–598; ср.: *Fontaine.* 2000. P. 124). Последним был рассмотрен вопрос о некоем монофизитском еп. Григории из Сирии, который нашел прибежище в Испании. И. С. потребовал от него публичного отречения от ереси монофизитства и исповедания правосл. веры в две природы Христа. Возможно, именно в связи с этим к деяниям Собора был присоединен составленный И. С. флорилегий (PL. 84. Col. 599–608), содержащий цитаты из Свящ. Писания и сочинений отцов Церкви, в к-рых излагается правосл. учение о Христе (см.: *Madoz.* 1936). В целом на Соборе И. С. проявил себя как справедливый судья, мудрый админист-

ратор и тонкий богослов (*Fontaine*. 2000. P. 126; ср.: *Vita S. Isid.* 8. 27–28).

После смерти Сисебута и краткого правления его сына Реккареда II королевский престол занял Свинтила (621–631), талантливый военачальник кор. Сисебута. Кор. Свинтила изгнал византийцев из пределов Испании и окончательно объединил королевство, став первым вестготским королем, правившим всей Испанией (*Isid. Hisp. Hist.* 62–63). По словам И. С., помимо воинской доблести у кор. Свинтилы было много др. достоинств: «вера, благоумие, трудолюбие, глубокие познания в юридических делах и решительность в управлении государством» (*Ibid.* 64). Между королем и И. С. установились тесные дружеские отношения. В правление Свинтилы в 624/5 г. под председательством И. С. в г. Гиспалис состоялся еще один церковный Собор, на котором был низложен еп. Марциан, преемник брата И. С., еп. Фульгенция, по кафедре в Астиги (ныне Эсиха, Испания), и на его место избран Габенций; также был осужден арианствующий еп. Синтарий (*Braulio Caesaraugustanus. Epistola* 3. 4 // *PL.* 80. Col. 650–651; *Bareille*. 1924. Col. 99; *Séjourmé*. 1929. P. 30–31). Однако, поскольку деяния этого Собора не сохранились, нек-рые исследователи высказывали сомнения в его реальности (см.: *Cazier*. 1994. P. 54).

**Последние годы жизни И. С.** В 631 г. в результате заговора готской знати и при поддержке франкского кор. Дагоберта кор. Свинтила был свергнут с престола. Новым королем стал предводитель заговорщиков Сисенанд (631–636), при этом Свинтила был оставлен в живых и в последующие годы жил в Толете. Вероятно, такая бескровная передача власти была достигнута не без посредничества Церкви, в т. ч. и И. С. (*Fontaine*. 2000. P. 135). Отношения между И. С. и новым королем первоначально складывались сложно. Сохранились 2 письма И. С. к его другу еп. Браулио, в к-рых И. С. описывает аудиенции при дворе кор. Сисенанда в 632–633 гг. В 1-м случае во время аудиенции И. С. по вине придворных потерял нек-рые документы, в частности послание от еп. Браулио (*Isid. Hisp. Ep.* 11. 2). Во 2-м случае И. С. отправился к королю с предложением относительно проведения церковного Собора и для обсуждения кандидатуры на

епископскую кафедру г. Тарракона (ныне Таррагона, Испания); король не принял кандидатуру, к-рую предлагал И. С. по рекомендации еп. Браулио (*Ibid.* 13. 1–2). Однако в целом король дорожил расположением И. С., рассчитывая на его поддержку во время буд. церковного Собора, на к-ром король предполагал узаконить низложение Свинтилы и свое восшествие на королевский престол (*Fontaine*. 2000. P. 136–137).

5 дек. 633 г. в Толете под председательством И. С., являвшегося старейшим испан. епископом, состоялся IV Толедский Собор, к-рый считается одним из наиболее важных испан. церковных Соборов по причине принятых на нем решений в церковно-канонической и в государственно-политической областях. Многие из этих решений обязаны своим появлением главенствующей роли И. С. на Соборе (*Fontaine*. 2000. P. 138; ср.: *Vita S. Isid.* 9. 32; *Vita S. Isid. Roderic*. 14). Собор начался с исповедания истинной кафолической веры, направленного против различных тринитарных и христологических ересей, к-рое было составлено И. С. и является одним из лучших образцов его догматического творчества (см.: *Madoz*. 1938. P. 5–20). 1-я группа канонов Собора (2–17) была посвящена вопросу упорядочения богослужения. Впервые по всем церквам Испании и Нарбонской Галлии устанавливалось единообразие в совершении богослужения (*unus ordo orandi atque psallendi*). 2-я группа канонов (18–48) касалась нравственных и дисциплинарных требований к членам клира. 3-я группа канонов (49–56) была направлена на регулирование жизни монахов, вдов, кающихся и нек-рых др. групп верующих. Собором было также принято неск. канонов (57–66), касавшихся положения иудеев, проживавших на территории испанского королевства. Было запрещено насильственное обращение иудеев в христианство; всем ранее крещеным иудеям было предписано соблюдать в чистоте христ. веру и избегать общения с соплеменниками, исповедовавшими иудаизм. После неск. канонов, посвященных положению вольноотпущенников, принадлежавших клирикам (67–74), последним своим канонем (75) Собор подтвердил лишение Свинтилы королевского титула, почестей и всего имущества и признал Сисенанда но-

вым законным королем. Также была произнесена анафема всякому, кто впредь попытается свергнуть с престола законного короля Испании и узурпировать трон, и принято важное решение относительно престолонаследия: новый испан. король должен избираться на собрании гот. знати и епископов (текст всех канонов Собора см.: *PL.* 84. Col. 363–386; *Mansi*. Т. 10. Col. 615–643). Т. о., участники Собора укрепили союз Испанской Церкви с гос-вом и подтвердили политические права Церкви.

Подробности о кончине И. С. известны из рассказа его ученика, клирика Редемпта. Когда И. С. после продолжительной болезни понял, что дни его сочтены, он с удвоенной силой занялся благотворительностью. В течение 6 месяцев к нему в епископскую резиденцию ежедневно приходило множество нищих и нуждающихся, к-рым И. С. раздавал средства на пропитание. Когда болезнь И. С. усилилась, он призвал к себе еп. Иоанна и еп. Епартия, чтобы те приняли у него исповедь, к-рую И. С. решил принести публично в храме. И. С. сел в центре храма перед алтарной преградой, епископы приняли у него исповедь, после чего причастили его. Вслед за тем И. С. испросил прощения у окружающих, призвал всех забыть взаимные обиды и повелел раздать нищим имущество, к-рое останется после него. Затем его отвели в келью, где И. С. через 4 дня мирно скончался (*Obitus B. Isidori a Redempto clerico recensitus* // *PL.* 82. Col. 69–70; ср.: *Braulio Caesaraugustanus. Praenot.* // *PL.* 82. Col. 67–68; *Hildef. Tolet. De vir. illustr.* 9 // *PL.* 96. Col. 203).

**Почитание.** Место погребения И. С. точно не известно. Согласно древнему преданию, тело И. С. было положено в фамильной гробнице рядом с могилами его брата еп. Леандра и сестры Флорентины (*Fontaine*. 2000. P. 142). Авторство содержащей эти сведения эпитафии позднее приписывалось еп. Ильдефонсу (см.: *PL.* 82. Col. 50). Согласно др. преданию, И. С. был погребен в основанной им церкви в Сантипонсе (к северо-западу от г. Гиспалис; см.: *González*. 1966. P. 977). В дек. 1063 г. по приказу кор. Фердинанда I мощи И. С. были перенесены в г. Леон, столицу северного испанского королевства, и захоронены в ц. св. Иоанна Предтечи, к-рая впосл. была переименована в ц. св. Исидора. Здесь



интеллектуальную культуру средних веков; на его составление И. С. потратил ок. 20 лет. Начав

Реликварий  
еп. Исидора Севильского.  
Ок. 1063 г. (ц. Сан-Исидоро,  
Леон, Испания)

работу ок. 615 г., И. С. к 620 г. написал 1-ю редакцию «Этимологий» и послал ее кор. Сисебуту, к-рому посвятил трактат (см.: *Isid. Hisp.* Ep. 6; ср.: *Cazier.* 1994. P. 51–54; *Díaz y Díaz.* 1996. P. 91). Затем по настойчивым просьбам еп. Браулио (*Braulio Caesaraugustanus.* Ep. 3 // PL. 80. Col. 650; *Idem.* Ep. 5. 10 // PL. 80. Col. 653) И. С. продолжил работу над исправлением и дополнением «Этимологий» и в 632/3 г. послал еп. Браулио новую редакцию трактата, поручив ему окончательно отредактировать и опубликовать ее (*Isid. Hisp.* Ep. 13. 2; *Braulio Caesaraugustanus.* Praenot. // PL. 82. Col. 67).

Трактат И. С. представляет собой собрание сведений по всем отраслям знания, известным в поздней античности. При этом за основу И. С. взял латинский лингвистический материал, обычно представленный у него списком основных терминов, принятых в той или иной науке, к-рым дается определение на основе этимологии и соотношения с соответствующим греч. термином; тем самым устанавливается связь между словом и обозначаемым им предметом или явлением. По мнению И. С., опиравшегося отчасти на философское, отчасти на библейское представление о том, что наименование вещей соответствует их сущности, изучение этимологии слова не только приводит к пониманию смысла соответствующего понятия, но и позволяет постичь внутреннюю суть предмета (*Isid. Hisp.* Etymol. I 39. 1–2). Вместе с тем в сочинении И. С. встречается немало неверных и абсурдных этимологий, которые он заимствовал из имевшихся у него источников, не задумываясь об их правильности (*Bareille.* 1924. Col. 103).

И. С. разделил сочинение по рубрикам, а его издатель еп. Браулио разбил все содержание на 20 книг и, вероятно, составил к ним подробный указатель (*Braulio Caesaraugustanus.* Praenot. // PL. 82. Col. 67). Книги 1–3

посвящены семи «свободным искусствам», т. е. тривиуму и квадривиуму. В 1-й кн. говорится о грамматике как основе всех остальных наук. В ней идет речь о буквах, слогах, словах, частях речи, предложениях, этимологии, видах повествования, прозе, поэзии, орфографии, орфографических и стилистических ошибках и т. п. Во 2-й кн. И. С. рассматривает риторику (ее происхождение, виды публичной речи, правила построения речи, риторические фигуры и тропы и т. п.) и диалектику, т. е. логику, рассуждая о философии, о происхождении ее логической части, о «Категориях» Аристотеля и «Введении» к ним Порфирия, об аристотелевском трактате «Об истолковании», о силлогизмах и их видах, об определениях, о различных видах аргументации и т. п. В 3-й кн. И. С. дает анализ наук квадривиума. В 1-й части (главы 1–9) говорится об арифметике: о значении чисел в Свящ. Писании, о четных и нечетных числах, о соотношении чисел, о дробях, об арифметической бесконечности и т. п. Во 2-й части (главы 10–14) рассматривается геометрия: ее части, аксиомы, геометрические числа и т. п. В 3-й части (главы 15–23) говорится о музыке: ее происхождении и назначении, частях, музыкальных интервалах и т. п. В 4-й части (главы 24–71) излагаются основы астрономии: И. С. подробно рассуждает здесь о частях мироздания, о небе, о движении солнца, луны, звезд и планет, о названиях звезд и созвездий и т. п.

В 4-й кн. речь идет о медицине: о ее разновидностях, о болезнях, о лекарствах, о медицинской литературе и инструментах, о мазах и т. п. 5-я кн. посвящена законам и летоисчислению. В 1-й части (главы 1–27) говорится о происхождении законов и о законодателях, о божественных и человеческих законах, о различии между правом, законом и нравами, о различных видах права, о привилегиях, о силе и назначении законов, о судебных тяжбах, свидетелях, обвинителях, защитниках, о преступлениях и наказаниях и т. п. Во 2-й части (главы 28–39) говорится о летоисчислении: о времени и его частях, о правилах летоисчисления, о веках и шести эпохах мировой истории и мировых событиях от сотворения мира и до 627 г. по Р. Х. (т. п. *Chronica minora*, «Малая хроника»). 6-я кн. посвящена языческой и христ.

они находятся и в наст. время, помещенные в серебряную раку (см.: *Acta translationis Isidori // ActaSS.* Arg. T. 1. P. 353–364).

Начиная с IX в. И. С. почитался как святой и чудотворец; его память включалась в зап. церковные календари и мартирологи. Хотя еще в 653 г. на VIII Толедском Соборе И. С. был назван «выдающимся учителем и последним украшением кафедральной Церкви... ученейшим мужем конца веков» (*Mansi.* T. 10. Col. 1215), лишь папа *Иннокентий XIII* 25 апр. 1722 г. официально провозгласил И. С. учителем католической Церкви.

**Сочинения.** О лит. трудах И. С. известно из сообщений его современников. Еп. Браулио восторженно отзывался о талантах И. С. и называл его «мужем несравненной мудрости» (*Braulio Caesaraugustanus.* Ep. 44 // PL. 80. Col. 696), утверждая, что И. С. «был образован во всех родах высказываний и умел приспособляться к пониманию как образованного, так и необразованного [слушателя] качеством своей речи» (*Idem.* Praenot. // PL. 82. Col. 65–66). Еп. Браулио приводит список 17 сочинений И. С., отмечая, что существовало и много др. его творений (*Ibid.* Col. 67). Еп. Ильдефонс называл И. С. «мужем, обладавшим многими добродетелями и талантами, к-рый снискал столь изобильное и сладкое красноречие, что свойственное ему удивительное богатство выражения приводило слушателей в оцепенение» (*Hildef. Tolet. De vir. illustr.* 9 // PL. 96. Col. 203). Еп. Ильдефонс упоминает 8 известных ему сочинений И. С., которые встречаются и в списке еп. Браулио (*Ibidem*).

**Энциклопедические.** 1. «Этимологии, или Начала» (*Etymologiae sive Origines* // PL. 82. Col. 73–729; ср.: CPL, N 1186), главный труд И. С., оказавший серьезное влияние на

лит-ре и книжной учености; здесь речь идет о книгах ВЗ и НЗ, о происхождении книг и книжных собраний, о переводах Библии, о разновидностях литературных жанров и произведений, о видах книг, о библиотеках, писцах и их деятельности, о различиях и согласии евангелистов, о церковных Соборах и их канонах, о пасхалии и способах ее вычисления, о христ. богослужении и его разновидностях, о церковном пении и чтении, о церковных обрядах и таинствах (Крещении, Миропомазании и Евхаристии), о молитве и Символе веры, о посте, о покаянии и отпущении грехов.

В 7-й кн. при помощи интерпретации Божественных имен кратко излагаются основоположения христ. богословия: учение о Боге Троице, об ангелах, о человеке, о библейских патриархах, о пророках, об апостолах, о мучениках, о различных группах верующих. 8-я кн. посвящена различию между католической Церковью и ересями, расколами, философскими школами, языческими культами; здесь дается краткая характеристика *иудаизма*; рассматриваются различные христ. ереси и расколы (всего 68), языческие философские школы и религиозные направления. В 9-й кн. говорится о происхождении различных языков, народов и царств, о титулах и должностях их правителей, чиновников и военных, о различных социальных классах и общественных службах языческого общества, о степенях семейного родства.

10-я кн. имеет особую структуру и представляет собой длинный алфавитный список лат. слов с этимологией. 11-я кн. посвящена человеку и его природе: душе, телу и их частям. В 12-й кн. предлагается краткая характеристика различных видов зверей, рыб, птиц и насекомых через этимологию их названий. В 13-й кн. речь идет о мире и его частях: четырех элементах, небе, воздухе и атмосферных явлениях, о реках, озерах, морях, океанах и т. д. 14-я кн. посвящена географии; здесь приводится описание известных к тому времени земель в Азии, Европе и Африке; дополнением к этой книге является сохранившаяся в нек-рых рукописях карта мира (*Mapa mundi // Itineraria et alia geographica*. Turnholt, 1965. Т. 1. Р. 457–463. (CCSL; 175)). В 15-й кн. говорится о городах, зданиях и их частях, о крепо-

стях и кладбищах; о селах и деревнях, о домах, полях, землевладениях, межах и границах, о мерах длины и дорогах. В 16-й кн. собраны сведения о различных видах почвы, о камнях, минералах и металлах, а также о мерах веса, жидкостей и сыпучих тел и об обозначающих их знаках. 17-я кн. посвящена вопросам земледелия; здесь говорится о его происхождении, о способах возделывания полей, о различных культурных растениях: зерновых культурах, овощах, винограде, плодовых деревьях, травах, зелени и их названиях. В 18-й кн. речь идет о военном искусстве, в т. ч. о различных видах оружия и доспехов; И. С. рассуждает также о городских зрелищах: публичных выступлениях на форуме, спортивных играх и состязаниях, цирковых играх, конских ристалищах, театральных представлениях, об устройстве театра, о настольных играх и т. п. 19-я кн. посвящена кораблям и их устройству, а также архитектуре, скульптуре, живописи, ткачеству, прядению и различным видам одежды, обуви и украшений. В 20-й кн. речь идет о пище и питье, столовых приборах, мебели, колесных средствах передвижения, сельскохозяйственных и садоводческих инструментах, конской сбруе.

Несмотря на множество сведений, к-рые И. С. удалось собрать, его труд так и остался незаконченным (*Isid. Hisp. Ep. 13. 2; Braulio Caesaraugustanus. Praenot. // PL. 82. Col. 67*). При составлении «Этимологий» И. С. опирался на обширный материал, заимствованный им из текстов как языческих (Тацита, Плиния, Цицерона, Овидия и др.), так и христ. авторов (*Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской, *Иеронима Стридонского*, *Викторина Мариа*, блж. *Августина*, еп. Гиппонского и др.; об источниках см.: *Philipp. 1911; Gautier Dalché. 1985; Gasti. 1998; Idem. 2008*). Энциклопедический труд И. С. получил широкое распространение в средневек. Европе и использовался не только как собрание всевозможных сведений, но и как средство для изучения древних текстов.

2. «О различиях» (*Differentiae // PL. 83. Col. 9–98*; крит. изд.: *De differentiis. 1992* (1-я кн.); *Liber differentiarum II. 2006* (2-я кн.); ср.: CPL, N 1187, 1202), предположительно, наиболее раннее сочинение И. С. 1-я кн. озаглавлена «О различиях слов» (*De differentiis verborum*); она пред-

ставляет собой алфавитный список лат. синонимов и омонимов, содержащий более 600 пар слов, для разъяснения значения к-рых И. С. часто обращается к методу этимологии. Во 2-й кн., называющейся «О различиях вещей» (*De differentiis rerum*), рассматриваются нек-рые богословские термины и понятия, сходные по словесной форме, но различающиеся по значению. Понятия расположены по тематическому принципу в последовательности, характерной для изложения христ. вероучения: Бог Троица и Божественные имена (главы 1–7), домостроительство Воплощения и спасения (главы 8–10), творение мира (гл. 11), рай (гл. 12), космология (главы 13–15), грехопадение (гл. 15), человек и его природа, части человеческой души и тела, возрасты человека (главы 16–30), борьба плоти и духа, божественная благодать и человеческая свобода воли, закон и Евангелие (главы 31–33), жизнь деятельная и созерцательная (гл. 34), христ. добродетели: вера, надежда, любовь, мудрость (главы 35–38), различные философские науки и четыре естественные добродетели (гл. 39) и основные пороки (гл. 40). Лексико-этимологические построения в этой части минимальны, но встречается немало заимствований из соч. «Моралии на Иова» свт. Григория Великого, еп. Римского. Весь трактат имеет по преимуществу дидактический характер и предназначен для образования священнослужителей. На основании данных рукописной традиции предполагается, что 2 книги этого трактата были написаны И. С. в разное время; в посл. они подверглись редактированию и переработке, вслед. чего мн. главы существуют в 2 разных редакциях (*Díaz y Díaz. 1996. P. 84*).

3. «О природе вещей» (*De natura rerum // PL. 83. Col. 963–1018*; совр. изд.: *De natura rerum liber. 1857; Isidore de Séville. Traité de la Nature / Ed. J. Fontaine. Bordeaux, 1960*; ср.: CPL, N 1188), небольшой трактат, известный в средние века также под названием «Книга колес» (*Liber rotarum*) из-за содержащихся в нем 6 круговых диаграмм. Сочинение было написано И. С. ок. 613 г. (*Díaz y Díaz. 1996. P. 84*) или в 621 г. (*Gryson. 2007. P. 598*) по просьбе кор. Сицебута (*Isid. Hisp. De nat. rer. Praef.*). В трактате в сжатом виде излагаются античные и христ. представления о физическом мире и его устройстве:



Еп. Исидор Севильский.  
Миниатюра из Бестиария. Нач. XIII в.  
(Bodl. Ms. Ashmole 1511. Fol. 095v)

о времени и его частях (дне и ночи, неделе, месяце, годе, временах года), о солнцестоянии, равноденствии, мире и его частях, элементах, небе, 7 планетах и их вращении, водной стихии, солнце, луне, их вращении и затмениях, о звездах, их названиях и движениях, атмосферных явлениях, эпидемиях, океане, морях и реках, положении земли, ее частях, вулканах и землетрясениях и др. Отдельные части трактата в посл. были включены И. С. в состав «Этимологий».

Хотя трактат написан в античных натурфилософских традициях (в частности, с опорой на одноименный трактат Лукреция), в нем не только описывается устройство мира, но также развенчиваются распространенные суеверия, страхи и апокалиптические предчувствия, вызванные грозными явлениями природы, напр. такими, как полные затмения луны, наблюдавшиеся в Испании в 611 г. При этом И. С. соединяет данные античной науки (извлеченные, помимо поэмы Лукреция, из различных сборников и антологий) с христ. представлениями о мире и промыслительном значении природных явлений, к-рые он черпал из трудов свт. Амвросия, еп. Медиоланского, блж. Августина и свт. Григория Великого (подробнее об источниках см.: Schenk. 1909; Gasparotto. 1965–1966; Idem. 1966–1967; Idem. 1983).

Сходный по тематике трактат «О порядке творений» (De ordine

creaturarum // PL. 83. Col. 913–954; крит. изд.: Liber de ordine creaturarum: Un anónimo irlandés del siglo VII / Estudio y edición crítica por M. C. Díaz y Díaz. Santiago de Compostela, 1972; ср.: CPL, N 1189), авторство к-рого приписывалось И. С., не упоминается в списке еп. Браулио и др. древних свидетельствах. Этот трактат не принадлежит И. С.; написан в VII в. неизвестным ирл. автором (Díaz y Díaz. 1953. P. 147–166; Idem. 1996. P. 93).

**Экзегетические.** 1. «Предисловия к книгам Ветхого и Нового Завета» (Prooemia in libros Veteris ac Novi Testamenti // PL. 83. Col. 155–180; ср.: CPL, N 1192), вероятно, являлись предварительными набросками к более обширному библейскому проекту И. С., к-рый ему не удалось реализовать (Díaz y Díaz. 1996. P. 84). Сочинение было завершено до 610 г. (Gryson. 2007. P. 599), оно состоит из небольшого предисловия, в к-ром И. С. приводит состав библейского канона, включающего 72 книги ВЗ и НЗ, и кратких предисловий к книгам Свящ. Писания, в которых И. С., основываясь на трудах блж. Иеронима и блж. Августина, дает краткое содержание каждой библейской книги. По мнению некоторых ученых, помимо общего введения к книгам Свящ. Писания И. С. написал еще неск. кратких предисловий к отдельным библейским книгам: к Псалтири (Praefatio in Psalterium; см.: CPL, N 1197; Fisher B. Der Stuttgarter Bilderpsalter. Stuttg., 1962. Bd. 2. S. 257), к Книге Песни Песней Соломона (Prologus in librum Canticozum; см.: CPL, N 1208; Anspach. 1930. P. 86–87) и к пророческим книгам (Prologus in librum sedecim prophetarum; см.: CPL, N 1196; Anspach. 1930. P. 90–91; о неподлинности см.: Gryson. 2007).

2. «О жизни и смерти Отцов» (De ortu et obitu Patrum // PL. 83. Col. 129–156; крит. изд.: Isidoro de Sevilla. De ortu et obitu Patrum = Vida y muerte de los santos / Ed. C. Chaparro Gómez. P., 1985; ср.: CPL, N 1191), трактат содержит ряд кратких биографических заметок о 64 праведниках ВЗ (от Адама до Маккавеев) и о 22 святых НЗ (от прав. Захарии до ап. Тима). Каждая заметка включает описание происхождения святого, его деяний, заслуг, смерти и места погребения. При этом приводимые И. С. сведения не всегда достоверны; так, в главе, посвященной ап.

Иакову Зеведееву, ему приписывается авторство Иакова Послания, а также говорится о его проповеди в Испании и др. зап. странах и указывается, что он был убит Иродом Тетрархом и похоронен в Мармарике (Сев. Африка). Источниками для этого сочинения послужили труды блж. Иеронима, а также анонимные сочинения 2-й пол. VI в.: «Жизнь пророков», «Заметки об апостолах и евангелистах» и «Бревиарий апостолов» (Díaz y Díaz. 1996. P. 85).

Приписывавшееся И. С. сочинение со сходным названием «Книга о жизни и смерти патриархов» (Liber de ortu et obitu patriarchum) на самом деле является произведением неизвестного автора сер. VIII в. из юго-вост. Германии (см.: McNally. 1965. P. 167–183).

3. «Аллегории Священного Писания» (Allegoriae quaedam S. Scripturae // PL. 83. Col. 97–130; др. название: «Об именах Закона и Евангелия» (De nominibus legis et Evangelii); ср.: CPL, N 1190), адресовано «почтеннейшему брату Орозью»; ученые предполагают, что вместо Орозия следует читать Гонорий или Оронтий; последний ок. 638 г. был епископом г. Эмерита (ныне Мерида) в Испании (Bareille. 1924. Col. 103). В трактате приводятся аллегорические (гл. обр. типологические) толкования для различных лиц, упоминаемых в Свящ. Писании; всего 129 наименований для ВЗ и 121 для НЗ.

4. «Книга чисел, встречающихся в Священном Писании» (Liber numerorum, qui in sanctis Scripturis occurrunt // PL. 83. Col. 179–200; совр. изд.: Isidore de Séville. Le livre des nombres = Liber numerorum / Ed. J.-Y. Guillaumin. P., 2005; ср.: CPL, N 1193), краткий трактат, вероятно, оставшийся незаконченным; содержит обзор чисел, наиболее часто упоминаемых в Библии (от 1 до 16, от 18 до 20, затем 24, 30, 40, 46, 50 и 60), и истолкование их смысла с помощью философско-математических выкладок.

5. «Вопросы по Ветхому Завету» (Quaestiones in Vetus Testamentum // PL. 83. Col. 207–424; др. название: «Изложение таинственных смыслов» (Mysticorum expositiones sacramentorum); ср.: CPL, N 1195), большой экзегетический трактат, к-рый И. С. писал незадолго до начала работы над «Этимологиями» и оставил незаконченным (Díaz y Díaz. 1996. P. 89). В сочинении И. С. приводит алле-

горическо-типологические толкования событий из исторических книг ВЗ: Пятикнижия, Книги Иисуса Навина, Книги Судей Израилевых, Книг Царств, Книг Ездры и Книг Маккавейских, находя в них указания на будущие события, относящиеся к НЗ и к жизни христ. Церкви. И. С. опирался на книги предшествующих церковных писателей, прежде всего, *Оригена* и свт. Григория Великого, по мере необходимости сокращая и видоизменяя их толкования (*Isid. Hisp. Quaest.* // PL. 83. Col. 207, 287; см.: *Ramos-Lissón*. 1982). В 2009 г. вышло критическое издание 1-й части этого сочинения И. С. — «Вопросы по книге Бытия» (*Isidorus episcopus Hispalensis. Expositio in Vetus Testamentum: Genesis* / Ed. M. M. Gorman, M. Dulaey. Freiburg i. Br., 2009).

В предисловии к «Вопросам» И. С. сообщает о том, что ранее он составил некое толкование на Пятикнижие, имевшее букв. характер, к-рое впоследствии было утрачено (*Isid. Hisp. Quaest.* // PL. 83. Col. 208; *Cazier*. 1994. P. 90). Приписывавшееся И. С. небольшое сочинение «Вопросы из Ветхого и Нового Завета» (*Quaestiones de Veteri et Novo Testamento*; ср.: CPL, N 1194; PL. 83. Col. 201–208) в действительности было создано лишь в сер. VIII в. (см.: *McNally*. 1963).

#### Догматико-полемические.

1. «О кафолической вере против иудеев» (*De fide catholica contra Iudaeos* // PL. 83. Col. 449–538; ср.: CPL, N 1198), трактат был написан И. С. ок. 612 г. (*Gryson*. 2007. P. 597) по просьбе его сестры Флорентины. Сочинение имело двойную цель: опровержение иудейского неверия и наизидание Флорентине в стремлении к изучению Свящ. Писания (*Isid. Hisp. Epistola dedicatoria* // PL. 83. Col. 449; *De fide cath.* // *Ibid.* Col. 499). Аргументация строится почти исключительно на свидетельствах ВЗ, при помощи к-рых И. С. обосновывает истины христ. веры. В 1-й кн. И. С. говорит о предвечном рождении Сына от Бога Отца, о Его Божестве, о Св. Троице, о воплощении Сына Божия, Его рождении от св. Девы Марии, о Его земной жизни вплоть до Его вознесения, о сошествии Св. Духа на апостолов и о Втором пришествии Христа. Во 2-й кн. речь идет об исторических следствиях Боговоплощения: о призвании язычников к вере, о неверии иудеев и их рассеянии как посланном от Бога наказании, о разрушении Иеру-

салима, об установлении НЗ и о прекращении законов ВЗ, о различных смыслах Свящ. Писания, о единстве ВЗ и НЗ, о таинствах: Крещении, Миропомазании и Евхаристии. Существует предположение, что трактат был написан И. С. как догматическое оправдание законов кор. Сисебута, ущемлявших права иудеев в Испании, и имел целью смягчить общественную реакцию на действия властей (*Díaz y Díaz*. 1996. P. 88).

Два сходных по тематике трактата, приписывавшиеся И. С., в действительности ему не принадлежат: «Вопросы против иудеев и против неверных» (*Quaestiones adversus Iudaeos ac ceteros infideles* / Ed. A. E. Anspach, A. C. Vega. Escorial, 1940) и «Свидетельства пророка Исаии о Господе Христе или о Рождестве Христовом» (*Isaiae testimonia de Christo Domino, sive De nativitate Christi* // *Castan L. Un opúsculo apologetico de San Isidoro inedito* // *Revista española de teología*. Madrid, 1960. Vol. 20. P. 319–360); последнее сочинение является позднейшей компиляцией, созданной на основе подлинного трактата И. С. против иудеев (*Hillgarth*. 1983. P. 845).

2. «Сентенции» (*Sententiae* // PL. 83. Col. 537–738; крит. изд.: *Sententiae*. 1998; др. название: «О высшем благе» (*De summo bono*); ср.: CPL, N 1199), обширный трактат, являющийся прообразом последующих лат. «сумм богословия», содержит систематическое изложение основных пунктов христианского догматического, нравственного и социального учения в виде кратких изречений (*sententiae*), содержание к-рых заимствовано гл. обр. из сочинений блж. Августина и свт. Григория Великого. «Сентенции» состоят из 3 книг. В 1-й кн., посвященной христ. вероучению (к-рое И. С. излагает, опираясь на *Апостольский Символ веры*; см.: *Cazier*. 1994. P. 78), речь идет о познании Бога, о Его свойствах, о творении мира, о происхождении зла, об ангелах, о человеке, о его душе и теле, о Христе, о Св. Духе, о Церкви и ересях, о Свящ. Писании и его толковании, о молитве, о таинствах Крещения и Евхаристии, о мученичестве, о чудесах святых, а также о вопросах эсхатологии: об антихристе, о воскресении мертвых, Страшном Суде, наказаниях грешников и блаженстве святых. 2-я кн. посвящена христ. нравственности: в ней говорится о мудрости и 3 теологических

добродетелях (вере, надежде, любви), о благодати и предопределении, о грехах, покаянии и отпущении грехов, о помыслах, совести, мышлении, телесных чувствах, слове, лжи, клятвах, о пороках и добродетелях. В 3-й кн. рассматриваются нравственно-аскетические и общественно-политические вопросы: о наказаниях Божиих, имеющих исправительный характер, о терпении, искушениях и средствах борьбы с ними, о молитве, о чтении Свящ. Писания, о тщетности науки без благодати, о делании и созерцании, о монашеской жизни и ее требованиях, о служителях Церкви и их обязанностях, о светских правителях, судьях и справедливом судопроизводстве, наконец, о краткости жизни и о смерти.

Хотя И. С. не всегда придерживается систематической схемы изложения и нередко сбивается на обсуждение частных вопросов, он с подлинным мастерством собирает вместе разрозненные положения и высказывания своих предшественников, тем самым осуществляя синтез зап. патристической традиции. Вероятно, первоначально написанный для нужд священнослужителей, трактат постепенно трансформировался в труд универсального характера, получив широкое распространение на Западе в средние века (*Díaz y Díaz*. 1996. P. 88). Хотя имеется немало параллелей между положениями этого трактата и 7-й кн. «Этимологий» (ок. 615–620), время его написания точно не известно; скорее всего в своей окончательной форме он был создан в последние годы жизни И. С. В посл. на основе трактата неизвестным автором было составлено небольшое сочинение «О Троице» (*De Trinitate* // PLS. T. 4. Col. 1807–1815; ср.: CPL, N 1200), не принадлежащее И. С. (*Hillgarth*. 1983. P. 841).

3. «О ересях» (*De haeresibus* // PLS. T. 4. Col. 1815–1820; крит. изд.: *Isidoro de Sevilla. De haeresibus liber* / Ed. A. C. Vega. Escorial, 1936; ср.: CPL, N 1201), небольшой трактат, сохранившийся в единственной рукописи, носящей следы анонимной редакторской правки. В сочинении представлен краткий каталог всех известных к тому времени христ. ересей и расколов, составленный на основе аналогичных трудов предшествующих лат. авторов, гл. обр. сочинений блж. Августина и соч. «Указатель ересей» (*Indiculum de haeresibus*),

к-рое приписывалось блж. Иерониму. По структуре, определению и этимологиям содержание трактата сильно отличается от обзора ересей, приведенного И. С. в 8-й кн. «Этимологий», что, впрочем, не является неопровержимым доводом в пользу гипотезы его подложности (см.: *Díaz y Díaz*. 1996. P. 87; *Gryson*. 2007).

**Церковно-канонические.** 1. «О церковных служениях» (*De ecclesiasticis officiis* // PL. 83. Col. 737–826; др. название: «О происхождении служений» (*De origine officiorum*); крит. изд.: *De ecclesiasticis officiis*. 1989; ср.: CPL, N 1207), обширный трактат, был написан между 598 и 615 гг. по просьбе брата И. С. еп. Фульгенция; состоит из 2 книг. В 1-й кн., озаглавленной «О происхождении богослужений» (*De origine officiorum*), собраны ценные сведения о зарождении христ. богослужения и его основных формах: о песнях, псалмах, гимнах, антифонах, молитвах, хвалениях, чтении, благословениях, о библейском каноне, о чине мессы, о молитвах 3-го, 6-го и 9-го часа, о вечерне и утрени, о всенощном бдении, о воскресных и праздничных богослужениях, о постах, о различии в богослужебных обычаях разных Церквей и народов. Во 2-й кн., озаглавленной «О происхождении служителей» (*De origine ministrorum*), речь идет о церковных должностях, служениях и таинствах: о священнослужителях и их степенях (епископы, хорепископы, пресвитеры, диаконы), о др. церковных должностях (иподиаконы, чтецы, псаломщики, экзорцисты, аколуты, привратники и др.), о монахах, о кающихся, о девственницах, о вдовах, о браке, об оглашенных и о готовящихся к крещению, о Символе веры (с подробным его толкованием), о Крещении, о Миропомазании, о рукоположении. И. С. не ограничивается объяснением богослужебных обычаев и церковного устройства совр. ему Испанской Церкви, но, используя метод этимологии, объясняет смысл и значение богослужения через объяснение его библейского или церковно-исторического происхождения. Мн. материалы трактата в посл. были включены И. С. в 6-ю и 7-ю книги «Этимологий».

2. Традиционно считается, что И. С. была создана ранняя редакция канонического сборника Испанской Церкви «Испанское собрание» (*Collec-*

*tio Hispana* — *Martínez Díez G., Rodríguez F.* La Colección canónica Hispana. Madrid; Barcelona, 1966–1984. Vol. 1–4; ср.: CPL, N 1790), к-рая также называется «Собрание Исидора» (*Collectio Isidoriana*), однако вопрос о том, действительно ли И. С. участвовал в составлении этого сборника, остается предметом научных дискуссий (см.: *Séjourné*. 1929. P. 281–286; *Ruiz Goyo*. 1936. P. 119–136; *Munier*. 1966. P. 230–241).

**Исторические.** 1. «Хроника» (*Chronicon* // PL. 83. Col. 1017–1058; крит. изд.: *Chronica maiora*. 1894; *Chronica*. 2003; ср.: CPL, N 1205), написана на основе аналогичных трудов *Юлия Африкана*, Евсевия, еп. Кесарийского, блж. Иеронима и *Виктора Туннунского* (подробнее об источниках см.: *Hertzberg*. 1874. S. 289–360) и охватывает всю историю мира, от его сотворения до правления кор. Сисебута в Испании. В сочинении И. С. содержится множество сведений о событиях политической, религ. и интеллектуальной жизни периода поздней античности и раннего средневековья, при этом особое внимание И. С. уделяет истории Испании. Опираясь на историософские идеи блж. Августина, И. С. развивает учение о 6 мировых эпохах и спорит с теми, кто ожидали близкого конца света, указывая в заключение, что время его наступления известно одному лишь Богу (*Isid. Hisp. Chron.* 122 // PL. 83. Col. 1056–1058).

«Хроника» получила широкое распространение не только в Испании, но и в других странах Европы. Уже в 626 г. ее использовал анонимный продолжатель хроники Проспера, живший в Сев. Италии; в посл. составлялись и др. продолжения этой хроники. В рукописной традиции исторический труд И. С. сохранился в 2 редакциях: полной и сокращенной. Считается, что первоначально была написана краткая редакция, законченная в 615/6 г.; ок. 626 г. И. С. подготовил 2-ю редакцию, в которой он исправил и дополнил мн. места и продлил хронику до времени правления кор. Свинтилы, сделав соответствующие исправления в предисловии. Еще одну редакцию «Хроники», представляющую собой упрощенный вариант краткой редакции (т. н. *Epitome chronicorum*, или *Chronica minora*), И. С. включил в 5-ю кн. «Этимологий» (см.: *Etymol.* V 39).

2. «История готов, вандалов и свевов» (*Historia de regibus Gothorum,*

*Wandalorum et Sueborum* // PL. 83. Col. 1057–1082; др. название: «О происхождении готов, вандалов и свевов» (*De origine Gotarum, Wandalorum, Sueborum*); ср.: CPL, N 1204), сочинение состоит из Пролога и 3 частей; сохранилось в 2 редакциях. 1-я, краткая редакция была закончена И. С. в 619 г. в правление кор. Сисебута; 2-я, пространная редакция была написана ок. 624–625 гг. по просьбе кор. Свинтилы (*Cazier*. 1994. P. 51). В прологе И. С. в традициях рим. лит-ры произносит похвалу Испании (*De laude Spaniae*), к-рую он называет «царицей всех провинций, излучающей свет не только Западу, но и Востоку», «честью и красотой мира, славнейшим краем земли, в котором изобильно процветает в великой радости славное готское племя» (*Isid. Hisp. Hist. Prol.* 1 // PL. 83. Col. 1057). Однако отсутствие в прологе упоминания Испанской Церкви дало нек-рым ученым основания сомневаться в принадлежности И. С. этого пролога (*Díaz y Díaz*. 1996. P. 90–91). В 1-й части сочинения (главы 1–70) речь идет о происхождении готов, их переселении на территорию Римской империи, о создании гот. королевств, захвативших Рим и поделивших меж собой зап. часть империи. Особое внимание И. С. уделяет истории правления визигот. королей в Испании, к-рые изгнали византийцев, подчинили себе аланов и свевов и объединили под своей властью всю страну. Во 2-й части (главы 71–84) И. С. рассказывает о нашествии вандалов и создании их королевств в Испании и Сев. Африке, а также об их падении в 522 г. В 3-й части (главы 85–92) говорится об образовании королевства свевов на севере Испании, их военных походах и окончательном присоединении к королевству готов в 585 г. В «Истории» И. С. с готских позиций описывает судьбу мн. народов, определивших будущее средневеков. Европы, особое внимание уделяя характеристике исторических персонажей.

Приписываемое И. С. краткое послание, или посвящение «Истории» кор. Сисенанду (*Dedicatio Historiarum Isidori ad Sisenandum* // MGH. AA. T. 11. P. 304), считается неподлинным (*Hillgarth*. 1983. P. 835; ср.: *Gryson*. 2007. P. 598).

3. «О знаменитых мужах» (*De viris illustribus* // PL. 83. Col. 1081–1106; крит. изд.: *El «De viris illustribus» de Isidoro de Sevilla / Estudio y edición*



Епископы Браулио и Исидор Севильский.  
Миниатюра из «Книги Исидора».  
2-я пол. X в. (Б-ка мон-ря Айнзидельн.  
Швейцария. Cod. 167. Fol. 3)

crítica: С. Codoñer. Salamanca, 1964; ср.: CPL, N 1206), написано в 615–618 гг. (Gryson. 2007. P. 598). Сочинение изначально включало 33 кратких обзора биографии и лит. деятельности церковных писателей, по преимуществу западных, из к-рых 12 были испанцами, из них 6 — современниками И. С. Впосл. список И. С. был дополнен неизвестным испан. автором IX–X вв. и доведен до 46 персоналий; в таком виде он представлен во мн. поздних рукописях и печатных изданиях (Díaz y Díaz. 1996. P. 91). Трактат И. С. является прямым продолжением аналогичных трудов блж. Иеронима и Геннадия Марсельского, посвященных рассказу о церковных писателях (Bertini. 1989. P. 105–122); вместе с тем И. С. рассказывает о мн. писателях, сведения о к-рых отсутствуют в трактатах блж. Иеронима и Геннадия; он упоминает *Филастрия*, еп. Бриксийского, *Евсевия*, еп. Дорилейского, *Ферранда Фульгенция* Карфагенского, *Седулия*, *Посидия* Каламского, *Фульгенция*, еп. Руссийского, имп. св. *Юстиниана I*, *Факунда*, еп. Гермианского, *Драконтия*, Виктора Туннунского, Григория Великого, еп. Римского. Особое внимание И. С. уделяет соотечественникам, даже если те не имели особых лит. дарований; такой узконациональной направленностью сочинение И. С. отличается от трудов его предшественников. После смерти И. С. его друг еп. Браулио дополнил сочинение главой о лит. трудах самого И. С. (*Braulio Caesaraugustanus*. Praenotat.).

**Аскетические.** 1. «Синонимы» (Synopoma // PL. 83. Col. 825–868; др. название: «Монологи» (Soliloqui); крит. изд.: *San Isidoro de Sevilla*. De los Sinónimos en la lamentación del alma pecadora / Ed. M. Andréu Valdés

Solís. Madrid, 1944; ср.: CPL, N 1203; рус. пер. фрагмента: Синонимы, или о стенании грешной души // ПСЛЛ, IV–VII вв. 1998. С. 433–436), сочинение создано ок. 610–615 гг. (Díaz y Díaz. 1996. P. 86; Gryson. 2007. P. 600); состоит из 2 книг. В 1-й кн., озаглавленной «Стенание грешной души» (Lamentum animae peccatricis), И. С. в форме диалога между душой и разумом с различных сторон описывает сокрушенное состояние человеческой души, подавленной скорбями и тяготами земной жизни, среди к-рых она чувствует свою греховную немощь и совершенную беспомощность. В таком состоянии человек, угнетаемый грузом скорбей и грехов, не видит смысла жизни и желает скорой смерти. Разум вступает в разговор, чтобы ободрить человека, дать ему надежду на прощение, направить его на путь истинный и устремить к духовному совершенству. Нет смысла жаловаться на жизненные скорби, так как они бесполезны: Бог попускает их для исправления, и они суть наказание за грехи. Поэтому надлежит не сетовать, а бороться с грехами и греховными склонностями, обращаться к Богу за помощью, устремляться к добродетели, боясь умереть во грехах и заслужить вечное наказание. Во 2-й кн., имеющей заглавие «Правило жизни» (Norma vivendi), разум обращается к человеку с призывом хранить себя от греха и осознать свое достоинство, сохранять чистоту, противостоять искушениям, быть постоянным в молитве, бдении, умерщвлении плотских желаний, искать буд. небесных благ. Трактат написан в подражание не только Цицерону, о к-ром упоминает сам И. С. во введении, но и знаменитым трудам блж. Августина («Монологи» и «Исповедь») и свт. Григория Великого («Моралии»). Сочинение И. С. было популярно на Западе в средние века; на его основе неизвестным современником И. С. было составлено небольшое соч. «Правило жизни» (Norma vivendi // PL. 83. Col. 1247–1252; ср.: CPL, N 1227a). Название трактата «Синонимы» объясняется тем, что в нем каждая мысль выражена многократно с помощью высказываний, различных по словесной форме, но равнозначных или сходных по смыслу; такая форма изложения впосл. обозначалась как «стиль Исидора» (Díaz y Díaz. 1996. P. 86).

2. «Монашеское правило» (Regula monachorum // PL. 83. Col. 867–894; ср.: CPL, N 1868; совр. изд.: Santos Padres espacoles / Ed. J. Campos, I. Roca. Madrid, 1971. Vol. 2: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la Espaca visigoda. Los tres libros de las Sentencias. P. 90–125), небольшое правило, или монастырский устав, было составлено И. С. во 2-й пол. 10-х гг. VII в. для мон-ря св. Гонория (Díaz y Díaz. 1996. P. 89; Gryson. 2007. P. 599). Основываясь на правилах предшествующих отцов-аскетов, И. С. в простой форме предлагает советы по устройству жизни общежительного мон-ря. Он говорит об устройстве стен и зданий мон-ря, о выборе настоятеля, монашеском звании, правилах приема в ряды братии, о послушаниях, богослужениях, собраниях, книгах, трапезе, праздничных днях, постах, монашеском одеянии, кельях и лежанках, о прегрешениях, грехах, епитимиях и временном отлучении от общения, об общности имущества, распределении обязанностей между монахами, о болящих, паломниках, о погребении-усопших.

**Стихи.** Хотя в списке еп. Браулио не упоминается о том, что И. С. писал стихи, в рукописях сохранились 27 эпиграмм (Versus / Ed. J. M. Sánchez Martín. Turnhout, 2000. (CCSL; 113A); ср.: CPL, N 1212), написанных И. С. вскоре после 604 г. и посвященных гл. обр. восхвалению знаменитых церковных деятелей, писателей и поэтов (упоминаются Ориген, свт. *Иларий*, еп. Пиктавийский, свт. Амвросий, еп. Медиоланский, блж. Августин, блж. Иероним, свт. *Иоанн Златоуст*, смчч. *Киприан*, еп. Карфагенский, *Пруденций* и др.). Эпиграммы И. С. обладают легкостью и изяществом, они большей частью написаны в форме дистихов в подражание Марциалу, Пруденцию и *Венанию Фортунату*.

**Письма.** Не считая писем, являющихся предисловиями или посвящениями для сочинений И. С., сохранилось еще 8 писем И. С. разным лицам (Epistolae // PL. 83. Col. 893–914; крит. изд.: Epistolario de San Braulio / Introd., ed. crít. y trad. L. R. Terrero. Sevilla, 1975. P. 62–66, 74, 76): 5 писем еп. Браулио, написанных с 610 по 633 г. по разным поводам, связанным с церковной и лит. деятельностью И. С.; письмо Массону, еп. г. Эмерита, написанное в 605/6 г. по вопросу о восстановлении в правах

клириков, принесших покаяние в совершенных ими грехах; письмо еп. Эладию и др. епископам, написанное по поводу суда над еп. Кордубским.

Неподлинными являются: письмо к Леудефреду, еп. Кордубскому, о священнослужителях и других членах церковного клира и их обязанностях (CPL, N 1223); к еп. Евгению о достоинстве епископов (CPL, N 1210); к дуку Клавдию, о его победах над еретиками (CPL, N 1224); к архидиак. Редемпту (CPL, N 1210a) о некоторых богослужебных обрядах.

**Прочие (spuria).** И. С. приписывалось еще неск. трудов, подлинное авторство к-рых пока не установлено (см.: CPL, N 1216–1229; *Gryson*. 2007. P. 600–604). В их число входят: небольшой трактат кон. VII — нач. VIII в. под названием «Дисциплинарные установления» (*Institutionum disciplinae*; опубл.: *Pascal*. 1957; некоторыми исследователями трактат признается подлинным; см.: *Riché P.* *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècles.* P., 1962. P. 303. N. 575; *Hillgarth*. 1983. P. 841–842); «Спор добродетелей и пороков» (*Conflictus virtutum et vitiorum*); «Увещание к сестре» (2-я пол. VII в.); «Объяснение Пятикнижия», написанное в Испании в кон. VII в.; «Толкование на Песнь Песней», в действительности являющееся извлечением из комментария *Алкуина*; «Толкование на Апокалипсис»; трактат «О семи степенях служений» (V–VII вв., создан в Галлии); «Исповедь святого Исидора» (PLS. T. 4. Col. 1864–1865); несколько проповедей.

**Учение.** Наиболее характерной чертой лит. творчества И. С. была его энциклопедичность, проявлявшаяся в стремлении собрать воедино и систематизировать как можно больше сведений из различных областей знания. Это в полной мере относится и к богословскому учению И. С., к-рый систематизировал данные богословской науки своего времени о Свящ. Писании и методах его толкования, о догматическом вероучении Церкви, о нормах христианской нравственности, правилах церковной дисциплины и уставах богослужения. Однако в своих трудах он приводит не столько собственные мнения, сколько мнения предшествовавших авторитетных богословов и церковных Соборов. Тем самым он стремится быть

своего рода эхом церковной традиции (по преимуществу западной), свидетельства к-рой он в точности воспроизводит и систематизирует. В этом отношении его труды представляют немалую ценность; однако это труды скорее прилежного ученика или заслуживающего доверие свидетеля, чем оригинального мыслителя или учителя (см.: *Bareille*. 1924. Col. 107). Это не исключает определенной оригинальности И. С. как составителя и компилятора, который подыскивал и выбирал из имевшегося у него обширного материала то, что считал важным и ценным (см.: *Cazier*. 1994. P. 79).

При изложении учения о Боге И. С. следовал блж. Августину. Главное отличительное свойство Бога как высшего Блага (*summum bonum*) И. С. видел в Его неизменности (*incommutabilitas*), из к-рой проистекают все остальные Божественные свойства: бессмертие, нематериальность, вечность и т. п.; И. С. особенно настаивал на простоте Бога и подчеркивал тождество сущности Бога и Его свойств. Все, что говорится о Боге, сказывается о Нем по сущности (*essentialiter*), за исключением того, что говорится по отношению (*relative*) к Лицам Св. Троицы (*Isid. Hisp. Sent. I 1. 1–6; I 8. 5; Etymol. VII 1. 10–13, 19–32*). Сын Божий есть Бог, поскольку единосущен Отцу, т. е. имеет ту же самую Божественную сущность, что и Отец (*eiusdem cum Patre substantiae* — *Ibid. 2. 11–15*). Св. Дух также есть Бог, поскольку Он исходит от Отца и Сына и имеет общую с Ними сущность (*ex Patre Filioque procedit et substantiam eorum habet*), будучи Духом Их обоих и делая Их едиными по сущности. Согласно И. С., разница между рождением Сына и исхождением Св. Духа заключается именно в том, что Сын рождается от одного Отца, а Св. Дух исходит от двух Лиц (*ex utroque procedit* — *Ibid. 3. 1–8; 4. 4; Differ. II 7–8; Sent. I 15. 2; De eccl. offic. II 24. 1*). Вероятно, по настоянию И. С. это учение о двойном исхождении Св. Духа вошло в каноны Толедских Соборов, проходивших с его участием (см.: PL. 84. Col. 343, 365). Бог есть Троица как «нечто единое из трех», т. е. «Триединство» (*Triunitas*), подобно триединству в человеке памяти, мышления и воли, к-рые, хотя и три вещи, но суть нечто одно. Так и в Боге при единстве сущности Отец, Сын и Св. Дух связаны меж-



Еп. Исидор Севильский.  
Скульптор Ф. Сальсильо. XVIII в.  
(ц. Санта-Мария де Грация,  
Картахена, Испания)

ду собой взаимными отношениями (*Isid. Hisp. Etymol. VII 4. 1–8; Differ. II 3–11*).

Особенностью тринитарного учения И. С. является его представление о Сыне, воспринявшем человеческую природу в единство с Собой, как о третьем Лице Св. Троицы. Так, у И. С. встречается упоминание о человечестве, воспринятом Христом, «Который есть третье Лицо в Троице» (*tertia in Trinitate persona* — *Sent. I 3. 1*). Это представление, нарушающее традиц. для христ. богословия порядок Лиц в Св. Троице, вероятно, появилось у И. С. под влиянием слов прор. *Аггея* (Агг 2. 5–7) и прор. *Исаии* (Ис 48. 12–16), которым он дает тринитарное толкование: «Таинство этой Троицы открыл и пророк Аггей, говоря от лица Бога: «Дух Мой пребывает среди вас». Вот Бог, Который говорит, и вот Дух Его; после Них он добавил и о третьем Лице (*de tertie persona*), т. е. о Сыне: «Я потрясу небо и землю... и придет Желаемый всеми народами». И у Исаии показывается различие Троицы по каждому Лицу, когда Тот же Сын говорит: «Я первый и Я последний. Моя рука основала землю, и Моя десница распростерла небеса... Я и сначала говорил не тайно; с того времени, как это происходит, Я был там». И добавляет: «И ныне послал Меня Господь Бог и Дух Его». Вот, два Лица: Господь и Дух Его, Которые посылают, и третье Лицо (*tertia per-*

sona) Того же Господа, Которое посылается» (*Isid. Hisp. De fide cathol.* I 4. 6–7).

Христологическое учение И. С. вполне традиционно и ничем не отличается от учения *Вселенского IV Собора* (Халкидонского) об одном Лице и двух истинных и совершенных природах Христа, соединившихся неслитно и нераздельно; по утверждению И. С., «одно Лицо Христа имело две совершенные сущности: божественную и человеческую, ведь полнота двух сущностей не привела к удвоению лиц, и единство Лица не привело к слиянию двух сущностей» (*De eccl. offic.* II 24. 2; ср.: *Sent.* I 14. 3–7; *De fide cathol.* I 5. 1–11).

Взгляды И. С. на происхождение мира и его устройство также в значительной мере зависят от концепций, развивавшихся блж. Августином. В сочинениях И. С. излагал августиновское учение о вечном идеальном бытии мира в Божественном замысле (*in aeterna ratione et consilio*), о мгновенном творении из ничего ангелов и бесформенной мировой материи, к-рая потенциально содержала в себе все вещи в совокупности и из к-рой в течение 6 дней творения постепенно появились все отдельные вещи в соответствии с их видами; он принимал иерархию творения, состоящую из пяти уровней: неживые вещи, растения, животные, люди, ангелы (см.: *Differ.* II 27–31, 36–40; *Sent.* I 6. 3; 8. 1–19; 10. 13; *De eccl. offic.* II 24. 3).

В учении о человеке И. С., с одной стороны, воспроизводил августиновское представление о том, что человек занимает низшее положение по сравнению с ангелами, не только потому, что имеет материальное тело, но и потому, что сотворен для восполнения числа ангелов, умалившегося в результате их падения (*Sent.* I 10. 13). С другой стороны, он соединял с этим библейское представление о богообразности человека и философское учение о человеке как «микрокосме»: «Человек есть неким образом другой, меньший мир» (*alter in brevi quodam modo est mundus* — *Ibid.* 8. 1). Согласно И. С., в человеке содержатся все уровни иерархии сущего и пребывает природа всех вещей; так что человек — это «великая часть тварной вселенной» (*universitatis creaturae magna quaedam portio*); при этом он настолько превосходнее всего остального по своему положению, насколько бли-

зок к божественному образу; все вещи были созданы ради человека, и только человек — «ради самого себя (*propter se ipsum*)» (см.: *Ibid.* 11. 1).

Особое внимание И. С. уделял традиц. для зап. богословов вопросам о происхождении зла, о первородном грехе и о способе его наследования, а также о неспособности человека своими силами избирать и творить добро и о необходимости для этого помощи со стороны божественной благодати (см.: *Differ.* II 44–45; *Sent.* I 9. 1–11; 10. 5–12; 11. 7–10; II 5. 1–14; 6. 1–6; *De eccl. offic.* II 24. 4–6). Его решение этих вопросов не содержит ничего существенно нового по сравнению со взглядами блж. Августина, Фульгенция и свт. Григория Великого. Некоторые недоумения у последующих теологов вызывало лишь учение И. С. о т. н. двойном *предопределении*. Согласно И. С., «существует двойное предопределение (*gemina praedestinatio*): как избранных к покою, так и отверженных к смерти. И то и другое совершается Божественным решением (*divino iudicio*), к-рое делает так, чтобы избранные вечно следовали высшим и внутренним [благам], и позволяет (*permittat*), чтобы отверженные, оставив [эти блага], вечно улаждались низшими и внешними [благами]» (*Sent.* II 6. 1). В IX в. в ходе споров о предопределении на основании этих слов *Гинкмар*, архиеп. Реймский, сблизил позицию И. С. с позицией *Готшалка* и галльских богословов V в., с к-рыми спорили блж. Августин и *Проспер Аквитанский* (*Hincmar. De praedest.* 9). Однако в отличие от Готшалка И. С. не утверждал, что отверженные предопределены Богом ко греху; он говорил лишь о том, что они предопределены к вечному наказанию за свои собственные грехи, к-рые они совершили по своей воле; в этом И. С. полностью согласен с Фульгенцием Рукийским и свт. Григорием Великим, на взгляды которых он опирался при изложении этого учения (см.: *Isid. Hisp. Differ.* II 117–118; *Sent.* II 5. 13; ср.: *Fulgent. Rusp. Ad Monim.* I 13; *Greg. Magn. Moral.* XXXIII 20).

В спорном вопросе о происхождении человеческой души И. С., соглашаясь с блж. Августином и свт. Григорием Великим в том, что этот вопрос остается до конца неразрешенным (*Isid. Hisp. Differ.* II 105; *De eccl. offic.* II 24. 3), склонялся к теории

креационизма, согласно к-рой «душа творится тогда, когда творится и тело, с которым она соединяется» (*Sent.* I 12. 4).

В учении о Церкви И. С. подчеркивал, что главная роль Церкви заключается в сохранении чистоты веры и соблюдении добрых нравов; это 2 необходимых условия, при соблюдении которых человек является членом истинной христ. Церкви, распространенной по всему миру (*Ibid.* 16. 1–18). В связи с этим И. С. считал, что добродетельные поступки в совр. ему Церкви заняли место чудес, являвшихся характерной особенностью Церкви времен апостолов. По его мнению, причина этого заключается в том, что тогда надлежало привести народы всего мира к вере посредством чудес, а в его время уже уверовавшим народам следует прославиться посредством добрых дел; так что в Церкви важнее добродетельно жить, чем творить чудеса. Более того, в конце времен знамения и чудеса станут уделом антихриста и его лжепророка, в Церкви же они совсем прекратятся, чтобы при этом проявились и терпение святых, и слабость отверженных (*Ibid.* 24. 1–4; 25. 5). Согласно И. С., роль святых, почитание к-рых издревле было установлено в Церкви, заключается не в том, чтобы совершать чудеса, а в том, чтобы служить образцом добродетелей для подражания верующих (*Ibid.* II 11. 1–7; *De eccl. offic.* II 35. 1). Отвергая религ. фанатизм и апокалиптические предчувствия, И. С. предпочитал рассуждать о наступлении спокойных времен, когда Церковь живет в мире и терпеливо ожидает Второго пришествия Христова, времени которого не знает никто, кроме Бога (*Cazier.* 1994. P. 145).

Значительное место в сочинениях И. С. занимает учение о мировой истории. Вслед за предшествовавшими христ. хронистами и блж. Августином И. С. учил о 6 эпохах (*aetas*) мировой истории: 1-я — от творения мира до Ноя; 2-я — от Ноя до Авраама; 3-я — от Авраама до Давида; 4-я — от Давида до переселения иудеев в Вавилон; 5-я — от вавилонского пленения до пришествия Христа; 6-я, в к-рой живет Церковь, началась с пришествием Христа и завершится концом света (*Isid. Hisp. Etymol.* V 28. 6–8; 29. 1–42). При этом в отличие от своего современника свт. Григория Великого И. С. не считал, что

конец света близок и связан с падением Римской империи (Chron. 122; ср.: *Cazier*. 1994. P. 99, 147). По мнению И. С., правомерным наследником Римской империи на Западе является гот. королевство, объединившее под своей властью всю Испанию, к-рая стала новым центром мира (*Isid. Hisp. Hist. Goth. Prol.* 1–4; 65–70).

Рассуждая о принципах светской и духовной властей и их соотношении, И. С. отмечал, что, отразив нападения многочисленных врагов: византийцев, франков, гуннов, свевов, вандалов, и объединив всю страну, готские короли приобрели законную власть над Испанией и населяющими ее народами, которая передается законным путем через утверждение нового короля на общем совете гот. знати и епископов. Следуя блж. Августину (*Aug. De civ. Dei*. XIX 15), И. С. обосновывал законность власти одних людей над другими последствиями грехопадения, но в отличие от блж. Августина он распространял это представление на отношение между правителями и подданными: «Из-за грехопадения первого человека на род человеческий было наложено наказание от Бога в виде рабства (*poena servitutis*); так что на тех, кому, как Он видит, не подходит свобода, Он милосердно налагает рабство. И хотя первородный грех отпускается всем верующим благодатью крещения, но справедливый Бог так распределил людям жизнь, одних сделав рабами, а других господами, чтобы у рабов произвольная склонность (*licentia*) творить зло ограничивалась властью господствующих над ними. Ведь если все будут лишены страха, кто же будет препятствовать людям творить зло? Поэтому у народов и избираются князья и короли, чтобы под угрозой наказания отвращать людей от зла и законами побуждать их к праведной жизни» (*Isid. Hisp. Sent.* III 47. 1). Т. о., политическую власть И. С. рассматривал как благое Божественное установление для всех (*Ibid.* 48. 5; 49. 3; 51. 6). Однако в своих действиях правители должны руководствоваться законами, соблюдать справедливость и быть снисходительными, чтобы приносить подданным пользу, а не вред (*Ibid.* 48. 1–51.6). В связи с этим И. С. развивал учение о христианском правителе, к-рый наделен от Бога властью «для охранения членов Христовых» (*pro tutione memb-*

*gorum Christi*), т. е. верующих христиан, к-рыми он должен управлять справедливо и милосердно, возвращая благой долг (*bonam vicissitudinem*) Дарителю Богу (*Ibid.* 49. 3). Если правитель будет нарушать законы, поступать несправедливо и жестоко по отношению к гражданам, то он рискует попасть под церковную анафему и быть отлученным от Церкви. Светские правители должны осознать, что они несут ответственность пред Богом за Церковь, обязанность заботиться о которой они получили от Самого Христа; если вслед. действий правителей мир и дисциплина в Церкви ослабеют, от них потребует отчета Тот, Кто вручил Свою Церковь их власти (*Ibid.* 51. 6).

По мнению И. С., христ. правитель как верующий христианин находится в подчиненном положении к Церкви: «Светские власти подчинены церковной дисциплине, и хотя они стоят во главе государства, они связаны и ограничены узлами веры (*vinculo fidei*), чтобы и веру Христову провозглашать своими законами (*fidem Christi suis legibus praedicent*), и само провозглашение веры сохранять добрыми нравами» (*Ibid.* 51. 3). Из этого принципа развивается учение И. С. о тесном сотрудничестве и союзе христ. гос-ва и Церкви, к-рую оно должно охранять и к-рой обязано содействовать в ее служении: «Светские правители часто сохраняют в Церкви высшую власть, которой они обладают, для того, чтобы этой властью защищать церковную дисциплину. Однако [светская] власть необходима в Церкви только для того, чтобы заставляя под угрозой применения силы делать то, чего не сможет добиться священник своей проповедью учения. Ведь часто Царство Небесное добывается успеха посредством царства земного, когда те, кто находятся внутри Церкви и поступают против веры и церковной дисциплины, обуздываются жесткими мерами правителей; когда саму эту дисциплину, соблюдения которой Церковь не сможет добиться своими мягкими методами, государственная власть возлагает на шею гордых и уделяет [Церкви] силу своей власти, чтобы [к ней] проявлялось [должное] уважение» (*Ibid.* 51. 4–5).

Т. о., по мнению И. С., Церковь может и должна контролировать действия гос. власти, проверять их соответствие законам и нормам христ.

нравственности, защищать права бедных и угнетаемых, в крайних случаях имея право анафематствовать незаконных правителей. При этом гос. власть также имеет право вмешиваться в дела Церкви. Это вмешательство должно ограничиваться покровительством Церкви и гарантированием сохранения церковного мира и дисциплины, т. е. возможности для Церкви беспрепятственно осуществлять свою миссию по вероучению и исправлению нравов верующих (см.: *Cazier*. 1994. P. 261–262). Такое учение о «симфонии властей», одобренное на IV Толедском Соборе в 633 г., помимо положительных имело и отрицательные последствия: оно не только оправдывало применение насильственных мер по отношению к обращенным в христианство иудеям, вновь вернувшимся к своим прежним обычаям, но и в значительной мере открыло дорогу последующим злоупотреблениям инквизиции в средневек. Испании.

В учении И. С. о церковных таинствах, к-рое в целом вполне традиционно, внимание исследователей привлекали 2 вопроса: различал ли И. С. таинства Крещения и Миропомазания и признавал ли учение о пресуществлении Св. Даров в таинстве Евхаристии (*Bareille*. 1924. Col. 109). В «Сентенциях» упоминается лишь 2 церковных таинства: Крещение и Евхаристия (*Isid. Hisp. Sent.* I 22. 1–7). Однако в др. сочинениях И. С. писал о Миропомазании (*chrisma, unctio*), называя его таинством наряду с Крещением и Евхаристией (*Etymol.* VI 19. 39) и говоря об отличии его действия от действия Крещения: «Как в Крещении подается отпущение грехов, так и посредством помазания совершается освящение Духа... Хотя помазание совершается материально, оно приносит духовную пользу, так же как и в благодати Крещения происходит видимое действие, когда мы погружаемся в воду, но достигается духовный результат, когда мы очищаемся от грехов» (*Ibid.* 19. 51–52; ср.: *De fide cathol.* II 25. 1–2; *De eccl. offic.* II 26. 1–2). От Миропомазания И. С. отличает рукоположение, к-рое подобает совершать лишь епископам и посредством к-рого передается Св. Дух (*De eccl. offic.* II 27. 3–4).

Хотя И. С. и не использовал в учении о Евхаристии термин «пресуществление», он пытался с помощью др. слов выразить учение об истинном преложении хлеба и вина в Тело

и Кровь Христа освящающим действием Св. Духа: «Мы называем [хлеб и вино] Телом и Кровью, поскольку то, что было взято от плодов земли, освящается (sanctificatur) и становится таинством (sacramentum) невидимым действием Духа Божия» (Etymol. VI 19. 38). И. С. говорил о естественной «пищевой» связи хлеба и вина с телом и кровью человека, отмечая вместе с тем, что в таинстве Евхаристии, при сохранении их вида, происходит их мгновенный таинственный переход в Тело Христова: «Поскольку хлеб укрепляет тело, он называется Телом Христовым; и поскольку вино производит в плоти кровь, потому оно указывает на Кровь Христову. И хотя они суть видимые [вещи] (visibilia), но, освященные Святым Духом, переходят в таинство Божественного Тела» (De eccl. offic. I 18. 3–4; ср.: De fide cathol. II 27. 3). Само понимание И. С. «таинства» предполагает, что в нем под покровом видимых телесных вещей невидимо присутствует Божественная сила, таинственно совершающая спасение человека (Etymol. VI 19. 40).

В эсхатологическом учении И. С. примечательно отсутствие разработанного представления о чистилище, к-рое он мог бы заимствовать у блж. Августина (Cazier. 1994. P. 149–150). Вместе с тем И. С. утверждал, что некоторые «избранные», т. е. верующие христиане, в конце своей земной жизни будут очищены от легких прегрешений посредством страха из-за своей буд. участи: получают ли они после смерти награду или будут подвергнуты наказанию (Isid. Hisp. Sent. III 67. 7–8). Вслед за блж. Августином И. С. указывал на издавна установленную в Церкви практику молитвы за усопших, к-рая не сохранилась бы, если бы Церковь не верила в отпущение их грехов; значит, «в будущей жизни некоторым [людям] грехи будут отпущены и очищены неким очистительным огнем» (De eccl. offic. I 18. 11).

Соч.: *Собрания*: Opera omnia / Denuo correctae et aucta recensente F. Arévalo. R., 1797–1803. 7 vol.; Opera // PL. 81–84. *Отдельные соч.*: De natura rerum liber / Ed. G. Becker. B., 1857 (рус. пер.: О природе вещей / Пер., коммент.: Т. Ю. Бородай // Социально-политическое развитие стран Пиренейского полуострова при феодализме. М., 1985. С. 136–153); Historia Gothorum, Vandalorum, Sueborum / Ed. Th. Mommsen // MGH. AA. 1894. T. 11. P. 267–303 (рус. пер.: История Готов, Вандавов и Свевов: [Фрагмент] / Пер.: Т. А. Миллер. // ПСЛЛ, IV–VII вв. М., 1998. С. 428–430;

То же: [Полный текст] // <http://www.alanica.ru/library/Isid/text.htm> [Электр. ресурс]; Chronica maiora / Ed. Th. Mommsen // MGH. AA. 1894. T. 11. P. 424–488; Etymologiarum sive Originum libri XX / Ed. W. M. Lindsay. Oxf., 1911. 2 vol. (рус. пер.: Этимологии: Кн. VI [фрагмент] // ПСЛЛ, IV–VII вв. М., 1998. С. 431–433; Этимологии, или Начала в XX книгах. Книги I–III: Семь свободных искусств / Пер. с лат., ст., примеч., указ.: Л. А. Харитонов. СПб., 2006); The Letters of St. Isidore of Seville / Ed. G. B. Ford. Amst., 1970<sup>2</sup>; De ecclesiasticis officiis / Ed. Ch. M. Lawson. Turnhout, 1989. (CCSL; 113); De differentiis: [Liber] I [= De differentiis verborum] / Ed. C. Codoñer. P., 1992; Sententiae / Ed. P. Cazier. Turnhout, 1998. (CCSL; 111); Chronica / Ed. J. C. Martín. Turnhout, 2003. (CCSL; 112); Liber differentiarum II [= De differentiis rerum] / Ed. M. A. Andrés Sanz. Turnhout, 2006. (CCSL; 111A).

Ист.: Vita S. Isidori auctore canonico regulari coenobii Legionensis // ActaSS. Apr. T.1. P. 330–352 (= Vita S. Isid.). Idem // PL. 82. Col. 19–56; *Braulio Caesaraugustanus*. Praenotatio librorum divi Isidori // PL. 82. Col. 65–68 (= Praenot.); Vita S. Isidori auctore Roderico Cerrateni // PL. 81. Col. 76–81 (= Vita. S. Isid. Roderic.); Scripta de vita Isidori Hispanensis episcopi / Ed. J. C. Martín. Turnhout, 2006. (CCSL; 113B). Библиогр.: *Hillgarth J. N.* The Position of Isidorian Studies: A Crit. Rev. of the Literature since 1935 // Isidoriana. Léon, 1961. P. 11–74; *idem*. The Position of Isidorian Studies: A Crit. Rev. of the Literature, 1936–1975 // Studii Medievali. Ser. 3. Torino, 1983. Vol. 24. Pt. 1. P. 817–905; *idem*. Isidorian Studies, 1976–1985 // Ibid. 1990. Vol. 31. P. 925–973; *Segovia A.* Informe sobre bibliografía Isidoriana, 1936–1960 // Estudios Eclesiásticos. Madrid, 1961. Vol. 36. N 136–137. P. 73–126.

Лит.: *Hertzberg H.* Die Historien und die Chroniken des Isidorus von Sevilla: Eine Quellenuntersuchung. Gött., 1874; *Schenk A.* De Isidori Hispanensis De natura rerum libelli fontibus. Jena, 1909; *Philipp H.* Die historisch-geographischen Quellen in den Etymologiae des Isidorus von Sevilla. B., 1911; *Bareille G.* Saint Isidore de Séville // DTC. 1924. T. 8. Pars 2. Col. 98–111; *Séjourné P.* Le dernier père de l'église: Saint Isidore de Seville: Son rôle dans l'histoire du droit canonique. P., 1929; *Anspach A. E., ed.* Taionis et Isidori nova fragmenta et opera. Madrid, 1930; *Miscellanea Isidoriana: Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte*. R., 1936; *Madoz J.* El florilegio patristico del II concilio de Sevilla // Ibid. 1936. P. 177–220; *idem*. Le symbole du IV<sup>e</sup> Concile de Tolède // RHE. 1938. T. 34. P. 5–20; *idem, ed.* Epistolario de San Braulio de Zaragoza. Madrid, 1941; *Ruiz Goyo J.* San Isidor de Sevilla y la antigua colección canónica «Hispana» // Estudios eclesiásticos. 1936. Vol. 15. N 57. P. 119–136; *Díaz y Díaz M. C.* Isidoriana I: Sobre el «Liber de ordine creaturarum» // Sacris Erudiri. Turnhout., 1953. Vol. 5. P. 147–166; *idem*. Leandro di Siviglia, Isidoro di Siviglia // Patrologia / Ed. A. Di Berardino. Genova, 1996. Vol. 4: Dal Concilio di Calcedonia a Beda. I: Padri latini. P. 76–78, 81–94; *Mancini G.* Osservazioni critiche sull'opera di Sant' Isidoro di Siviglia. Pisa, 1955; *Pascal P.* The «Institutionum disciplinae» of Isidore of Seville // Traditio. N. Y., 1957. Vol. 13. P. 425–430; *McNally R. E.* Der irische Liber de numeris: Diss. Münch., 1957; *idem*. Isidoriana // Theological Studies. Baltimore, 1959. Vol. 20. P. 432–442; *idem*. The Pseudo-Isidorian

«De vetere et novo testamento quaestiones» // Traditio. 1963. Vol. 19. P. 37–50; *idem*. Christus in the Pseudo-Isidorian «Liber de ortu et obitu patriarchum» // Ibid. 1965. Vol. 21. P. 167–183; *Fontaine J.* Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique. P., 1959. 2 vol.; *idem*. Tradition et actualité chez Isidore de Séville. L., 1988; *idem*. Isidore de Séville: Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths. Turnhout, 2000; *Isidoriana: Estudios sobre San Isidoro de Sevilla del XIV centenario de su nacimiento* / Ed. M. C. Díaz y Díaz. Léon, 1961; *Vega A. C.* Cuestiones críticas de las biografías isidorianas // Ibid. P. 75–98; *Brugnoli G.* Il «Liber de differentiis rerum» di Isidoro di Siviglia // VetChr. 1964. Vol. 1. P. 65–82; *Sharpe W. D., ed.* Isidore of Seville: The Medical Writings // Transactions of the American Philosophical Society: N. S. Phil., 1964. Vol. 54. Part 2; *Gasparotto G.* Isidoro e Lucrezio I: Le fonti dei capitoli De tonitruo e De fulminibus del De natura rerum e delle Origines // Memorie della Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti. Cl. di Scienze Morali. Padova, 1965/1966. Vol. 78. P. 73–130; *idem*. Isidoro e Lucrezio II: Le fonti dei capitoli De arcu del De natura rerum e De arcu et nubium effectibus delle Origines // Ibid. P. 207–238; *idem*. Isidoro e Lucrezio III: Le nubi // Ibid. 1966/1967. Vol. 79. P. 39–58; *idem*. Isidoro e Lucrezio IV: La peste // Ibid. P. 101–130; *idem*. Isidoro e Lucrezio: Le fonti della meteorologia isidoriana. Verona, 1983; *Borst A.* Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie Isidors von Sevilla // DA. 1966. Bd. 22. S. 1–62; *González A. V.* Isidoro di Siviglia // BiblSS. 1966. T. 7. P. 973–982; *Munier C.* Saint Isidore de Séville est-il l'auteur de l'«Hispana» chronologique? // Sacris erudiri. 1966. Vol. 17. P. 230–241; *Reydellet M.* La diffusion des Origines de Isidore de Séville au haut moyen âge // Mélanges d'archéologie et d'histoire. P., 1966. T. 78. N 2. P. 383–437; *Diesner H.-J.* Isidor von Sevilla und seine Zeit. Stuttgart, 1973; *Lozano S. F. J.* San Isidoro de Sevilla: Teología del pecado y la conversión. Burgos, 1976; *idem*. S. Isidoro y la filosofía clásica. León, 1982; *Florez R.* La antropología agustiniana en san Isidoro // Augustinus. Madrid, 1980. Vol. 25. P. 89–106; *Albert B. S.* De fide catholica contra Iudaeos d'Isidore de Séville: La polémique anti-judaïque dans l'Espagne du VII<sup>e</sup> siècle // Revue des études juives. P., 1982. T. 141. P. 289–316; *Ramos-Lissón D.* Der Einfluss der soteriologischen Typologien des Origenes im Werk Isidors von Sevilla unter besonderer Berücksichtigung der Quaestiones in Vetus Testamentum // Typus. Symbol. Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter / Hrg. v. M. Schmidt, C. F. Geyer. Regensburg, 1982. S. 108–130; *Уколова В. И.* Первый средневековый энциклопедист // ВИ. 1983. № 6. С. 185–188; *она же*. Исидор Севильский и античная философия // СВ. 1985. Вып. 48. С. 27–37; *она же*. Исидор Севильский и его сочинение «О природе вещей» // Социально-политическое развитие Пиренейского полуострова при феодализме. М., 1985. С. 111–135; *она же*. Мир и человек в мировоззрении Исидора Севильского // Проблемы испанской истории. М., 1987. С. 273–287; *она же*. Рождение средневекового энциклопедизма: Исидор Севильский // Она же. Античное наследие и культура раннего средневековья (кон. V — нач. VII в.). М., 1989. С. 196–283; *Gautier Dalché P.* Isidorus Hispanensis De gentium vocabulis (Etym. IX 2): Quelques sources non repérées // REAug. 1985. T. 31. P. 278–286; *Cazier P.*

Les Sentences d'Isidore de Séville et le IV concile de Tolède: Réflexions sur les rapports entre l'Église et le pouvoir politique en Espagne autour des années 630 // *Los Visigodos, historia y civilización: Actas de la Semana Intern. de Estudios Visigóticos*. Murcia, 1986. P. 373–386; *idem*. Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique. P., 1994; *Fuentes Moreno F.* Isidorus Hispalensis. Granada, 1987; *Bertini F.* Isidoro e Ildefonso continuatori di Gerolamo biografo // *Gerolamo e la biografia letteraria*. Genova, 1989. P. 105–122; *Carpin A.* L'eucaristia in Isidoro di Siviglia. Bologna, 1993; *idem*. La conoscenza umana di Dio in Isidoro di Siviglia // *Sacra Doctrina*. Mil., 2008. Vol. 53. P. 216–245; *Magallón García A. I.* Concordantia in Isidori Hispalensis «Etymologies»: A Lemmatized Concordance to the «Etymologies» of Isidore of Sevilla. Hildesheim, 1995. 4 vol.; *eadem*. La tradición gramatical de «diferentia» y «etymologia» hasta Isidoro de Sevilla. Zaragoza, 1996; *Gasti F.* L'antropologia di Isidoro: Le fonti del libro XI delle Etymologie. Como, 1998; *idem*. Publicare Isidoro: Ecdotica e ricerca delle fonti // *Bollettino di studi latini*. Napoli, 2008. Vol. 38. N 1. P. 102–118; *Castillo Maldonado P.* La muerte de Isidoro de Sevilla: Apuntes de crítica histórico-hagiográfica // *Habis*. Sevilla, 2001. Vol. 32. P. 577–596; *Dreves W.* Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla: Studien zum Traktat «De fide catholica contra Iudaeos». B., 2001; *idem*. Goten und Römer als Gegenstand der Historiographie bei Isidor von Sevilla // *Saeculum*. Freiburg i. Br., 2002. Vol. 53. P. 1–20; *idem*. The Unknown Neighbour: The Jew in the Thought of Isidore of Seville. Leiden; Boston, 2006; *Marcos Casquero M. A.* Las «Etimologías» de San Isidoro en el siglo XX: Líneas de investigación y bibliografía // *Tempus*. Madrid, 2001. Vol. 28. P. 19–63; *El-fassi J.* Les Synonyma d'Isidore de Séville: Un manuel de grammaire ou de morale? // *REAug*. 2006. T. 52. P. 167–198; *idem*. Trois aspects inattendus de la postérité des «Synonyma» d'Isidore de Séville: Les prières, les textes hagiographiques et les collections canoniques // *Revue d'histoire des textes*. N. S. P., 2006. Vol. 1. P. 109–152; *Gryson R.* Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut moyen âge. Freiburg i. Br., 2007. T. 1. P. 595–604; *Henderson J.* The Medieval World of Isidore of Seville: Truth from Words. Camb., 2007; *idem*. The Creation of Isidore's «Etymologies» or «Origins» // *Ordering Knowledge in the Roman Empire* / Ed. J. König, T. Whitmarsh. Camb.; N. Y., 2007. P. 150–174.

А. Р. Фокин

**ИСИДОР СТРАННОПРИИМЕЦ** [греч. Ἰσίδωρος ὁ Ξενοδόχος], прп. (пам. визант. 21 дек.; пам. зап. 15 янв.), пресв. Александрийский (IV в.). Основным источником сведений об И. С. являются «Лавсаик» и «Диалог с Феодором, римским диаконом, о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского», написанные Палладием, еп. Еленопольским. Палладий познакомился с И. С., управлявшим странноприимным домом («пресвитер Исидор, странноприимец Александрийской Церкви»),

в 388 г. в Александрии. И. С. происходил из богатого семейства, но раздал все свое имущество бедным, препоручил сестер Христу, после чего удалился в Нитрийскую пустыню, где прожил много лет, ведя отшельнический образ жизни. Спустя неск. лет Палладий посетил в Нитрии келлию, где ранее подвизался И. С. По свидетельству Палладия, И. С. отличался кротостью, человеколюбием, хорошо знал Свящ. Писание и церковные догматы. Несмотря на тучность, И. С. был крайне воздержан в пище. Палладий видел, как И. С. плакал во время общей трапезы и, спросив И. С. о причине его слез, узнал, что И. С. стыдится вкушать обычную пищу после открытой ему в видениях нетленной снеди, к-рой насыщаются души в раю (*Palladius*. Lausiaca. § 1).

В 341 г. И. С. сопровождал в Рим свт. Афанасия I Великого, рукоположившего его во пресвитеры. Эта поездка относится ко времени 2-го изгнания свт. Афанасия, длившегося до 346 г. Видимо, вместе с ним И. С. возвратился в Египет. В «Лавсаике» говорится, что 2-й раз И. С. побывал в Риме в 384 г. вместе с сп. Димитрисм. Как уточняет Сократ Схоластик, он был послан Александрийским архиеп. Феофилом I (384–412) для примирения папы Дамаса I со свт. Флавианом I, архиеп. Антиохийским (*Socr. Schol. Hist. eccl. V 15*). Из «Диалога... о житии Иоанна Златоуста» следует, что эта миссия была предпринята после поездки И. С. в Антиохию, откуда он вернулся с Акакием Беройским и привез общительные грамоты архиеп. Феофилу от архиеп. Флавиана. Общение Александрийской и Антиохийской кафедр было нарушено в 362 г., когда свт. Афанасий Великий признан законным епископом Павлина, а не Мелетия (Антиохийская схизма). Преемники Афанасия Великого Петр II и Тимофей I также поддерживали Павлина и его преемника (с 388) Евагрия, а не Мелетия и его преемника (с 380) Флавиана. Раскол был преодолен только со вступлением на Александрийскую кафедру Феофила. Аналогичную с Александрийской Церковью позицию в отношении Антиохийской схизмы до 384 г. занимала и Римская кафедра. Т. о., в 384 г. И. С. выступил в роли посредника между этими кафедрами в преодолении схизмы с Антиохией. Сократ Схоластик упоминает еще об

одном конфиденциальном поручении архиеп. Феофила. В 387–388 гг., во время войны имп. Феодосия I Великого с узурпатором Магном Максимумом, архиеп. Феофил отправил И. С. в Рим, чтобы, дождавшись исхода происходившей в Сев. Италии кампании, тот преподнес дары и соответствующие письма победителю, рассчитывая т. о. заручиться его поддержкой. Поскольку бывший при И. С. отец выкрал эти письма, то И. С. спешно вернулся в Александрию (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 2*).

В 394 г. И. С. был послан архиеп. Феофилом в Палестину, чтобы примирить блж. Иеронима Стридонского со свт. Иоанном II, архиеп. Иерусалимским. И. С. передал архиеп. Феофилу исповедание веры блж. Иеронима. Однако в посл. И. С. подвергся суровой критике со стороны Иеронима как оригенист.

В 397 г. архиеп. Феофил предпринял не увенчавшуюся успехом попытку утвердить И. С. на К-польской кафедре вместо свт. Иоанна Златоуста после смерти еп. Нектария (*Sozom. Hist. eccl. VIII 2*; *Socr. Schol. Hist. eccl. VI 2, 5*).

Когда Феофил начал активную борьбу с оригенизмом, он обвинил И. С. в утайке 1 тыс. золотых монет и в содомском грехе. С помощью лжесвидетелей он осудил И. С. и наложил на него отлучение. И. С. был вынужден бежать к нитрийским монахам. Скрываясь от гонений со стороны Феофила, он вместе с «долгими братьями» (см. в ст. Аммоний Долгий и Диоскор, еп. Гермопольский) через Палестину отправился в К-поль к свт. Иоанну Златоусту (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 9*), где и умер спустя нек-рое время. Палладий утверждал, что И. С. в момент их встречи было около 70 лет, а скончался он по прошествии еще 15 лет, т. е. ок. 403 г.

В сборнике *Apophthegmata Patrum* содержится 9 изречений, приписываемых некоему Исидору Скитскому (PG. 65. Col. 220–221). Вопрос об отождествлении этого Исидора с И. С. остается открытым, тем не менее вполне вероятно, что мы имеем дело с одной и той же личностью, учитывая, что Скит был частью более обширной Нитрийской пустыни. Некогого Исидора Руфин Аквилейский застал в Скиту ок. 370–375 гг. во времена преследований православных архиепископом-арианином Лукием. По словам этого автора, при-

Макарий Великий, Исидор и др. нитрийские подвижники «имели общность жизни и дел не с прочими смертными, но с ангелами небесными» (*Rufin. Hist. eccl.* II 4, 8). Свидетельства Палладия и Руфина с большой долей вероятности относятся к одному и тому же лицу. Также высказывалось предположение об идентификации И. С. с возглавлявшим монахов Скита Исидором, о к-ром говорит прп. Иоанн Кассиан Римлянин (*Ioan. Cassian. Collat.* XVIII 15–16), и с Исидором – учеником прп. Антония Великого. Р. Обер указал на хронологическое несоответствие, возникающее при отождествлении И. С. с Исидором, возглавлявшим Скит, поскольку дата смерти последнего не совпадает с указанной Палладием: в источниках уже в 399 г. упоминается преемник Исидора Скитского Пафнутий. Впрочем, в данном случае наличие преемника не указывает однозначно на кончину Исидора, к-рый к этому времени мог перебраться в Александрию, передав управление Пафнутию.

Краткое Житие И. С., составленное на основании «Лавсаика», помещено в нек-рых визант. Синаксарях (напр., в *Paris. gr.* 1621, XIII в.), но его память не утвердилась в календарях Православных Церквей, вероятно из-за его конфликта с архиеп. Феофилом Александрийским. На Западе память И. С. была включена в Мартиролог Адона Вьеннского под 15 янв. и оттуда была перенесена в Римский Мартиролог кард. Цезаря Барония.

Ист.: ВHG, N 2208n; *ActaSS. Iap.* T. 2. Col. 297–299; *PG.* 65. Col. 220–221; *SynCP.* Col. 333–334; *MartRom.* Comment. P. 23; *Pallad. Hist. Laus.* (Bartelink). P. 18–20; *Rufin. Hist. eccl.* II 4, 8 (рус. пер.: *Руфин Аквилейский. Церковная история // Толечев В. М. Рождение лат. христианской историографии: С прил. пер. «Церковной истории» Руфина Аквилейского.* СПб., 2005. С. 262–263); Диалог Палладия, еп. Еленопольского, с Феофором, рим. диаконом, повествующий о житии блж. Иоанна, еп. Константинопольского, Златоуста / Пер.: А. С. Балаховская. М., 2002. С. 79–82.  
Лит.: *Baur Chr. Der heilige Chrysostomus und seine Zeit.* Lpz., 1930. Bd. 2. S. 10–12, 21, 167–167, 221; *Sauget J.-M. Isidoro di Alessandria // BiblSS.* 1966. T. 7. Col. 957–959; *Карташев. Собрания.* С. 128–130; *Aubert R. Isidore d'Alexandrie (6) // DHGE.* 1997. T. 26. Col. 187–188.

Ф. М. Панфилов, Д. В. Зайцев

**ИСИДÓРА** [греч. Ἰσιδóρα] (IV в.), прп. (пам. 10 мая; пам. греч. 1 мая). Рассказ о ней содержится в «Лавсаике» Палладия, еп. Еленопольского (*Palladius. Lausiac.* § 41–42). В греч.

тексте святая не названа по имени, имя Исидора появилось в лат. переводе и в поздних редакциях «Лавсаика». И. подвизалась в Тавеннисийском жен. мон-ре в В. Фиваиде, основанном прп. Пахомием Великим для его сестры. Желая скрыть свои добродетели, она приняла на себя подвиг юродства и терпела от всех унижения и оскорбления. О ее духовном совершенстве стало известно благодаря старцу Питируму (Питирун, Питирим), жившему на горе Порфирит, к-рому явился ангел и сказал, что если он желает увидеть подвижницу, угодившую Богу больше его, то должен пойти в Тавеннисийский мон-рь. Та из монахинь, которая вместо куколя носит на голове тряпку, и есть великая подвижница. Питирум отправился в путь и с почетом был принят в Тавеннисийском монастыре. По его просьбе собрались все сестры, кроме И., которая была в поварне. Когда ее насильно привели к старцу, тот объявил монахиням о словах ангела, и они, раскаявшись, испросили у И. прощение за оскорбления и побои. И., не желая принимать почести от сестер, тайно удалилась из монастыря и скрывалась, продолжая свой подвиг, до кончины.

И. является единственной юродивой среди визант. св. жен. Впсл. на основе этого рассказа были составлены греч. Житие И. (ВHG, N 959b) и вост. легенда о царице Онисиме (Нисиме, Арсиме) на сир., араб., эфиоп. и груз. языках.

В визант. стилиных Синаксарях 1 мая отмечена память прп. Исидоры, скончавшейся в мире, к-рая, по мнению болландистов, является одним лицом с И.

Ист.: ВHG, N 958z–959b, 1399x; ВПО, N 814–816; *ActaSS. Mai.* T. 1. P. 49–51; *PG.* 34. Col. 1106–1107; *Select Narratives of Holy Women / Ed., transl. A. S. Lewis. L., 1900.* P. 81–93; *SynCP.* Col. 647–648; *Palladius. Lausiac.* P. 98–100; *Византийские легенды / Изд. подгот.: С. В. Полякова. Л., 1972.* С. 15–16; *ЖСВ.* Май. С. 300–304.

Лит.: *Sergii (Спасский). Месяцеслов.* Т. 2. С. 128, 138; *Pleeters J. P. // AnBoll.* 1912. T. 31. P. 478–479; *Кекелидзе К. С. Эпизод из начальной истории егип. монашества // Он же. Этюды.* 1961. Т. 7. С. 82–95; *Sauget J.-M. Isidora // BiblSS.* T. 7. Col. 953; *Цакадзе Н. П. Сирийская, араб. и груз. версии «Жития св. Нисимы»:* АКД. Тбилиси, 1975; *Esbroeck M., van. La légende géorgienne de l'Ascète Nisime // Revue des études géorgiennes et caucasiennes.* P., 1985. T. 1. P. 117–125; *Aubert R. Isidora (2) // DHGE.* T. 26. Col. 184–185; *Иванов С. А. Блаженные нохабы: Культурная история юродства.* М., 2005. С. 56–58, 64–68.

Э. П. А.

**ИСИДÓРА И НЕОФИТА** [греч. Ἰσιδóρα, Νεοφύτη] (III в.), мученицы Леонтинские (Леентинские) (пам. зап. 17 апр.). Упоминания об этих святых встречаются в поздней версии Мученичества Алфия, Филадельфа и Кирина (см. ст. *Алфий, Филадельф, Кири, Еразм, Онисим и с ними 14*), принявших мученическую кончину в г. Леонтины (Сицилия). В более раннем кратком Мученичестве, сохранившемся в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и в Минологии имп. Василия II (кон. IX – нач. X в.), имена И. и Н. не упоминаются. В поздней, пространной версии (*ActaSS. Mai.* T. 2. P. 502–550, 772–788), частично изданной в греч. варианте и полностью – в лат. переводе, присутствует множество новых имен, в т. ч. И. и Н.

Согласно этому Мученичеству, святые были благородного происхождения. Н. была матерью Александра, высокопоставленного чиновника города (впсл. он стал епископом под именем *Неофит*), а И. являлась сестрой Н. и матерью Феклы (см. в ст. *Иустина и Фекла, подвижницы Леонтинские (Леентинские)*). Эти мученицы пострадали не при правителе Тертилле, как остальные святые, принявшие смерть в этом городе, а при его предшественнике Армате. Болландисты датируют их кончину периодом гонений на христиан при имп. *Максимине Фракийце* (235–238) (*ActaSS. Apr.* T. 2. P. 479).

Память И. и Н. впервые встречается в Сицилийском Мартирологе, составленном кард. Каэтано, под 17 апр. Под этим же числом их память приведена Ф. Феррари в Калогге святых Италии (1613). Более подробная заметка помещена Каэтано в сборнике житий сицилийских святых.

В Мученичестве Алфия и его дружины сообщается также, что тела И. и Н. погребла дочь И. Фекла в их загородном имении Антианы. После прекращения гонений и смерти правителя Тертиллы Фекла воздвигла на этом месте церковь, в которой были положены останки И. и Н., а также др. мучеников.

Ист.: ВHG, N 57–62; *ActaSS. Mai.* T. 2. P. 502–550, 772–788.

Лит.: *ActaSS. Apr.* T. 2. P. 479; *Morabio G. Alfio, Filadelfio, Cirino, Agatone, Alessandro, Cleonico, Epifana, Erasmo, Eutalia, Isidora, Giustina, Onesimo, Eutropia, Rodippo, Stratonic, Tecla, Virgantino e Samuele // BiblSS.* Vol. 1. Col. 832–834; *Aubert R. Isidora // DHGE.* T. 26. Col. 184.

**ИСИХАЗМ** [от греч. ἡσυχία — спокойствие, покой, безмолвие]. Совр. исследователи (*Adnès. Hésychasme. 1969; Meyendorff. L'hésychasme. 1974; Idem. Byzantine Hésychasm. 1974; Он же. 1974; ср.: ИАБ, № 1. 530*) выделяют неск. значений термина «исихазм»: 1) христ. монашеская жизнь, преимущественно отшельническая, ставящая своей целью созерцание и молитву; 2) практика *молитвы Иисусовой* и особые связанные с ней психофизические приемы; 3) богословие свт. *Григория Паламы*, имевшее своей целью, в частности, защитить и обосновать практику Иисусовой молитвы; 4) «политический исихазм» — комплекс социокультурных и политических идей, зародившихся в Византии и распространившихся в слав. странах (правомерность выделения последнего значения вызывает с научной т. зр. большие сомнения; в частности, ср. критику в: *Rigo. 2008. P. XCIII, Not. 181*).

Также выделяют ряд значений термина «исихазм», вытекающих из перечисленных выше: движения в византийско-слав. монашестве XII–XVI вв.; общецерковные настроения (*gesamtkirchliche Gesinnung*) в поздней Византии XIV–XV вв.; неоисихастская духовность XVIII–XX вв. (включающая в себя т. н. филокалическое возрождение в Греции, в Румынии и в России, в т. ч. сочинения свт. *Игнатия (Брянчанинова)* и «оптинское старчество»); неоисихастское (паламитское) богословие XX в. (*Lilienfeld. 1986*).

Термин «исихазм» в первых двух значениях получил широкое распространение в научной лит-ре XX в. благодаря трудам ученого иезуита Ириней Осера (его памяти посвящен 70-й том *ОСР*; см., в частности: *Rigo. 2004*, а также: *Шпидлик. 2007*). Среди основных типов вост. духовности И. Осер выделил 5 направлений: 1) первоначальная духовность (от апостольских времен до прп. *Ефрема Сирина*); 2) «интеллектуалистская» духовность, представителями которой были *Климент Александрийский, Ориген, Евагрий Понтийский*, прп. *Максим Исповедник*, синаяские подвижники, *Никита Стифат*, прп. *Григорий Синаит* и его последователи-исихасты; 3) школа «сверхъестественного чувства», способного, в противовес интеллектуалистской мистике, опытно воспринимать божественные явления (к этому направлению принадлежали ав-

тор «Макариевского корпуса», свт. *Диадок Фотикийский*, прп. *Симеон Новый Богослов*); 4) школа свт. *Василия Великого* и прп. *Феодора Студита*, делавшая упор на практических добродетелях, особенно послушании и братской любви; 5) «исихастская духовность» (типичный представитель — Григорий Синаит), выдвигавшая на первый план молитву и психофизическую практику (*Hausherr. 1935*). По мнению А. Риго, это основное деление вост. духовности на созерцательную и практико-аскетическую и выделение разных школ в целом соответствовало действительности и имело большое значение. Напротив, более общее выделение 2 типов созерцательной мистики («евагрианской» и «макариевской»), получившее большое распространение благодаря работам протопр. Иоанна Мейендорфа, подразделившего визант. мистику на евагрианско-неоплатоническую и семитско-библейскую («макариевскую»), и объединение разнородных авторов и течений в едином понятии И. (как и резкое противопоставление отшельнического и общежительного монашества), согласно Риго, вряд ли было полезно, поскольку правильнее было бы говорить о разных этапах исторической эволюции (*Rigo. 2004. P. 214–215*). Уже на этом этапе И. стал пониматься как частная, но все же весьма объемная область общей мистико-аскетической монашеской традиции (см. статьи *Аскетизм, «Добротолубие», Монашество*), что не способствовало терминологической четкости и привело к расплывчатости значения, если не сводить термин «исихазм» к особой практике Иисусовой молитвы.

Распространение термина «исихазм» на еще более широкую — политико-культурную — сферу произошло во многом под влиянием авторитета протопр. И. Мейендорфа, занимавшегося, в частности, богословием свт. Григория Паламы и русско-визант. связями XIV–XVI вв. В поисках «идентичности» православия на Западе в условиях постепенного размывания русской диаспоры и в попытке противопоставить православие инославным конфессиям, развив историософию русской религиозной мысли и идеи неких православ. ученых 30–50-х гг. XX в., протопр. И. Мейендорф (к-рому в ряде публикаций последовали в Греции — А.-Э. Тахиаос, а в России —

Г. М. Прохоров) создал теоретическую концепцию, выдвигавшую на первый план паламитизм и И. с целью подчеркнуть динамизм и своеобразие православия, развивавшегося в последние века Византии и в слав. странах по иным путям, нежели «возрожденческий гуманизм» на Западе, и связать вост. мистику с социально-политической жизнью (включая искусство, см.: ИАБ, № 9. 1342, 1357, 1359, 1448, 1450, 1457; эти и подобные работы представляются недостаточными аргументированными, ср.: ИАБ, № 1. 591; о противоречивых взглядах в совр. науке относительно влияния И. на искусство Болгарии в XIV в. см.: *Панчева. 2005*). Дальнейшая популяризация подобного представления привела к еще большей размытости понятия «исихазм», ставшего восприниматься практически как синоним «православия». Особое значение здесь имеет творчество С. С. Хоружего, предпринявшего попытку положить И. в основу нового философско-антропологического синтеза, ставящего своей целью дальнейшее развитие правосл. богословия, но на самом деле в принципиальных положениях и выводах ему противоречащего (см.: *Дунаев. 2008–2009. С. 579–580*).

В русле «политического» и «философского» И. в последнее время создан целый ряд работ на русском языке, претендующих на научный характер (см., напр.: *Семаева И. И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века: Докт. дис. / Моск. пед. гос. ун-т. М., 1994. 335 с.; Чернышева А. Н. Философия исихазма и формирование архетипов древнерусского религиозного искусства: Эстетический анализ иконописи XIV–XVI вв.: Канд. дис. / МГУ. М., 1998. 127 с., илл.; Климков О., свящ. Опыт безмолвия: Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб., 2001. 285 с.; Скоков С. Н. Идея интуиции в диалоге феноменологии и исихазма: Канд. дис. / Рос. ун-т дружбы народов. М., 2002. 145 с.; Петрунин В. В. Политический исихазм и его традиции в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви»: Канд. дис. / МГУ. М., 2002. 132 с. (изд.: Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. СПб., 2009); *Наделяева Е. П. Традиции исихазма в русской средневековой культуре: Канд. дис. / Моск.**

пед. гос. ун-т. М., 2004. 190 с.; *Филиндаш Л. В.* Исихазм и его влияние на византийскую и русскую живопись XIV–XV вв.: Канд. дис. / Гос. ун-т управления. М., 2006. 197 с., илл.; см. также: ИАБ, № 9. 1375, 1378, 1422, 1432–1437, 1457).

В направлении поиска греч. национальной и богословской самобытности ориентированы труды Х. Янпараса и протопр. Иоанна Романидиса (см., напр.: *Payne D. P.* The Revival of Political Hesychasm in Greek Orthodox Thought: A Study of the Hesychast Basis of the Thought of John S. Romanides and Christos Yannaras: Diss. / J. M. Dawson Inst. of Church-State Studies, Baylor Univ. [Waco (Тех.)], 2006. 544 p.). Предпринимаются также попытки «вписать» И. в постмодернистское богословие (см., напр.: *Flory.* 2005).

**И. как отшельническая монашеская жизнь.** В словаре христ. авторов греч. слово «исихия» (ἡσυχία), имевшее распространение уже в античной лит-ре и встречающееся в Свящ. Писании, означает «молчание, спокойствие, уединение». От него произведены: ἡσυχάζω (быть спокойным), ἡσυχίος (спокойный, отшельнический), ἡσυχαστικός (отшельнический), ἡσυχαστήριον (исихастерий, отшельническая келья), ἡσυχαστής (исихаст, отшельник, в отличие от киновиота — насельник общецельных монастырей; в качестве устойчивого эпитета впервые встречается, по-видимому, в V в. применительно к прп. *Иоанну Молчальнику* (Исихасту) — см.: ИАБ, № 4. 1469–1471; ср.: Там же, № 4. 4), ἡσυχαστήρια (отшельница). Синонимы: ἡρεμία (покой), ἀναχώρησις (отшельничество, удаление), μονοτροπία (одинокое жителство), μοναχός (монах, «уединенник»; об истории этого слова см.: *Morard.* 1973; *Eadem.* 1980; *Buzashvili.* 2006; *Idem.* 2010; ср.: ИАБ, № 4. 47; *Sieben.* 1980. S. 140–141). Аллонимом ἡσυχία иногда выступает παρρησία — «дерзость, распушенность», особенно в отношениях с братией и вообще всеми людьми, которая иногда называется даже «матерью всех пороков» (впрочем, παρρησία употребляется и в положительном значении «дерзновение»; об обоих значениях в монашеской лит-ре см.: *Bartelink.* 1970; *Miquel.* 1984. Col. 263–267; ср.: *Sieben.* 1980. S. 164). Уединение от мира предполагается необходимым для обретения внешнего и внутреннего спо-

койствия ради созерцания и стяжания умной (непрестанной) молитвы (*Hausherr.* 1966. P. 255–306; *Πισσίλλκας.* 1981; см. также: ИАБ, № 2. 120, 131; № 4. 325, 1237; № 6. 1181). Поэтому исихия связана преимущественно с отшельничеством. Тем не менее строгого разграничения здесь провести невозможно, поскольку уже с V–VI вв. начальное подвижничество монаха проходило, как правило, в общежительном мон-ре (об отсутствии четких границ и наличии промежуточных стадий между отшельнической и киновитской формами монашеской организации уже в IV в. см.: *Войтенко.* 2000), а молитва как таковая является необходимой частью общехрист. жизни. В рус. традиции, особенно с XIX в., И. приобрел несвойственную визант. мон-рям (несмотря на нередкое активное участие монахов в политической жизни) черту — обращенность подвижников к народу, своеобразный «выход в мир» после затвора и аскезы (см.: ИАБ, № 9. 1442, 1459 и др.). Такое «старчество» было особенно характерно для *Оптиной пустыни* (ИАБ, № 9. 862–1012).

**Основные черты И.** Среди отдаленных предтеч И. как особого образа жизни и воздержания можно назвать в античности пифагорейцев, стоиков (достижение бесстрастия, ἀπάθεια) и эпикурейцев (учение об атараксии, ἀταραξία), а также еврсекту терапевтов, о к-рой повествует *Филон Александрийский*. Непосредственное становление И. неразрывно связано с возникновением монашества (ср.: *Nikolaou.* 1995. S. 84–93; среди множества обзорных работ по истории и богословию монашества см. особенно: *Théologie de la vie monastique.* 1961; *Desprez.* 1998; *Хосроев.* 2004; подробнее см.: ИАБ, № 4; лексическому обзору основных аскетико-мистических понятий в ранней и византийской святоотеческой лит-ре посвящены работы Г. Зибена (*Sieben.* 1980; справочник охватывает более широкий пласт греч. и лат. лексики) и П. Микеля (о греч. лексике см.: ИАБ, № 1. 506, 507 и отд. статьи по именному указателю); обзор основных понятий см. также в монографии С. М. *Зарина* (ИАБ, № 1. 81), снабженной указателем важнейших аскетических терминов (С. 683–687); см. также тематическую антологию монашеских текстов I тыс. в итал. пер.: *d'Ayala Valva.* 2009).

С внешней стороны И. предполагал отшельничество (ἀναχώρησις) — удаление от мира и городов (*Чумму.* 2007; *Παπανικολάου.* 2000; см. также: ИАБ, № 1. 348; № 4. 303) в пустыню (ἔρημος; см.: ИАБ, № 4. 119; *Sieben.* 1980. S. 87) и келью. По словам свт. *Иоанна Златоуста*, «пустыня — мать безмолвия» (ἡσυχίας γὰρ μήτηρ ἡ ἔρημος — *Ioan. Chrysost.* In Matth. 50. 1 // PG. 58. Col. 504). Получил известность ответ авве Арсению: когда тот молился в царском дворце о своем спасении, он услышал глас: «Арсений, избегай людей, и спасешься... Беги, молчи, пребывай в безмолвии (φεύγε, σιώπα, ἡσύχαζε), ибо это корни безгрешности» (Aprophthegmata Patrum. De abbate Arsenio. 1, 2 // PG. 65. Col. 88 = Apophth. Patr. (Guy). II 3, 4. T. 1. P. 124). Целая глава в Систематическом собрании Апофтегм (*Aprophthegmata Patrum*), озаглавленная «О необходимости со всяким тщанием стремиться к безмолвию», посвящена исихии и заканчивается подлинным гимном безмолвию в изречении Руфа (в несколько ином и более полном виде встречается среди сочинений, приписываемых Ефрему Сирию: «Увещание к безмолвию» (CPG, N 4021; Sancti Patris nostri *Ephraem Syri opera omnia* / Ed. J. S. Assemani. R., 1746. Vol. 3. P. 234c–236c [= Phrantzoles. T. 6. P. 42–46]; рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Творения. М., 1994<sup>р</sup>. Т. 3. С. 208–210): «Исихия означает сидеть в своей келье со страхом и ведением Божиим, воздерживаясь от памятозлобия и высокоумудрствия. Такая исихия — родительница всех добродетелей и охраняет монаха от разженных вражеских стрел [ср.: Еф 6. 16], не позволяя им ранить его. О исихия — преспяние монашествующих! О исихия — лестница добродетелей! О исихия — путь к Царствию Небесному! О исихия — мать сокрушения! О исихия, подающая покаяние! О исихия — зеркало грехов, являющая человеку прегрешения его! О исихия, не мешающая слезам и стенаниям! О исихия, просвещающая душу! О исихия — родительница кротости! О исихия — сожигательница смирения! О исихия, ведущая человека к мирному устроению! О исихия — собеседница ангелов! О исихия — световодительница разума! О исихия, сопряженная со страхом Божиим, — надзирающая ломыслов и сотрудничающая рассуждения! О исихия — родительница всяческого блага, утверждение постничества,

узда языка и препятствие чревоугодию! О исихия — досуг для молитвы и занятие чтением! О исихия — безмятежность помыслов и тихое пристанище! О исихия, умоляющая (или: боящаяся, *δυσωλοβσα*. — А. Д.) Бога, — оружие юных, имеющая непреложное разумение и охраняющая желающих безмятежно сидеть в своих кельях! О исихия — благо иго и легкое бремя [ср.: Мф 11. 30]! О исихия, упокояющая и несущая носящего тебя! О исихия — радость души и сердца! О исихия, пекущаяся лишь о своем [ср.: Лк 10. 41] и беседующая со Христом, постоянно имеющая перед глазами смерть! О исихия — узда очей, слуха и языка! О исихия, дению и ночью чающая Христа и берегущая неугасимую лампаду [ср.: Мф 25. 1–13] (ведь стремясь к Нему, ты постоянно воспевашь: «Готово сердце мое, Боже, готово сердце мое!» [Пс 56. 8])! О исихия — истребительница тщеславия, содсливающая у стяжавшего тебя плач вместо смеха! О исихия — мать благочестия! О исихия — врагиня бесстыдства и ненавистница дерзости, всегда ожидающая Христа! О исихия — узилище страстей! О исихия — вместилище Христа, плодоносящее благе плоды! Ей, брат, стяжи ее, помня о смерти» (Apopht. Patr. (Guy). II 35. P. 142–146 [в рус. пер. — гл. 33]; ср. краткий вариант: Aporphthegmata Patrum. Rufus. 1 // PG. 65. Col. 389b). В одном из сочинений аввы Исаии (CPG, N 2392), приписанном Аммону, безмолвие, как и в изречении Руфа, ставится во главу всех добродетелей (Ammonas. Instructiones. IV (De gaudio animae). 60 // PO. T. 11. Fasc. 4. N 55. P. 480–481 [CPG, N 2392]). Другое увещание к исихии можно найти, напр., в трактате Евагрия «Изображение монашеской жизни» (Evagr. Reg. monach. rat.).

Как правило, первые монахи, удаляясь от мира и от людей, избегали священнического сана из-за связанного с ним служения и из-за опасения развить в себе тщеславие (*κενοδοξία*, см.: Miquel. 1967). Во время поста некие монахи удалялись вглубь пустыни, как, напр., Евфимий Великий вместе со своим учеником (Cyrille de Scythopolis. Vie de St. Euthyme. 56. 25 / Ed. A. J. Festugière. P., 1962. P. 110. (Les moines d'Orient; T. 3. Pt. 1)). Изредка монахи жили в полном затворе, как, напр., Варсонофий Великий, в существовании к-рого иные даже сомневались, по-

скольку никогда не видели подвижника, допускавшего в свою келью лишь игумена. Тем не менее, имея перед собой примеры пророка Илии и Иоанна Крестителя, иногда по особому призванию или послушанию монахи после долгого подвизания выходили из затвора для наставления людей. Это допускает, напр., авва Аммон (ИАБ, № 4. 480–490), ученик Антония Великого, в первом письме об исихии (Ep. 1. 1 // PO. T. 11. Fasc. 4. N 55. P. 433). Лишь позже идеи монашества и руководства наставой и Церковью объединились в Восточной Церкви (см., напр.: Sterk. 2004), не требовавшей, однако, обязательного целибата для священников, как это сложилось в Западной Церкви. В некоторой степени требование обязательного безбрачия (целибата или монашества) епископата диктовалось не только аскетико-богословскими, но и практическими соображениями, в частности заботой о целостности и сохранности церковного имущества после смерти епископа. Тем не менее ощущение некоего несоответствия монашеских обетов отречения от мира и епископского служения в миру сохранилось в греч. Церквях и до сего времени.

Внешней стороне И. посвящен текст, вошедший в «Макариевский корпус» (Macar. Aeg. I 62. 1–22), по автору корпуса не принадлежащий и являющийся, вероятно, прозаическим переложением неких стихов свт. Григория Богослова или, по предположению Яна ван Поттельберге, высказанному в неопубликованном докладе (Pottelberge J., van. Is Clement of Alexandria Really the Author of the Exhortation to Endurance (Fr. 44 Stählin)? Linguistic Arguments) на XV патристической конференции в Оксфорде в 2007 г., первого письма свт. Василия Великого. Под именем свт. Григория Богослова этот текст дошел под названием «Увещание к терпению, или К недавно крещенным», но в «Макариевском корпусе» он озаглавлен «О безмолвии» (Περὶ ἡσυχίας). В сочинении регламентируется гл. обр. внешнее поведение монаха: как следует ходить, говорить, поступать, питаться, переносить болезни и старость. Особое значение имело воздержание (*ἐγκράτεια*; см.: Camelot. 1960; см. также: ИАБ, № 1. 448, 502), в частности — пост (*νηστεία*; см.: Deseille. 1974, а также: ИАБ, № 1. 407; № 4. 63), нищета (*πτωχεία*; Solignac. 1984. Col. 639–647; ср. ИАБ,

№ 1. 283; № 4. 1213; № 6. 80) и нестяжательность: отшельники зарабатывали себе на хлеб огородничеством и рукоделием, в общежитиях же личная монашеская собственность строго регламентировалась необходимым минимумом. Лишь в посл. на Афоне возникли т. н. идиоритмии (ср.: ИАБ, № 1. 543), когда монах жил отдельно от братии, владея собственным имуществом. Внимание к внешней стороне поведения монаха-исихаста не ослабевало и в более поздних визант. руководствах: см., напр., «Слово увещательное к девам» иером. Луки Адиалипта (Rigo. 2009), где даются подробные наставления не только о борьбе с помыслами, но и относительно поведения, внешнего вида, одежды и т. д., или «Предание к своему ученику, как внимательно сидеть в келье» свт. Филофея Коккина (см.: Дунаев. 2011. С. 434–442), в к-ром наряду с распорядком молитв и богослужений имеются указания по соблюдению поста с учетом состояния здоровья подвижника. В подобных поздних руководствах начинает ощущаться преобладание внешней стороны (особенно правил соблюдения постов) над внутренним делом; большое место начинают занимать многочисленные выписки из святоотеческих творений (см., напр., писания монаха Марка XIII в.: *Marci monachi Opera ascetica*. Turnhout, 2009. (CCSG; 72)).

С внутренней стороны первой целью И. было стяжание внутреннего совершенства и «ангельского жития» (ИАБ, № 4. 34; Sieben. 1980. S. 19). К этой цели вели «непопечительность» (*ἀμετρίαια*) о житейских заботах века сего (ср.: Мф 13. 22; Лк 21. 34) и безмятежность сердца вслед победы над страстями и стяжания бесстрастия. В отличие от античной философии, здесь речь шла не о полном истреблении страстей, а об их преобразении. Автор анонимного трактата о 3 способах молитвы так формулирует начальные условия, необходимые для уединения в келье для молитвы: «Но прежде всего должно тебе приобрести три вещи и так начать [путь] к взыскуемому: непопечительность о вещах неразумных и благоразумных, сиречь мертвенность ко всему; чистую совесть, хранясь, чтобы не упрекала собственная совесть; беспристрастие, не склонное ни к чему [от] века сего или самого тела» (Дунаев. 2011. С. 99), — в первом требовании цити-

руя при Иоанна Лествичника: «Главное дело исихии — это испопечительность, предварительница всех вещей, благоразумных и неразумных» (PG. 88. Col. 1109b). В другом месте при Иоанн, определяя безмолвие, пишет, что исихия есть «отложение мыслей и отказ от благословных забот», переформулируя здесь высказывание Евагрия о молитве: «Ты не сможешь молиться чисто, если ты опутан материальными вещами и волнуем постоянными заботами, ибо молитва есть отложение мыслей» (Evagr. De orat. 70 // PG. 79. Col. 1181). Как замечает П. Аднэс (Adnès. Hésychasme. 1969. Col. 391) следом за Осером (Hausherr. 1966. P. 221–222), подобный перенос вполне оправдан из-за тесной связи И. и молитвы.

Покаяние (Guillet. 1980; Ἀγγελοπούλος. 1998; Leduc. 1976–1978; см. также: ИАБ, № 1. 524; № 4. 73, 1801; № 6. 1180; Sieben. 1980. S. 135–136) как необходимая ступень к совершенству сопровождалась памятью о смерти и сокрушением (πένθος, κατάνυξις; см.: Hausherr. 1944; Regon. 1953; Regamey. 1963; Miquel. 1986. P. 217–228; Špidlík. 1978. P. 180–198; ИАБ, № 4. 1790; № 6. 101), к-рое в свою очередь могло сопровождаться слезами как особым Божиим даром (Adnès. 1976; Leduc. 1991; см. также: ИАБ, № 1. 307, 363, 476; № 4. 895, 1796; № 5. 264, 266; № 6. 150). Так, в письмах прп. Иосифа Исихаста (XX в.) (ИАБ, № 8. 450–453; ряд статей о нем см. также в сб.: Россия–Афон: тысячелетие духовного единства: Мат-лы междунар. научно-богословской конф., Москва, 1–4 окт. 2006. М., 2008. С. 31–55) повествуется о даре слез следующим образом: «Был и другой, наиболее удивительный, в Святом Петре Афонском (т. е. в монастыре Симонопетра) — отец Даниил, подражатель Арсению Великому. Крайне молчаливый, затворник, до конца дней служавший литургию. Шестьдесят лет он ни на один день не помышлял оставить Божественное священнодействие. А в Великий пост каждый день служил Преждеосвященные [литургии]. ...А литургия его продолжалась всегда три с половиной или четыре часа, ибо не мог он от умиления произносить возгласы. От слез перед ним всегда увлажнялась земля. Поэтому он не хотел, чтобы кто-нибудь посторонний находился на его литургии и видел его делание. ...И без того, чтобы земля превратилась в месиво, не закан-

чивал литургии. ...Был в некоей пещере один [подвижник], который должен был плакать семь раз в день. Это было его делом. А всю ночь он проводил в слезах. И возглавие его было всегда мокрым. И спрашивал его прислужник...: — Старче, почему ты столько плачешь? — Когда, дитя мое, человек видит Бога, от любви у него бегут слезы, и он не может их удержать» (Иосиф Афонский. 1998. С. 59–60).

В подвизании аскету особенно помогало молчание (см.: Hausherr. 1966. P. 199–214; Chryssaogis. 2006; ИАБ, № 1. 331, 545, 564; № 2. 139; № 6. 1450; в зап. традиции стремление сохранять молчание даже при общении с братией привело к созданию особого «языка жестов», см.: Bruce. 2007) и руководство опытного наставника, «духовного отца» (см., напр.: Смирнов. 1906; Он же. 1914; Hausherr. 1955; Lilienfeld. 1983. S. 1–8; Optina Pustyn' e la paternità spirituale. 2003; La paternità spirituale nella tradizione ortodossa. 2009; о значении апостольских посланий для возникновения института духовничества см.: Gutierrez. 1968; Dysinger. 2010; см. также: ИАБ, № 1. 267, 292, 311, 327, 336, 406, 444, 496, 575, 585, 605; № 4. 74, 121, 153, 154, 626, 883, 1202, 1204, 1286; № 6. 85, 97, 105, 130, 158, 449, 1515, 1518; № 9. 1467, 1468, 1495, 1506, 1507 и мн. др.) или «матери» (ср.: ИАБ, № 6. 65), которым надо хранить полное послушание (ср.: ИАБ, № 1. 567; № 4. 1228) и постоянно открывать (исповедовать; ср.: ИАБ, № 4. 632) свои помыслы. В аскетической лит-ре часто утверждается, что невозможно спастись без духовного руководства, но не менее часто говорится и об «оскудении преподобного» (Пс 11. 2). При отсутствии руководителя христианину рекомендуется следовать Свяц. Писанию и святоотеческим писаниям. Важную роль в исихии играло также смирение (смирениумудрие) (ταπεινότης, ταπεινοφροσύνη; см.: Adnès. Humilité. 1969. Col. 1160–1162 [о вост. монашеской традиции]; ИАБ, № 4. 1151; Sieben. 1980. S. 194) — как внешнее, к-рому особенно способствовала нищета, так и внутреннее, ведущее к победе над одним из основных пороков — гордостью.

В духовной брани (Bourguignon, Werner. 1953; La lotta spirituale nella tradizione ortodossa. 2010; ИАБ, № 2. 74, 177; № 4. 465), т. е. в борьбе с грехом (ἀμαρτία; см.: Sieben. 1980. S. 30; Ἀγγελοπούλος. 2002), с нападками

бесов (Daniélou. 1957; Chryssaogis. 1986; Brakke. 2001; Bitton-Ashkelony. 2003; Le Moing. 2003; см. также: ИАБ, № 1. 437, 438, 609, 954, 995, 1149; Sieben. 1980. S. 57) и с плотскими и духовными страстями (Πισίλλκος. 1984; Cremaschi. 1999; ИАБ, № 6. 1186, 1187; наиболее полный обзор святоотеческого учения о возникновении страстей, их видах, борьбе с ними и о духовном исцелении: Larché. 2000), подвижника подстерегают искушения (πειρασμός; ср.: ИАБ, № 4. 1200; 6. 149; Sieben. 1980. S. 166); напр., уныние (ἀκηδία; см.: ИАБ, № 4. 937, 943, 945, 1177, 1181; Sieben. 1980. S. 26; Misiarczyk. 2004; Bynne. 2005), самолюбие (φιλαυτία, которое, в свою очередь, приводит к чревоугодию и роскоши, сребролюбию и скупости, печали и гневу; см.: Hausherr. 1952; ср.: Sieben. 1980. S. 208), рассеянность, привязанность к мирским благам и воспоминание о них, тщеславие, гордость и проч. лукавые помыслы (ср. трактаты Евагрия Понтийского «О восьми лукавых духах» (CPG, N 2451) и «О различных лукавых помыслах» (CPG, N 2450); относительно теории Евагрия о 8 главных пороках см.: Hausherr. 1969. P. 11–22, где показано, что она во всем восходит к Оригену, за исключением самого порядка пороков). Часто — возможно, тут, как и в перечислении страстей, можно найти отдаленное влияние стоицизма — выводилась «генеалогия» добродетелей (ἀρετή, об этом понятии в античности см.: Sieben. 1980. S. 41–42) и пороков (κακία), когда одни порождали другие (см.: Ammonas, successeur de saint Antoine / Éd. F. Nau. P., 1915. P. 432 [130] — 434 [132]. (PO; T. 11. Fasc. 4); Macar. Aeg. I 4. 1 = I 1. 8 = II 40. 1). Согласно оригинальной теории Симеона Месопотамского (возможного автора «Макариевского корпуса»), страсти (ненависть, высокомерие, жестокость, уныние, празднословие, острорословие, вражда, соперничество, зависть, гордыня, тщеславие, злопамятство, праздность, безразличие, невежество, забвение, ярость, гнев, нерешительность, презрение, лукавство, похоть, напыщенность, кичливость, чревоудие, распушенность, сребролюбие), от к-рых не удалось исцелиться при жизни, после смерти превращаются в бесов и не пускают душу в Царствие Небесное, но уводят в места мрачные и печальные («Слово о том, что всегда надлежит держать в уме день исхода

из жизни» (CPG, N 4035); новое крит. изд. М. М. Бернацкого см. в составе переиздания «Макариевского корпуса»: *Бернацкий М. М.* Рукописная и литературная традиции «Слова о том, что всегда принадлежит держать в уме день исхода из жизни» (CPG 4035) Симеона Месопотамского // *Дунаев.* 2011/2012).

Следующей целью исихии было трезвение (*νήσις*, ср.: *Hausherr.* 1966. P. 226–232; *Adnès.* 1981; сводку более 10 основных понятий, связанных с «трезвением» в IV в., см.: *Σταυρόπουλος.* 2005; ср.: ИАБ, № 4. 1328), к-рое должно охранять сердце от помыслов (*λογισμοί*; ср.: *Pesthy.* 2003; ИАБ, № 4. 584, 1307; *Sieben.* 1980. S. 127) и их блуждания (*ῥεμβασμός*; ср.: *Sieben.* 1980. S. 180), сохраняя постоянное внимание (*προσοχή*) и внимание к своему внутреннему состоянию (*ἐσωτῶ προσέχειν*; см.: *Ibid.* S. 177). Совершенно избегать помыслов, или прилогов (*προσβολή*), человеку невозможно, т. к. они посылаются бесами извне, но во власти подвижника не внимать им, не пускать в сердечную клетку (противоречие помыслам), «различая духов» (*διάκρισις πνευμάτων*; ср.: *Rich.* 2010; ИАБ, № 4. 53 (о различении мыслей/помыслов и духов); *Sieben.* 1980. S. 61). Эта связь исихии и внимания к помыслам засвидетельствована уже в «Макариевском корпусе» (*Macar. Aeg.* II б. 1, 3 // PG. 34. Col. 517c, 520b) и развита в сочинениях представителей синайского и более позднего И., где механизм искушений описан в виде целой системы (прилог, согласие, сложение и т. д.). Т. о., сердечная молитва есть умная молитва, т. к. ум стоит на страже помыслов. Единение сердца и ума, ведущее к очищению сердца (ср.: ИАБ, № 4. 965, 1222; № 6. 1189), является характерной чертой И.

Прогонять помыслы помогает постоянное памятование о Боге (*μνημία τοῦ Θεοῦ*; см.: *Sieben.* 1980. S. 139). Оно достигается изучением Свящ. Писания (*μελέτη*; ср.: *Ibid.* S. 134; *lectio Divina*; многие монахи знали наизусть целые книги, особенно псалмы) и частым пением псалмов или отдельных стихов из них (т. н. «односложная молитва», *μονολόγιος εὐχή*; ср.: ИАБ, № 2. 85, 179; в целом о различных видах и способах молитвы см.: *Φούσκας.* 1982). Впоследствии из практики частого повторения отдельных стихов из Свящ. Писания и имени Господнего посте-

пенно развилась формула Иисусовой молитвы (в традиц., хотя и более позднем, виде звучащая так: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня, грешного»). По-видимому, прп. Иоанн Лествичник — первый автор, у которого можно найти намек на соединение молитвы Иисусовой с дыханием: «Память Иисусова да соединится с дыханием твоим; и тогда познаешь пользу безмолвия (*ἡσυχίας*)» (PG. 88. Col. 1112c).

На высших ступенях молитвы исихаст достигает преобразования (ИАБ, № 1. 366, 377, 378, 426) и обожения (*Dalmis, Bardy.* 1957; см. также: ИАБ, № 1. 268, 278–279, 320, 369–370, 431, 452, 454, 467, 478, 487, 501, 515, 581; № 6. 1159–1177, 1573) — созерцания (*θεωρία*; см.: *Hausherr.* 1953; ср.: ИАБ, № 1. 457, 566; № 2. 89; № 4. 387, 912, 1220, 1229, 1233; № 5. 256; об этом понятии в античности и у отцов Церкви см.: *Sieben.* 1980. S. 51, 104–105) и полного покоя, характеризующегося бесстрашием (*ἀπάθεια*) (*Bardy.* 1937; *Sieben.* 1980. S. 36–37; *Rasmussen.* 2005; *Tobon.* 2010; ИАБ, № 4. 899, 1234) и даже прекращением деятельности внешних чувств («выход» из себя, «экстаз», *ἔκστασις*; см.: *Kirchmeyer.* 1961; *Sieben.* 1980. S. 75). Это созерцание может быть связано либо с видением «задняя» Бога (Исх 33. 23), как у пророка Моисея, т. е. с Божественным мраком (Исх 20. 21) (эта тема получила классическое развитие в трактате свт. Григория Нисского «О жизни Моисея»; ср.: *Sieben.* 1980. S. 54), либо, как у апостолов на горе Фавор, с видением Божественного света, благодаря чему и лицо Моисея сияло нестерпимо для остальных (Исх 34. 29, 33). Символами того и другого созерцания служат, согласно толкованиям прп. Максима Исповедника в русле «Ареопагитского корпуса», апофатическое (отрицательное) и катафатическое (положительное) богословие (см., напр.: *Maximus Conf. Ambigua* // PG. 91. Col. 1117c; 1125d–1128d) (ср.: ИАБ, № 1. 466). Сравнение исихастского опыта с видением Света Моисеем или апостолами, традиционное для исихастской лит-ры (см.: ИАБ, № 1. 264, 355, 421, 529, 584; № 4. 961; № 6. 127), особенно сильно звучит у Евагрия Понтийского, в сочинениях «Макариевского корпуса» (см., напр.: *Macar. Aeg.* I 4. 9. 2; 17. 1), у прп. Симеона Нового Богослова (в целом ряде гимнов; см., напр.: *Sym. N. Theol. Eth.* 15. 41–43, 64–70 // SC. Vol. 129.

P. 446, 448) и у свт. Григория Паламы, который попытался богословски обосновать мистический опыт видения Божественного (Фаворского) света исихастами внутри сердца во время молитвы (ср.: ИАБ, № 1. 557, 558; № 6. 89, 109, 116, 143, 144, 153). Той же цели у свт. Григория Паламы служила его теория «умного чувства» (ср. с «духовными чувствами» души в «Макариевском корпусе» (ИАБ, № 4. 715) и прп. Симеона Нового Богослова (ИАБ, № 6. 94)), оставшаяся не до конца развитой (см.: *Sinkewicz.* 1999).

Однако, согласно учению автора «Макариевского корпуса» (см., напр.: *Macar. Aeg.* I 4. 9–11. 27 и др.), даже достигнув вершин обожения и созерцания, подвижник ничего не может поделать без постоянной помощи благодати (*χάρις*; *Sieben.* 1980. S. 217–218), к-рая время от времени отстывает. В этой синергии (сотрудничестве) человека и Бога главное зависит от божественной помощи и лишь меньшая часть — от усилий человека. Вплоть до самой смерти подвижник не может сказать, что достиг предельной святости и более не способен согрешить, как полагали мессалиане.

**Основные представители и направления И.** Как духовное течение И. начал складываться в IV в. в егип. монашестве и отразился в ряде лит. памятников, в т. ч. в Апофтегмах (изречениях св. отцов). Особое влияние на формирование И. оказали сочинения Евагрия Понтийского и «Макариевский корпус». У Евагрия сформулирована классическая теория постепенного восхождения к умозрению, сводимая к 3 главным этапам — практическому (нравственному), физическому (естественному) и богословскому (гностическому, *γνώσις*; ср.: *Sieben.* 1980. S. 55), и поставлен особый акцент на отрешении ума от всякого материального образа (*Stewart.* 2001); автор Корпуса с удивительной наглядностью и глубочайшим проникновением раскрыл законы духовной жизни, борьбы с грехом и хранения сердца. Часто встречающееся в научной лит-ре и столь же часто критикуемое противопоставление «мистики ума и сердца» у Евагрия и Макария имеет под собой все же определенные основания, поскольку в сочинениях обоих авторов неизбежно отразились особенности греч. менталитета и сир. мистики.

Остается недостаточно исследованной связь аскетического учения Евагрия, проводившего много времени в обучении у египетских подвижников и, по-видимому, отразившего эту практику в своих сочинениях, с его приверженностью к неоплатонизму (ИАБ, № 4. 918), оригенизму (ИАБ, № 4. 128, 471, 982–1012) и теории «развоплощения ума», непосредственно связанной с требованием отсутствия всякого воображения во время молитвы (ср.: ИАБ, № 4. 878, 879), хотя данное требование не мешало Евагрию допускать видение умом своего собственного сияния (ср.: ИАБ, № 4. 919) и окрашивание ума при молитве в сапфировый (ср.: Исх 24. 10) или небесный цвет (*Evagr. De malign. cogit.* 39 // SC. Vol. 438. P. 286. 3–4 [= *Idem. Liber practicus.* 70 // PG. 40. Col. 1244a (в новейшем изд. — SC. Vol. 171 — эта глава изъята) = *Ps.-Nilus, abbas. De diversis malignis cogitationibus.* 18 // PG. 79. Col. 1221b, тот же текст в «Добротолубии»); окрашивание души в цвет логоса формулировано уже у Оригена (*Orig. In Ioan. comm.* XXXII 22. 289 // PG. 14. Col. 805a [= GCS. Bd. 10. S. 465. 12; SC. Vol. 385. P. 310. 48–49]). О том, что оригенизм Евагрия был не случаен и что эта ересь была глубоко укорененной уже в ранней егип. монашеской традиции, свидетельствует приверженность мн. егип. монахов этой ереси во время оригенистских споров.

Автор «Макариевского корпуса», сам будучи настоятелем некоего монастыря (*Macar. Aeg.* I 4. 9. 3), обладал прямым опытом Богообщения (Ibid. I 4. 9. 1–3; особое значение имеет местоимение «мне», сохраненное только в одной рукописи и опущенное в остальных, см.: *Дунаев.* 2002. С. 456, сноска «ъ»; С. 854, примеч. 135), но при этом свидетельствовал, что если бы такой опыт был постоянным, то человек не смог бы ничего делать и лежал бы, ничего не творя на пользу братии (Там же). Кроме того, автор Корпуса допускает наличие у людей разных дарований и призывает не ссориться тех, кто молится, и тех, кто трудится (см.: *Macar. Aeg.* II 3, особенно: Ibid. I 1 — т. н. «Великое послание»). В сочинениях Пс.-Макария, полемизировавшего с пониманием христианства как внешнего образа жизни, иногда встречается кажущееся принижение значения церковного обряда и таинств при подчеркивании роли

души как микрокосма — малой Церкви, в которой есть свой алтарь, священник и таинства (Ibid. I 52). По Макарию, самого по себе Крещения или внешнего исполнения заповедей недостаточно для спасения, если не происходит преобразования сердца (некоторые коррективы в эту кажущуюся интериоризацию таинств были внесены прп. *Марком Пустынником* и свт. *Диадокхом* Фотикийским, подчеркнутыми значение объективной стороны таинств). Возможно, подобные высказывания были близки в древности *мессалианам*, в связи с учением которых порой обвиняли И. в целом и «Макариевский корпус» в частности, а в Новое время — некоторым протестант. авторам пестистского толка.

Т. о., с самого начала И. в силу своего мистического и потому неизбежно субъективного (несмотря на наличие школы и традиции) характера мог становиться некоторой пограничной областью между православием, с одной стороны, и ересями — с другой, чему способствовали, в частности, «бродячие монахи» (ср.: ИАБ, № 1. 408, 516). Подобные процессы наблюдаются в христ. аскетике с самых ранних времен начиная с ересей *энкратитов* или монтанистов.

Дальнейшее развитие И. как особого рода подвижничества и молитвенной практики было тесно связано, с одной стороны, с жизнью и творениями авторов, вошедших в греч. корпус «Добротолубия» (см. ст. *Добротолубие*, а также: *Σωτηρόπουλος.* 1990. Σ. 9–92 (ИАБ, № 1. 563); *Плакида (Дезей).* 2006), с другой — с историей Иисусовой молитвы (ИАБ, № 2; *Дунаев.* 2002. С. 255–301). Множество греч. исихастских текстов самых разных авторов (по большей части неясного происхождения) дошло под именем прп. Ефрема Сирина (т. н. *Ephraem Gracicus*; ИАБ, № 5. 172–182; список творений, пер. на рус. яз. с сир., с указанием вероятной степени подлинности, см.: *Кесель.* 2010). Особыми этапами стали палестинское монашество (Il deserto di Gaza: Barsanufio, Giovanni e Dorotheo. 2004), сир. И. (см. о нем статья А. В. Муравьева в ИАБ, № 5; основные работы: ИАБ, № 5. 312, 315, 324, 325, 355; *Le Monachisme Syriaque.* 1998–1999; сир. лит-ре целиком посвящен № 55 журнала «Символ», 2009) как своеобразный феномен, в целом мало повлиевший на Визан-

тию (за исключением творений прп. Исаака Сирина; ИАБ, № 5. 223–269; о пер. «первого тома» его сочинений с сирийского на греческий см.: *Brock.* 2001; «второй» и «третий» тома остались неизвестными в Византии), и синайский И. (Иоанн Лествичник (ИАБ, № 4. 1728–1835), Исихий (ИАБ, № 4. 1836–1843) и Филофей (ИАБ, № 4. 1854–1859) Синайские), в котором И. предстал уже как вполне сформировавшееся явление. Специально следует выделить в X–XI вв. прп. Симеона Нового Богослова (ИАБ, № 6. 9–162; *Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Costantinopoli: Atti del X Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa, sezione bizantina.* Bose, 15–17 settembre 2002. Bose, 2003; *Τσίγκος.* 2006; *Дунаев.* 2007) — крупнейшего греч. мистика. По словам биографа прп. Симеона, Никиты Стифата (*Nicot. Pector. Vita Sym.* 4, 6 // *Νικήτα τοῦ Στηθαίου Βίος καὶ Πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου / Εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια τοῦ ἀρχιμ. Συμεῶν Κούτσα.* Ἀθήνα, 1996. Σ. 56, 64), в детстве на Симеона особое влияние оказали сочинения прп. Марка Подвижника и свт. Диадокха Фотикийского, а также найденная чуть позже в библиотеке «Лествица» прп. Иоанна Синайского. Это свидетельство являет преемственность аскетической визант. традиции даже у столь оригинального и яркого мистика, каким был прп. Симеон. Особое место в творениях Симеона Нового Богослова занимает мистика света. Прп. Симеон, как и автор «Макариевского корпуса», ревностно выступал против тех, кто считали святость возможной лишь в древности, а евангельские заповеди — неисполнимыми. Особое почитание Симеоном своего духовного отца, Симеона Благоговейного, а также конфликты на практической почве с братией возглавляемого им монастыря, считавшими чрезмерными нравственно-аскетические требования к ним своего настоятеля, и на богословской почве — с влиятельным иерархом *Стефаном Никомидийским* привели к некоей изоляции прп. Симеона. В посл. в его прозаические творения были вкраплены сочинения *Константина Хрисомала*, обвиненного в мессалианской ереси (подробнее см.: *Дунаев.* 2002. С. 247–255), и в таком виде стали известными читателям (в переводе пер.) вплоть до XX в., когда впервые сочинения прп.

Симсона были изданы в своем подлинном виде (1-е критич. изд. древнегреч. текста писем осуществлено неск. лет назад: *The Epistles of St. Symeon the New Theologian* / Ed. and transl. by H. J. M. Turner on the basis of the Greek text established by J. Paramelle. Oxf.; N. Y., 2009. (Oxford Early Christian Texts)).

В XI–XII вв. в Византии расцветает жанр всевозможных компиляций, коснувшийся и аскетической тематики. В «Собрании (Синагоге) Павла Евергетина (ИАБ, № 4. 236–247) — аскетическом флорилегии, построенном по тематическому принципу на основе древних патериков, — после изложения оснований монашеского жительства (напр., отречения от мира), принципов киновии (напр., труда, псалмопения и т. п.) и внутренней жизни (напр., борьбы со страстями и помыслами) 4-й раздел посвящен единению с Богом: исихии, непрестанной молитве, созерцанию и т. д. Автор цитирует Апофтегмы, сочинения Псевдо-Ефрема Сирина, аввы Исая, прп. Марка Подвижника, прп. Максима Исповедника, свт. Григория Великого, прп. Исаака Сирина, свт. Диодоха Фотикийского, прп. Варсануфия и многих других. В другом сборнике — «Истолковании заповедей Господних», или «Папдектах», Никона Черногорца (издан только слав. пер.: ИАБ, № 4. 248), состоящем из 63 глав, — молитве посвящены главы 28–32. В них цитируются творения святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова, преподобных Максима Исповедника, Варсануфия, Исаака Сирина, свт. Григория Нисского и тексты, относящиеся к молитве Иисусовой: псевдо-златоустово послание (о 2 его версиях см.: Дунаев. 2002. С. 271–281; 3-я версия послания: Иоанн Пустынный. 2007; ср.: Дунаев. 2008–2009. С. 576–579) и повествование об авве Филимоне (ВНГ, N 2368–2370; ИАБ, № 4. 1272–1273). В XII–XIII вв. по образцу древних патериков был составлен «Митерикон» аввы Исая (греч. оригинал не издан, имеется рус. пер. по греч. рукописи, выполненный свт. *Феофаном Затворником*: ИАБ, № 4. 249). По мнению Д. Стьернона (ИАБ, № 4. 255), автор придает поучениям исихастскую окраску путем особого выбора специальных терминов. В XIII в. жанр духовных собраний представлен «Антологией, или Выборкой из Ветхого и Нового Заветов» *Меле-*

*тия Галисиота* (ИАБ, № 6. 279–283). Книга должна была состоять из 20 000 стихов, однако всего в ней насчитывается 13 820 стихов. «Антология» разделена на 4 части: «Книга загадок», «Книга аллегорий», «Книга против латинян» и «Алфавитоалфавит». Последняя книга (где 24 главы разделены на 24 параграфа по принципу акростиха: каждый начинается со следующей буквы алфавита) повествует о 190 степенях духовного восхождения, причем последней букве греч. алфавита, омеге, соответствует восьмой день, символ вечности, бесстрастия и исихии (*Rigo*. 2008. P. LXIV–LXV).

«Исихастскому возрождению» XIV в. непосредственно предшествовал ряд оригинальных сочинений, среди к-рых особенно выделяются (ср.: *Krausmüller*. 2006) трактат «Метод священной молитвы и внимания», приписываемый Симеону Новому Богослову (ИАБ, № 6. 163–168), творения преподобных Никифора Игала (ИАБ, № 6. 430–434), Григория Синаита (ИАБ, № 6. 375–411) и Феодипта Филадельфийского (ИАБ, № 6. 435–468; *Пржегорлинский*. 2007). У этих авторов практика И. уже тесно соединяется с творением Иисусовой молитвы, к-рая получает свое аскетико-теоретическое обоснование (попытка богословского обоснования Иисусовой молитвы в контексте борьбы с ересями была предпринята гораздо ранее, в VII–VIII вв., в анонимном догматическом комментарии на Иисусову молитву; см.: *Дунаев*. 2011. С. 67–74). По-видимому, в нек-рых монашеских кругах этот процесс привел к предпочтению молитвы Иисусовой всем прочим и даже всему богослужению. Об этом свидетельствует сочинение Дионисия монаха (XIV в.) «50 познавательных глав» (Там же. С. 133–139 [предисл.], 140–159 [рус. пер.]), где среди отвергающих богослужебные песнопения фигурируют как неумеренные почитатели Иисусовой молитвы, так и богомилы (главы 7 и 23). Помимо Дионисия монаха о связи богомилов (ИАБ, № 6. 546–553) с монашескими кругами свидетельствуют и акты афонского Собора 1344 г. против еретиков, обосновавшихся на Афоне (*Rigo*. 1984). Впосл. в «Синодике в Неделю православия» мессалиане и богомилы также будут упомянуты друг за другом (*Gouillard*. *Synodikon*. P. 65). Однако в церковной традиции и в тво-

рениях правосл. аскетических авторов всегда соблюдался баланс между частной молитвой и общественным (церковным) богослужением, характерный для правосл. подвижничества уже со времени раннего монашества (подробное исследование этой темы с рассмотрением исихастских сочинений см.: *Σκαλτσής*. 2008. Σ. 123–285; см. также: ИАБ, № 1. 463).

К эксцессам приводили также психосоматические методы, использовавшиеся при творении Иисусовой молитвы. До сих пор в науке не получила решения проблема взаимосвязи этих методов с вост. нехрист. практиками, в частности йогой и мусульманской техникой «дхикр» (*dhikr*), распространенной в суфизме (ИАБ, № 1. 333, 358, 419, 510, 519, 632, 633; № 2. 155, 162а, 169, 182, 183, 188, 202; *Mitescu*. 1995; *Montanari*. 2003; *Поздняков*. 2006; *Каллист (Уэр)*. 2007; о практике «дхикр» безотносительно И. см.: *d'Alverny*. 1961). С сочинениями против исихастов (уничтоженными после 1341 по распоряжению церковных властей) выступил в сер. 30-х гг. XIV в. *Варлаам Калабрийский*, познакомившийся с неким исихастом и узнавший от него о соединении молитвы с дыханием и о различении ангелов и бесов во время молитвы по цветам. Об этом Варлаам пишет в 3-м письме (2-м к свт. Григорию Паламе): «Ведь когда я сказал «просвещены Богом» вместо «получили от Бога знание», относя свет к познавательной силе ума, ты, как мне кажется, под светом подразумеваешь не это, но как будто некую световидную ипостась, которая сплетается или сочетается или смешивается с душой, напоподобие того [света], что, по твоим словам, показался вокруг головы Прокла или, как говорят некоторые, входит через ноздри человека и погружается в пуп, — [свет], который, распространяясь и разливаясь вовне, если случится ночь, то освещает все жилище, и который, если огненный, то бесовский, а если белый, то божественный» (*Barlaam. Calabr.* Ep. 3. 33 // *Fyrigos A. Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica: con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam*. R., 2005. P. 324. 305–318; ср.: «...в том числе передавались какие-то чудовищные разъединения и опять соединения ума с душой, совокupления бесов с ней и различия цветов — огнен-

ных и белых» (*Barlaam. Calabr.* Ep. 5. 16 // *Ibid.* P. 386. 117–119)). Обвинения Варлаама находят косвенное подтверждение в сохранившихся исихастских текстах. Так, о соединении молитвы с дыханием и устремлении взгляда в пуп говорится в трактате «О трех способах молитвы»; о том, что бесы прелести подобны огненному свету, упоминается в житиях Максима Кавсокаливита (ИАБ, № 8. 410–416; *Halkin F., Kourilas E. Deux Vies de Saint Maxime le Kausokalybe* // *AnBoll.* 1936. Vol. 54. P. 87: 7/9, 13/15, 22/23, 36/38) и Павла Латрского (ВНГ, N 1474; *Delehaye H. Vita s. Pauli Junioris in monte Latro cum interpretatione latina Jacobi Sirmondi s. j.* Cap. 38 // *AnBoll.* 1892. Vol. 11. P. 153. 3–9).

В защиту исихастской практики выступил свт. Григорий Палама, утверждавший нетварный характер *Фаворского света*, видимого подвижниками при умном делании не только духовными, но и телесными глазами, и затем, дабы избежать обвинений со стороны Варлаама в месалианстве, обосновавший различие в Самом Боге между нетварными энергиями (к числу которых, согласно свт. Григорию, принадлежит и *Фаворский свет*) и божественной сущностью. При этом свт. Григорий во многом опирался на мистический опыт, зафиксированный в «Макариевском корпусе» и творениях прп. Симеона Нового Богослова (особенно на видение Божественного света), и на богословие «Ареопагитского корпуса», к тому времени прочно вошедшего в визант. традицию благодаря схолиям *Иоанна Скифопольского*, прп. Максиму Исповеднику и Никите Стифату, но все же продолжавшего сохранять ряд особенностей христианизированной неоплатонической философии.

С сер. XIV в. поляризация паламиты/антипаламиты и антикатолики/томисты привела к объединению паламитско-исихастского и антикатолич. направлений в богословии (ср.: *Rene.* 2006; начало этому было положено уже свт. Григорием Паламой, причем 1-я редакция трактата об исхождении Св. Духа была составлена им еще до разработки учения об энергиях), хотя на ранних стадиях исихастских споров антипаламитизм никак не был связан с католич. влияниями в богословии (см.: ИАБ, № 6. 661). Среди последователей свт. Григория, писавших на бо-

гословско-аскетические темы, выделяется *Каллист Ангеликуд* (см. о нем: *Дунаев.* 2011. С. 307–311), написавший трактат против *Фомы Аквинского* в защиту различения сущности и энергии и «Исихастское утешение» (др. трактат «Исихастская практика», если и существовал, то скорее всего в виде разрозненных глав), и свт. *Марк Евгеник* (ИАБ, № 6. 2007–2058), продолживший в ряде трактатов (см., напр., «Силлогистические главы»: *Дунаев.* 2011. С. 456–477) защищать богословие свт. Григория Паламы и одновременно составивший развернутое переложение древнего трактата об Иисусовой молитве (Там же. С. 450–455). Особое практическое и церковно-политическое значение имела деятельность свт. Филофея Коккина (ИАБ, № 6. 1386–1464), ученика свт. Григория Паламы, стараниями которого Григорий Палама был канонизирован. Как показало новейшее исследование рукописной традиции сочинений свт. Григория, проведенное Риго (доклад А. Риго на VII конгрессе Национальной итальянской ассоциации византийских исследований 25 нояб. 2009 г.: *Rigo A. I manoscritti e il testo di quattro «Etera kephalaia»: Da Simeone il Nuovo Teologo a Gregorio Palamas*; не издан), развившего наблюдения архиеп. Василия (Кривошеина) (ИАБ, № 6. 1034), свт. Филофеем были составлены и надписаны именем свт. Григория «Другие главы о свете» (*Ἔτερα κεφάλαια περὶ φωτός*), представляющие собой выдержки из «Слов» прп. Симеона Нового Богослова, с целью показать преемственность богословской традиции «учителя безмолвия» и доказать наличие у последнего мистического опыта, упоминания о котором отсутствуют в подлинных сочинениях святителя. Проводником И. на Руси стал митр. *Киприан*.

В поствизантийский период интерес к И. в Греции был возобновлен в XVIII в. в период т. н. филокалического возрождения (о нем см., в частности, статьи в сб.: Россия–Афон: тысячелетие духовного единства: Мат-лы междунар. науч.-богосл. конф., Москва, 1–4 окт. 2006. М., 2008. С. 81–86, 94–98), получившего именование от наиболее знаменитого сборника этого периода («Добротолюбие», *Φιλοκαλία*), и движения *колливадов* (*Ἀκρίβοπουλος*. 2001; ИАБ, № 7. 30–52), связанного прежде все-

го с именами свт. *Макария Нотары* (ИАБ, № 7. 64–74) и прп. *Никодима Святогорца* (ИАБ, № 7. 75–156). Старания прп. Никодима были направлены на публикацию самых необходимых для Церкви книг, в число которых входили мн. святоотеческие сочинения нравственно-аскетического характера, прежде всего «Добротолюбие», вопросыответы преподобных Варсануфия и Иоанна и мн. др. Тем не менее Никодим Святогорец не ограничивался исключительно святоотеческим наследием, но активно использовал и католическую мистику (не указывая имен авторов переводимых произведений): он переработал уже имевшиеся переводы на новогреч. язык «Духовной брани» Лоренцо Скуполи (на рус. язык эта переработка прп. Никодима переведена с новогреч. с новыми изменениями — особенно касающимися умной молитвы — еп. Феофаном Затворником (см.: ИАБ, № 9. 710) и стала пользоваться в России авторитетом и популярностью) и «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы (в версии Джованни Пипамонти) (ИАБ, № 1. 553; № 7. 94–103; ср.: *Игнатий Лойола.* 2006; ИАБ, № 4. 1824). Особый акцент в движении колливадов был сделан на таинстве Евхаристии (см.: *Νικόδημος (Σκρέττας).* 2004); в частности, см. книгу Неофита Кавсокаливита «Душеполезнейшая книга о непрестанном причастии Святых Христовых Таин» (ИАБ, № 7. 29). Помимо «ученого» направления, «практический» И. сохранялся на Афоне: среди наиболее выдающихся представителей его в XX в. — преподобные *Силуан* (ИАБ, № 9. 1100–1127) и Иосиф Афонские.

В др. странах влияние И. выразилось прежде всего в активной переводческой деятельности: в Грузии (ИАБ, № 14; традиция умной молитвы прослеживается уже с VI в.) особенно потрудились на этой ниве *Евфимий Святогорец* (955–1028) и *Георгий Святогорец* (1009–1065); в Болгарии (ИАБ, № 11) — ученики прп. *Феодосия Тырновского* (1300–1363) и свт. *Евфимия* (ок. 1331–1409); в Румынии — прп. *Паусий (Величковский)* (1722–1794; ИАБ, № 9. 367–456; № 13) и его ученики (об И. в Румынии см., в частности: ИАБ, № 13. 297). Изучение особенностей рецепции И. в этих странах еще только предстоит (см. напр.: *Ευαγγέλου.* 2010).

Издательская деятельность прп. Никодима Святогорца и переводческая — прп. Паисия (Величковского) были продолжены в России в Оптиной пустыни в сер. XIX в. (см.: ИАБ, № 9. 999 и др.), затем — в духовных академиях. Несмотря на сравнительно большое количество аскетико-мистических текстов, понавших на Русь в результате 1-го и 2-го южнослав. влияния или переведенных в России до XIX в. на церковнославянский язык с греческого, вряд ли имеются основания говорить о к.-л. «русском» И. помимо подвижников Киево-Печерской лавры (XI–XII вв.; ИАБ, № 9. 67–154), школы прп. Сергия Радонежского (ИАБ, № 9. 155–250) и деятельности и литературы «нестяжателей» (XIV — нач. XVI в.), в первую очередь — прп. *Нила Сорского* (ИАБ, № 9. 251–315). Связан этот феномен, прежде всего, с тяготением Руси к практическому усвоению христианства, прежде всего в области церковных искусств, без необходимого его теоретического осмысления, с преобладанием в России тенденции к общезнательному монашеству и с отсутствием ученого монашества — особенно после того, как монахи перестали быть единственным средоточием культуры (приблизительно со 2-й пол. XVII в.). Основной корпус визант. исихастской лит-ры (в 1-м значении термина «исихазм») был в той или иной мере усвоен рус. монахами. Что же касается специфических форм И. (2-е и 3-е значения термина), то история молитвы Иисусовой на Руси (и в России) остается мало исследованной (некоторые сведения см.: *Дунаев*. 2002. С. 263–268; 288–290, примеч. 846; и др.; ср.: ИАБ, № 9. 666, 669, 672, 770, 791, 794, 886, 1265, 1379, 1405, 1499; *Твердохлебов*. 2006; *La preghiera di Gesù nella spiritualità russa del XIX secolo*. 2005; в 1-й пол. XX в. в среде подвижников Валаама была создана антология святоотеческих поучений о молитве Иисусовой, получившая большую известность и переведенная на мн. языки, см.: ИАБ, № 2. 65). С этой т. зр. недостаточно изучены жизнь и наследие мн. рус. подвижников, в частности свт. *Тихона Задонского* (ИАБ, № 9. 316–366), значительное влияние на к-рого оказало сочинение лютерап. теолога и мистика Иоганна Арндта «Об истинном христианстве» (см.: *Хондзинский*. 2004), свт. *Димитрия*

Ростовского и др. Богословие свт. Григория Паламы оставалось в России почти неизвестным вплоть до нач. XX в.

В XIX–XX вв. И. принял в России своеобразные формы. Прежде всего, ему было свойственно меньше богословской рефлексии и созерцательности, что нашло отражение, напр., в составе рус. «Добротолюбия»: еп. Феофан Затворник опустил некоторые тексты, показавшиеся ему слишком трудными для перевода в богословском плане, но добавил целый том творений прп. Феодора Студита, поскольку считал рекомендации по монашескому общежитию не менее важными, чем «высокое богословие». Это предпочтение практических задач и общежительных форм монашества, восходящее отчасти к «иосифлянкой» традиции, традициям «высокого богословия» в монашеском делании, неразрывно связанном в правосл. предании с умной молитвой, оказалось — в отличие от Афопа — возобладавшем в монастырской практике до- и послереволюционной России. Кроме того, еп. Феофан, придававший в частной переписке и рекомендациях своим духовным чадам Иисусовой молитве немалое значение, тем не менее изъяснял при переводе трактата о 3 способах молитвы Пс.-Симеона Нового Богослова описание психосоматической практики во избежание соблазна для читающих. Возможно, святитель принимал во внимание те своеобразные коннотации, к-рые приняла на Руси Иисусова молитва: согласно древнерусскому толкованию на Иисусову молитву (которое, по всей вероятности, является переводом с утраченного или неизвестного греч. текста), при непрестанной молитве в молящегося вселяется Св. Троица — в год по Лицу. Это толкование, до сих пор популярное у старообрядцев в виде наставления к употреблению четок, вошло в «Цветник» священноинок Дорофея (сочинение недавно переиздано: *Цветник священноинок Дорофея: Рукопись коша XVII в. Серг. П., 2008* [воспроизведена ркп. РГБ. Ф. 722. № 247]; рус. пер. Д. В. Кантова: *Свято-Преображенский Валаамский монастырь, 2005*) — замечательной святоотеческой монашеско-аскетической антологии — и было прекрасно известно не только Феофану Затворнику, но и др. рус. святителям, относившимся к этой гла-

ве «Цветника» с оправданным подозрением (подробнее см.: *Дунаев*. 2002. С. 263–287).

Недостаток богословской рефлексии и пограничный характер И., мистицизма и ересей отразился в России и в др. текстах и формах И. Так, согласно исследованиям А. М. Пентковского (ИАБ, № 9. 812, 817–818; *Пентковский*. 2010), автором необычайно популярных в XIX–XX вв. «Откровенных рассказов странника своему духовному отцу» (ИАБ, № 9. 810–825; научно-критическое изд., до сих пор отсутствующее, готовится Пентковским), считающихся «классикой русского исихазма», был иером. Арсений (Тропольский) (ср.: ИАБ, № 2. 146; № 9. 1236), сочетавший в этом произведении православную практику «Добротолюбия» с элементами зап. мистики и цитатами из переводов европ. мистических сочинений, изданных в России в кон. XVIII — нач. XIX в. московскими *мартинистами* и их последователями. Согласно наблюдениям Пентковского, «в подготовке второго казанского издания [Откровенных рассказов...] принимал активное участие свт. Феофан Затворник, к-рый летом 1882 г. «поправил и дополнил» текст присланного игуменом Паисием казанского издания, что, как и в случае преподобного Амвросия Оптинского, свидетельствует об отсутствии существенных замечаний и возражений по содержанию рассказов и изложению молитвенной практики. Перед этим вышенский затворник перечитывал книгу Дж. Беньяна «Путь пилигрима», один из литературных источников рассказов странника, и даже намеревался «исправить ее и выдать под заглавием: Иван Буян, обратившийся в Православие», что, судя по всему, дало дополнительные основания для редактирования рассказов русского странника. Эта работа, в свою очередь, способствовала и подготовке 5-го тома рус. пер. «Добротолюбия» (издан в 1889 г.), содержащего отредактированные святоотеческие тексты об Иисусовой молитве. Текст 3-го казанского издания, повторяющий 2-е издание, представляет собой *textus receptus*, лежащий в основе последующих изданий и переводов» (*Пентковский*. 2010. С. 58).

Другой чрезвычайно популярный текст — беседа прп. *Серафима Саровского* (о нем см.: ИАБ, № 9. 457–607; достоверность отдельных жи-

тийных сведений вызывает у исследователей сомнения, см.: ИАБ, № 9. 598, 599; *Степаншин*. 2002) с Мотовиловым о цели христианской жизни — также не имеет науч. издания, а сами фигуры составителя «Беседы» Н. А. Мотовилова (воспоминания к-рого изданы по рукописи из РНБ, см.: *Записки Н. А. Мотовилова*. 2005; в последнее время изданы также письма и бумаги Мотовилова из ГАРФ и частных архивов, см.: ИАБ, № 9. 573 и др.) и 1-го публикатора «Бесед» С. А. Нилуса вызывают сомнения в части доверия к сообщаемым им сведениям и корректности публикаторских принципов (ср.: ИАБ. С. 557; № 9. 511 и др.). Однако не подлежит сомнению, что старец Серафим был делателем Иисусовой молитвы, а в «Беседах с Мотовиловым» зафиксирован подлинный опыт преподобного старца, о к-ром Мотовилову стало известно из устных бесед и каких-то рукописных источников.

Настороженное отношение к И. проявилось в авторитетной «Настольной книге священнослужителя» С. В. Булгакова (К., 1913<sup>3</sup>. М., 1993<sup>р</sup>. Ч. 2. С. 1622), где в разделе «расколы, ереси, секты и проч.» имеется следующая справка об исихастах: «Исихасты (т. е. спокойные). Так назывались в Греции в XIV в. монашествующее сословие мистиков, которые отличались самою странною мечтательностию. Они почитали пупок средоточием душевных сил и, следовательно, центром созерцания и думали, что, положив подбородок на грудь и беспрестанно смотря на пуп, можно видеть райский свет и наслаждаться лицезрением небожителей. Это спокойное сосредоточие на одном пункте, отвлекающее мысль от всего внешнего, представлялось необходимым условием восприятия несозданного света. От внутреннего спокойствия (ήσυχία) приверженцы этого учения и получили свое название. Они преимущественно жили на Афонской горе. На К-польском Соборе 1341 г. исихасты, покровительствуемые императором Андроником Палеологом Младшим и ревностно защищаемые Григорием Паламой, впоследствии архиепископом Фессалоникийским, одержали верх в прении о существовании этого света с Варлаамом, калабрийским монахом... Вздорное мнение исихастов об условиях восприятия несозданного света вскоре само собою предано

было забвению». Русская религиозная философия, тяготеющая в лице Вл. С. Соловьёва, свящ. Павла Флоренского и отчасти прот. Сергия Булгакова к мистицизму и оккультным традициям, а в лице А. Ф. Лосева открытая к влияниям античной (прежде всего неоплатонической) и нем. философии, столкнувшись с особым почитанием Иисусовой молитвы и Имени Божия, прежде всего на Афоне, попыталась обосновать это почитание, привлекая для этого, в частности, богословие свт. Григория Паламы. Т. о., в *имяславии* (как называли его защитники; ИАБ, № 10), или имябожии (таким было именованье со стороны противников), оказались тесно соединенными традиции неоплатонизма, Псевдо-Дионисия Ареопагита, И. и паламизма. Поскольку расцвет религ. философии в России опередил развитие академического богословия, богословская оценка имяславия со стороны проф. С. В. Троицкого и Святейшего Синода, с одной стороны, не была исчерпывающе убедительной, особенно после «силовых аргументов» на Афоне, а с другой, не была воспринята надлежащим образом. И сторонники, и противники имяславия опирались, в частности, на авторитет св. прав. *Иоанна Крещтатского*, формально находившегося вне традиц. рамок И., но в дневниках к-рого находится много сведений о почитании Имени Божия. Жизнь и уникальнейший опыт этого святого, отраженный в дневниках, позволяют говорить еще об одном своеобразном вкладе России в И., расширяющем и видоизменяющем традицию путем подвижничества в миру при сохранении сути традиции — борьбы с помыслами, хранения сердца и обожения всего человека. Любовь к творению Божию, открытость сердца к людским страданиям тем не менее не могут компенсировать в рус. И. недостаток богословской рефлексии, когда ум стоит на страже сердечных помыслов; тем самым И. был менее защищен перед лицом ересей и ложного мистицизма. В целом необходимо отметить недостаточную изученность рус. И. как феномена, что затрудняет его адекватную оценку.

**И. и западная традиция.** Сам термин «исихазм» употребляется обычно применительно к вост. традиции, и это справедливо, если иметь в виду 2-е (в смысле конкретной устойчи-

вой формулы Иисусовой молитвы) и 3-е значения термина. Однако здесь недостаточно изучены типологические параллели между почитанием имени Иисуса в Византии и в средневек. Европе (см.: *Novy*. 1974, особенно: Col. 1114–1122) и между лит. наследием визант. и западноевроп. мистиков.

По наблюдениям совр. ученого М. Ю. Реутина, почитание имени Иисуса было широко распространено в жен. цистерцианских и доминиканских монашествах Саксонии, Баварии, Швабии и вост. кантонов Швейцарии в XIII–XIV вв.; следы этой традиции заметны во мн. текстах т. н. «женской мистики»: «Струящемся свете Божества» Мехтхильды Магдебургской, «Посланнике Божественной любви» Гертруды Великой, «Книге особой благодати» Мехтхильды из Хакеборна (монастырь Хельфта, Саксония), «Откровениях» Кристины Эбнер, Адельхайд Лангманн (монастырь Энгельгаль), Кристины Эбнер (монастырь Мединген близ совр. г. Диллинген-на-Дунае, Швабия) и т. д.

Как пишет Реутин: «В бытность викарием Тюрингии, провинциалом Саксонии и куратором в округе Страсбурга доминиканский теолог (*Экхарт*. — А. Д.) столкнулся с мощной традицией почитания имени Иисус Христос (*Jesus Cristus*), взятом в вокативе... «В то время со мной также случалось и еще часто случается ныне, — пишет в своих «Откровениях» насельница швабского монастыря Мединген Маргарет Эбнер, — что по почам меня посещает столь могучая Божия благодать, что я не могу совершать никаких внешних дел, да и себя едва помню. А внутри ощущается сладость, великая благодать и подлинное присутствие Бога в душе. Все сие запечатлевает во мне Его сладчайшее имя «Иисус Христос». Я столь часто его повторяла, что бывшие подле меня и считавшие утверждали: я порой произносила «Иисусе Христе» до тысячи раз. У меня не было никаких сил перестать, пока на то не было соизволения Божьего». То же самое Адельхайд Лангманн из монастыря Энгельгаль (ок. Нюрнберга), сократившая свою молитву до одного слова «Иисусе» и просившая: «Господи, начертай имя Твое в моем сердце, да не сотрется оно [из него] никогда». (Ср. у Экхарта: «В нас должно быть начертано имя Божье. Мы должны

носить в себе образ Божий. И его свет нам должен светить».) Г. Сузо понял, как то и было заведено у радикально настроенных харизматиков, завет своего учителя совершенно буквально. Острым грифелем он выцарапал у себя на груди «ИХ» (инициалы имени Иисус Христос. — А. Д.).

Нем. мистика позднего средневековья (прежде всего женская, но также и мистика мастеров) представляла собой культурную среду, в которой достигла небывалого расцвета практика «тайной молитвы» (*oratio furtiva*): краткой и имеющей устойчивый, формульный характер. Поскольку она произносилась разом и соотносилась с дыханием, она часто называлась также «метательной молитвой», «молитвой, предназначенной для метания» (*oratio jaculatoria*). Это был ближайший аналог молитвы, известной на правосл. Востоке как «монологическая», «однословная» (*μονολόγιος*). Знакомая же Григорию Паламе исихастская редакция молитвы Иисусовой на средневековом Западе известна не была.

Справедливости ради следует заметить, что *oratio furtiva* пользовалась известностью уже задолго до нем. мистиков. Так, на необходимость постоянного молитвенного делания (с отсылкой к 1 Фес 5. 17: «Непрестанно молитесь»; к практике егип. монахов) и на удобство кратких молитвословий указывал еще блж. Августин в Послании 130 (к Пробе), гл. 9–10, п. 18–20 (PL. 33. Col. 501). В небольшом сочинении «*Opusculum secundum. De psalmodium usu liber*» Алкуина (ок. 735–804), советника Карла Великого, ч. I, гл. 1: «*Abbreviatio furtivae orationis, quid sit satis congruum orare*», имеется пространственный перечень молитвенных формул, удобных и рекомендованных для многократного повторения («*Kyrie eleison*», «*Propter nomen tuum, Domine*», «*Te Deum laudamus*», «*Te decet laus*», «*Firmamentum meum et refugium meum et dux meus esto, Domine Deus meus*» etc. — PL. 101. Col. 468). Краткими молитвами пользовались, согласно Житию, св. Адальберт Пражский и доминиканцы, «братья проповедники», во время разъездов. Многовековую практику чтения краткой молитвы обобщил Фома Аквинский (*Thom. Aquin. Sum. th. II–II 83. 14*) (Реутин. 2012. Гл. 2).

Итак, согласно наблюдениям Реутина, древняя *oratio furtiva* (*oratio jacu-*

*latoria*) была представлена в Центр. и Юж. Германии XIII–XIV вв. в виде почитания имени Иисус и его многократного, до тысячи раз и более, повторения. Практика этой молитвы нашла особое распространение внутри мистической традиции, основанной *Бернардом Клервоским*. Главным документом этой традиции были «Проповеди на Песнь Песней» Бернарда (*Bernardus Claraevallensis. Sermones super Cantica Cantorum* // PL. 183. Col. 785–1198), получившие распространение не столько сами по себе, сколько через нем. сборники «Сад духовных сердец» (*Geistlicher Herzen Bavngart*) и «Св. Георгенский проповедник» (*St. Georgener Prediger*).

В богословском плане особенное значение имеет сопоставление учений свт. Григория Паламы и Майстера Экарта (см.: Реутин. 2010), задуманное и начатое В. Н. Лосским (Lossky. 1960; ср. рец.: Реутин М. Ю. // БТ. 2007. Сб. 41. С. 571–576) и продолженное Реутиным (Реутин. 2006; Он же. 2012); связующим звеном в этом сопоставлении выступают «*Ареопагитики*» (ср.: ИАБ, № 6. 1246, 1248, 1274, 1275, 1279, 1280). Рейнской мистике посвящен целиком 51-й вып. журнала «Символ», 2007 г. (рец.: Волох Н. П. // БТ. 2009. Вып. 42. С. 421–433).

Следует также учитывать, что И. в 1-м значении термина не менее свойственен и зап. монашеской традиции (лучший обзор ее принадлежит А. де Вогюз; первые 5 томов указаны в ИАБ, № 4. 71; т. 6–12: *Vogüé. 2002–2008*; завершив фундаментальную историю в 12 т. западного древнего монашества, де Вогюз приступил ко 2-й части исследования — истории греческого монашества). Лат. авторы познакомились с вост. аскетико-мистической практикой уже в IV–V вв. благодаря непосредственным контактам и переводческой деятельности блж. *Иеронима Стридонского* и *Руфина Аквилейского*, а также творениям прп. *Иоанна Кассиана Римлянина*. Уставы вост. монашества были использованы прп. *Венедиктом Нурсийским*. В свою очередь творения прп. Иоанна Кассиана Римлянина и «Собеседования италийских отцов» свт. *Григория I Великого* (Двоеслова) переводились на греч. язык. Исследования, посвященные влиянию вост. мистики на западную и сравнению обеих традиций, достаточно много-

численны (см., напр.: ИАБ, № 1. 316; № 2. 43, 126, 152, 154, 193, 205, 210; № 4. 48, 1189, 1210, 1218, 1245, 1246, 1824; № 8. 375; *Leroy. 1981*). Все основные черты раннего И. вошли в аскетико-мистическую практику зап. христианства (ср., напр., учение о молитве *Исидора Севильского* (*Carpin. 2001*) или традиции непрерывной молитвы в мерovingской Галлии VI–IX вв. (*Sweetser. 2000*; там же обзор вост. молитвенной практики, в т. ч. у *акимитов*, ср.: ИАБ, № 4. 165–186) с исихастскими текстами и практикой) и позже — в католич. мистику. При этом зап. монашество, в отличие от восточного, более многообразно и разделяется по различным орденам — от социально-активных до духовно-созерцательных, весьма строго соблюдающих правила затвора, безмолвия и молитвы (напр., *картузианцы* или *цистерцианцы*). Противопоставление вост. и зап. мистики, во многом восходящее к свт. Игнатию (Брянчанинову) и рус. религ. философии «серебряного века» и отчасти вызванное недостаточным знакомством с католич. традицией, а порой и вовсе превратными представлениями о ней, по большей части объясняется позднейшим расколом и последовавшей богословской полемикой между правосл. и католич. Церквями и лишь в меньшей — психологическими и культурными особенностями Запада и Востока. Недостаточную обоснованность такого противопоставления в духовной сфере (ср.: *Mainardi. 2004*) показывают, в частности, контакты между католиками и православными на Афоне, зафиксированные в XV в., позднее прервавшиеся (ср.: ИАБ, № 8. 400–401), по возобновившиеся в XX в. (ИАБ, № 8. 232, рус. пер.: *Антоний (Ламбрехтс). 2008*; см. также работы прот. Иосифа Зетешвили о груз. исихастской традиции, в частности: ИАБ, № 14. 173); контакты между визант. и лат. монахами в Италии и Сицилии (о типичных для И. духовных чертах итало-греч. монашества см., напр.: *Hester. 1992*); популярность в России соч. «Подражание Христу» Фомы Кемпийского (см.: *Стрижев. 2005*); использование католич. духовных сочинений прп. Никодимом Святогорцем и свт. Феофаном Затворником; последний рекомендовал тайной монахини-схимнице для перевода с французского также сочинение *Франциска Сальского* «Руководство

к благочестивой жизни» (рус. пер.: Брюссель, 1967) (*Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. М., 1899. Вып. 6. С. 111). В келейном дневнике свт. *Филарета (Дроздова)* имеется много выписок из сочинений католич. мистиков (подробнее см.: *Смирнова*. 2010; там же об отношении свт. Филарета к религиозному масонству). С этой т. зр. несомненный интерес представляет полемика Д. Бальфура и схиархим. Софрония (Сахарова) о правосл. и католической духовности, сохранившаяся в переписке этих лиц (ИАБ, № 9. 1143, 1147).

Однако в визант. традиции — в отличие от западной — чрезвычайно редки мистики такого масштаба, как автор «Макариевского корпуса» (скорее всего грекоязычный сириец), Исаак Сириянин или прп. Симеон Новый Богослов, с трудом укладывающиеся в привычные «шаблоны» той или иной духовной школы, причем все названные авторы так или иначе попадали под подозрение: «Макариевский корпус», по всей видимости, был осужден в связи с его мнимым мессалианством; Исаак Сириянин некоторое время был епископом т. н. несторианской Церкви Востока; при переводе «первого тома» его творений на греч. и, соответственно, рус. языки были изъяты упоминания о несторианских авторах как авторитетных богословах, а во «втором томе» имеются элементы учения об *апокатастасисе*; творения прп. Симеона Нового Богослова были долгое время смешаны с сочинениями осужденного за ересь Константина Хрисомала. По словам некоего правосл. богослова, приведенным в монографии архиеп. Василия (Кривошеина) о Симеоне Новом Богослове (ИАБ, № 6. 54; цит. по изд.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Прп. Симеон Новый Богослов (949–1022). П., 1980. С. 60), «это чудо Божие, за которое мы всегда должны Его благодарить, что прп. Симеон никогда не был осужден за ересь своими современниками. Иначе этот величайший мистик Православия был бы потерян для него».

Не следует забывать и о лит. стороне: любовные образы и лексика, присутствующие в сочинениях мн. западных и некоторых вост. мистиков (особенно в «Гимнах» Симеона Нового Богослова), в значительной степени восходят к библейской книге Песнь Песней или

объясняются поэтической формой этих сочинений, а также невозможностью выразить сильный мистический опыт обычными языковыми средствами.

**Научное изучение И.** Наибольший вклад в изучение И. внесла зап. католич. наука. До XX в. эта деятельность проходила преимущественно в сфере издания святоотеческих текстов и была продолжена в XX в. на новом уровне. Внимание папского престола к диалогу с восточнохрист. конфессиями, публикации Осера, деятельность монаха Шевтонь в Бельгии и появление рус. диаспоры на Западе стимулировали рост внимания католич. мира к восточно-правосл. духовности. В рамках грандиозного проекта по созданию целого корпуса многотомных католич. энциклопедий по разным отраслям церковных наук (DTC, DACL, DHGE и др.) в течение более полувека (с 1937 по 1995) шла работа над фундаментальным «Словарем аскетической и мистической духовности» (DSAMDH), дающим сводку исследований как по зап., так и по вост. христ. традициям. Определенный итог в систематизации и популяризации И. на Западе подвела книга Ф. Шпидлика (*Špidlik. La spiritualité*. 1978). Весомый вклад в изучение вост. духовности внесли также научные межконфессиональные конференции в монастыре Бозе (Италия) (подробнее см.: *Бьянки*. 2007; *Майнарди*. 2007), по итогам к-рых издан ряд сборников. В издании и изучении отдельных памятников исихастской лит-ры и И. в целом в последние 20 лет особое значение имеют многочисленные работы А. Ригго. Ряд зарубежных специализированных периодических изданий посвящен изучению истории монашества и аскетики (напр., *Collectanea Cisterciensia*; ср.: ИАБ, № 1. 10; *Studia Monastica*; см. также библиогр. разделы в BZ и EThL). Отдельные католич. монахи являются центрами изучения монашеских традиций различных направлений и орденов.

В дореволюционной России академическая богословская наука начала активно развиваться с запозданием по сравнению с Западом — лишь с сер. XIX в. Изучение правосл. аскетики проходило в основном в рамках пастырского богословия (см., напр.: *Феодор (Поздеевский)*. 1911; ср.: *Хондзинский, Сухова*. 2010.

С. 332–335; *Вениамин (Милов)*. 2002; *Вениамин (Федченков)*. 2006; сюда отчасти примыкают и труды еп. *Варнавы (Беляева)*: ИАБ, № 1. 49–50). Специальные работы П. Пономарёва (ИАБ, № 1. 147), С. М. Зарина (ИАБ, № 1. 78–82), П. М. Мишина (ИАБ, № 1. 125) и архиеп. *Алексия (Дородницына)* составляли редкое исключение. В советский период в связи со строгим контролем государства над светским и богословским образованием и ограниченными возможностями церковной печати развитие правосл. науки было сильно затруднено. В частности, остался нереализованным проект архим. *Иннокентия (Просвирнина)* по созданию курса русской патрологии (см.: *Овсянников*. 2010. С. 975; *Лисовой*. 2010. С. 988–990). В постсоветское время из-за медленного развития в России патрологии изучение И. также практически не продвинулось. Определенным этапом стало появление в 1995 г. сборника «Синергия» (ИАБ, № 1. 161), где впервые была предпринята попытка представить ряд концептуальных исследований и библиографию по И. Значительной вехой стала публикация в 2004 г. ИАБ — справочника, явившегося первой попыткой создать сводную библиографию источников и исследований по И. К числу основных недостатков ИАБ, отчасти вызванных не зависевшими от авторов причинами, следует отнести явную неполноту и неравноценность представления материала в разных разделах, учет литературы без проверки *de visu* и отсутствие предметного указателя. После 2004 г. появились выполненные заново или впервые переводы нек-рых исихастских текстов, в частности коптских подвижников (пер. А. Л. Хосроева), первой части «Великого патерика» (пер. А. В. Маркова и Д. А. Поспелова), «Лавсаика» Палладия и др. текстов монашеской агиографии (Иросанфион, или Новый Рай / Пер. Н. А. Олисовой и др. Афон, 2010), «Евергетинуса» Павла Евергетидского (2 перевода, один из к-рых — Ф. Шульги — не закончен, а другой опубликован без имени переводчика, А. В. Маркова, под заглавием «Благолюбие»), творений Симеона Евхаитского и Дионисия монаха (пер. А. Г. Дунаева, в: *Дунаев*. 2011), богословских и экзегетических сочинений прп. Максима Исповедника (пер. А. И. Сидорова, еп. Нектария (Яшунского), Е. Начинкина,

А. М. Шуфрина, пер. коллектива авторов под ред. Г. И. Беневича), творений святителей Григория Паламы (пер. архим. Киприана (Керна), ред. пер. А. И. Сидорова, пер. А. Г. Дунаева, еп. Нектария (Яшунского), А. Ю. Волчкевич и А. О. Крюковой) и Феодипта Филадельфийского (пер. А. А. Пржегорлинского, ред. пер. и переводы А. И. Сидорова). В серии «Smaragdus Philocalias» — помимо переводов с греч. — были изданы впервые нек-рые творения прп. Паисия (Величковского) (список отдельных переводов или первых публикаций исихастских текстов см. также в ст. *Добротолубие*). К сожалению, в перечисленных изданиях перевод не всегда является корректным, а научное представление перевода — выполненным на должном уровне.

Бесспорен вклад русской диаспоры (архиеп. Василий (Кривошеин), В. Н. Лосский, архим. Киприан (Керн), протопресв. Иоанн Мейендорф и др.) в изучение богословия свт. Григория Паламы и пробуждение интереса в совр. науке к паламизму. Их дело продолжили зап. правосл. ученые: митр. *Антоний (Блум)*, еп. *Каллист (Уэр)*, *О. Клеман* и *Элизабет Бер-Сижель*. Сохранению сдержанно-критического отношения к паламитскому богословию способствовали, однако, такие авторитетные католич. ученые, как *М. Жюжи*, *Э. фон Иванка*, *Г. Подскальски*, *Х. Надаль Каньельяс* и др.; в России похожей позиции придерживался переводчик «Триад», ученый и философ *В. В. Бибахин* (см.: *Бибахин*. 2010. С. 96–157, 346–383). Ряд проблем в научном изучении богословия свт. Григория Паламы и его противников был поставлен *А. Г. Дунаевым* (см., напр.: *Дунаев*. 2009). Подробнее об изучении паламизма см. в статье *Паламитские споры*. Публикация текстов прп. Симеона Нового Богослова, в к-рой принял участие архиеп. Василий (Кривошеин), способствовала интенсивному изучению наследия этого мистика и И. в целом.

Со 2-й пол. XX в. в Греции на общем фоне развития церковной науки началось интенсивное издание первоисточников по истории паламитских споров и исследований по истории И. (см. ИАБ и лит-ру, указанную в данной статье) и паламизма, которые несмотря на ряд недостатков внесли значительный вклад в изучение И. Особо следует выделить незаконченную публикацию

творений свт. Григория Паламы (т. II. «издание Христу», ГПЭ, см.: ИАБ, № 6. 920–1000) (в паст. время фундаментальное исследование рукописной традиции сочинений свт. Григория Паламы готовит *А. Риго*), а также выполненные на высоком уровне издания текстов и исследования *И. Полемиса*, посвященные эпохе паламитских споров.

Перу франц. правосл. ученого *Ж. К. Ларше* принадлежит фундаментальная трилогия — сводка аскетического святоотеческого учения, выполненная на совр. научном уровне (*Larché*. 1991; *Idem*. 1992; *Idem*. 2000; ср.: *Ларше*. 2010).

Библиогр.: ИАБ (реп.: *Скоков С. П.* Фундаментальная библиография исихазма // БТ. 2004. Сб. 39. С. 345–350; *Desprez V.* // Collectanea Cisterciensia. Scourmont, 2009. Vol. 2. P. 421–422).

Лит.: *Смирнов С. И.* Духовный отец в древней восточной Церкви: (История духовничества на Востоке). Ч. 1: Период Вселенских Соборов. Серг. П., 1906 (перизд.: М., 2003); *он же*. Древнерусский духовник: Исслед. по истории перк. бытия. М., 1914 (ср.: ИАБ, № 9. 1440, 1443); *Феодор (Поздеевский)*, архиеп. Из чтений по пастырскому богословию (аскетика): Записки студентов МДА в 1910–1911 г. по лекциям П. А. Е. Ф. Серг. П., 1911 (др. изд.: *он же*. Смысл христианского подвига: Из чтений по пастырскому богословию. Серг. П., 1911, 1995); *Hausherr J.* Les grands courants de la spiritualité orientale // OCP. 1935. Vol. 1. P. 114–138; *idem*. L'orient Chretien. R., 1944. (OCA: 132); *idem*. Philautie: De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur. R., 1952. (OCA: 137); *idem*. Contemplation // DSAMDH. 1953. T. 2. Pt. 2. Col. 1762–1872 [под псевд. J. Lemaître]; *idem*. Direction spirituelle en Orient autrefois. R., 1955. (OCA: 144); *idem*. Hésychasme et prière. R., 1966. (OCA: 176); *idem*. Études de spiritualité orientale. R., 1969. (OCA: 183); *Bardy G.* Apatheia // DSAMDH. 1937. T. 1. Col. 727–746; *Bourguignon P., Wenner F.* Combat spirituel // Ibid. 1953. T. 2. Pt. 1. Col. 1135–1142; *Regon J.* Componction // Ibid. 1953. T. 2. Pt. 2. Col. 1312–1321; *Dalmais I.-H., Bardy G.* Divinisation // Ibid. 1957. T. 3. Col. 1376–1398; *Daniélou J.* Démons // Ibid. Col. 142–189; *Camelot P.-Th.* ΕΓΚΡΑΤΕΙΑ (continentia) // Ibid. 1960. T. 4. Pt. 1. Col. 357–370; *Lossky V.* Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P., 1960. (Études de philosophie médiévale; 48); *D'Alverny A.* La prière selon le Coran. [Pt.] 3: Le «dhikr», état de prière // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 1961. Vol. 11. P. 3–16; *Kirchmeyer J.* Extase chez les Pères de l'Église // DSAMDH. 1961. T. 4. Pt. 2. Col. 2087–2113; *Théologie de la vie monastique: Études sur la Tradition patristique*. Aubier, 1961. (Théologie; 49); *Régamey P.-R.* La «componction du cœur» // *Idem*. Portrait spirituel du chrétien. P., 1963. P. 66–116; *Miquel P.* Gloire (vaine gloire). [Pt.] 1: Tradition monastique orientale // DSAMDH. 1967. T. 6. Col. 494–502; *idem*. Parrhêsia // Ibid. 1984. T. 12. Pt. 1. Col. 260–267; *Gutiérrez P.* La paternité spirituelle selon saint Paul. P., 1968. (Études bibliques); *Adnès P.* Hésychasme // DSAMDH. 1969. T. 7. Pt. 1. Col. 382–398; *idem*. Humilité // Ibid.

Col. 1136–1187; *idem*. Larmes // Ibid. 1976. T. 9. Col. 287–303; *idem*. Népsis // Ibid. 1981. T. 11. Col. 110–118; *idem*. Lexique du désert: Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien. Bégrolles-en-Mauges, 1986. (Spiritualité orientale; 44); *Bartelink G. J. M.* Quelques observations sur *παρησια* dans la littérature paléo-chrétienne // *Graccitas et Latinitas Christianorum primaeva: Studia ad sermonem Christianum primaeva pertinentia*. Suppl. Fasc. 3. Nijmegen, 1970. P. 5–57; *Morard F.* Monachos, Moine: Histoire du terme grec jusqu'au 4<sup>e</sup> siècle // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 1973. Bd. 20. S. 332–410; *eadem*. Encore quelques réflexions sur *Monachos* // *VChr*. 1980. Vol. 34. N 4. P. 395–401; *Μεϋενδορφ Ι. Φ.* Ο византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // *ТЮДРЛ*. 1974. Т. 29. С. 291–305; *Meysendorff J.* Byzantine Hésychasme: Historical, Theological and Social Problems. Collected Studies. L., 1974; *idem*. Chésychasme, problèmes de sémantique // *Mélanges à H.-Ch. Puech*, P., 1974. P. 543–547; *Desseil P.* Jésus // DSAMDH. 1974. T. 8. Col. 1164–1179; *Noye I.* Jésus (nom de) // Ibid. Col. 1109–1126; *Leduc F.* Pêche et conversion chez saint Jean Chrysostome // *Proche-Orient Chrétien*. 1976. Vol. 26. P. 34–58; 1977. Vol. 27. P. 15–42; 1978. Vol. 28. P. 44–86; *idem*. Penthos et larmes dans l'oeuvre de saint Jean Chrysostome // Ibid. 1991. Vol. 41. P. 220–257; *Spidlik T.* La spiritualité de l'Orient chrétien: Manuel systématique. R., 1978. Vol. 1. (OCA: 206) (рус. пер.: *Шпишлик Ф.* Духовная традиция восточного христианства: Систематическое изложение. М., 2000); *он же*. Ирпейе Осърр. SJ (07. 06. 1891 – 05. 12. 1978) / Пер. с итал.: А. Юдин // *Символ*. II: М., 2007. № 52. С. 267–274; *Guillet J.* Métaoia // DSAMDH. 1980. T. 10. Col. 1093–1099; *Sieben H. J.* Voces: Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918–1978). B.; N.-Y., 1980. (Bibliographia patristica. Suppl. 1); *Leroy J.* Saint Benoît dans le monde byzantin // *San Benedetto e l'Oriente cristiano: Atti del Simposio tenuto nell'abbazia della Novalesa, 19–23 Maggio 1980* / Ed. P. Tamburrino. Novalesa, 1981. P. 169–182 (перизд.: *Idem*. Études sur le monachisme byzantin // *Textes rassemblés et présentés par O. Delouis*. Bégrolles-en-Mauges, 2007. P. 435–451. (Spiritualité orientale; 85)); *Πιστικός Α. Β.* Η ἀπολειπτή προσευχή στή διδασκαλία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τῆς Κλίμακος. Θεσσαλονίκη, 1981; *idem*. Η γένεσις καὶ θεραπεία τῶν παθῶν κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τῆς Κλίμακος. Λάρισα, 1984; *Φούσκας Κ. Μ.*, *πρωτοπρ.* Η ἀτομικὴ προσευχὴ κατὰ τὴν διδασκαλίαν τῶν Ἑλλήνων πατέρων καὶ ἐκκλ. συγγραφῶν μέχρι τοῦ Δομασκίου. Ἀθήνα, 1982; *Lilienfeld F.* von. Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums: Gesammelte Aufsätze 1962 bis 1971 / Hrsg. v. R. Albrecht, F. Müller. Erlangen, 1983. (Oikonomia; 18); *eadem*. Hésychasme // *TRE*. 1986. Bd. 15. S. 282–289; *Rigo A.* L'assemblea generale athonita del 1344 sul un grupo di monaci bogomili (ms. Vat. Gr. 604 ff. 11r–12v) // *Cristianesimo nella storia*. Bologna, 1984. Vol. 5. N 3. P. 457–506; *idem*. La spiritualità bizantina e le sue scuole nell'opera di Irénée Hausherr // OCP. 2004. Vol. 70. P. 197–216; *idem*. ed. *Mistici bizantini*. Torino, 2008 (пер.: *Дунаев А. Г.* // БТ. 2009. Вып. 42. С. 368–371); *idem*. Un autore spirituale sconosciuto del X sec.: Luca Adialeptos // *Byz*. 2009. Vol. 79. P. 306–359; *Salignac A.* Pauvreté chrétienne. II: Pères de l'Église et moines des origines // DSAMDH. 1984.

- T. 12. Pt. 1. Col. 634–647; *Chryssargis J.* The Monk and the Demon – A Study of Demonology in Early Medieval Literature // *Nicolaus: Rivista di Teologia ecumenico-patristica*. 1986. Vol. 13. Fasc. 2. P. 265–279 (ср.; ИАБ, № 4. 1793); *idem*. Al cuore del deserto: La spiritualità dei padri e delle madri del deserto. Magnano, 2004; *idem*. Solitude, Silence and Stillness: Subtle Variances of the Soul // *Proche-Orient Chrétien*. 2006. Vol. 56. P. 28–43 (итал. пер.: Il deserto di Gaza: Barsanufio, Giovanni e Doroteo: Atti del XI Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa. Magnano, 2004. P. 155–178); *Σωτηρόπουλος Χ. Γ.* Νηπτικοί και Ποιητές των μέσων χρόνων. Αθήνα, 1990; *Larchet J.-C.* Théologie de la maladie. P., 1991, 1994<sup>2</sup>, 2001<sup>3</sup>; *idem*. Thérapeutique des maladies mentales: L'expérience de l'orient chrétien des premiers siècles. P., 1992; *idem*. Thérapie des maladies spirituelles: Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe. P., 2000<sup>4</sup>, 2007<sup>5</sup>; *он же* (Ларше Ж.-К.) Иисус Христос – Исцелитель [гл. из кн. Thérapeutique des maladies spirituelles] / Пер. с франц.: В. Л. Шленов // БВ, 2010. № 10. С. 200–234; *Hester D. P.* Monasticism and Spirituality of the Italo-Greeks. Θεσσαλονίκη, 1992. (Ανάλεκτα Βλατάδων; 55); *Mitscu A.* L'ascèse esicasta e l'ascési buddista, ovvero la conversione del principe indiano Joasaf mediante la predicazione del padre sinaita Barlaam // *Teresianum*. R., 1995. Vol. 46. N 1. P. 91–144; *Nikolaou Th.* Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxe Kirche. Erzabtei St. Ottilien, 1995. (Münchener Universitätschriften. R.: Veröff. d. Instituts für Orthodoxe Theologie; 3); *Старец Иосиф Афонский*. Изложение монашеского опыта / Пер. с новгородч.: иеромонах Симеон (Гаратик); ТСЛ. [Серг. П.], 1998 [пер. с 5-го изд. 1996 г.]; *Desprez V.* Le monachisme primitif: Dès origines jusqu'au concile d'Éphèse. Bégrolles-en-Mauges, 1998. (Spiritualité orientale; 72); *Le Monachisme Syriaque aux premiers siècles de l'Église: II<sup>e</sup> – début VII<sup>e</sup> siècle*. Vol. 1: Textes Français. Patrimoine Syriaque: Actes du colloque V. Antélias [Liban], 1998; *Ἀγγελόπουλος Ι. Κ.* Ἡ μετάνοια κατὰ τὴν ὀρθόδοξον Καθολικὴν Ἐκκλησίαν. Αθήνα, 1998. *idem*. Ἡ Ἀμαρτία. Αθήνα, 2002; *Cremaschi L.* Jusqu'au dernier souffle: Passions et lutte spirituelle chez les Pères du désert // *Proche-Orient Chrétien*. 1999. Vol. 49. P. 7–33; *Le Monachisme Syriaque du VII<sup>e</sup> siècle à nos jours*. Vol. 1: Textes Français. Patrimoine Syriaque: Actes du colloque VI. Antélias [Liban], 1999; *Sinkewicz R. E.* The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // *XV*. 1999. T. 1(7). С. 374–390; *Войткевич А. А.* Формы монашеской организации в Египте IV – нач. V в. // История древней Церкви в науч. традициях XX в. СПб., 2000. С. 57–61; *Sweetser W. B.* A Dynasty of Prayer: The Perpetual Praise (Laus perennis) in Merovingian Gaul (515–816): Diss. / The Faculty of Union Theological Seminary and Presbyterian School of Christian Education. Richmond (VA), 2000. 325 p.; *Παπανικολάου Φ. Ν.* Ἡ ἔρημος καὶ ἡ πόλις στὴν ἀσκητικὴ γραμματεία τῶν πρώτων αἰώνων. Θεσσαλονίκη, 2000; *Brakke D.* The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance // *Church History*. Chicago etc., 2001. Vol. 70. N 1. P. 19–48; *Brock S. P.* Syriac into Greek at Mar Sabā: The Translation of St. Isaac the Syrian // *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* / Ed. J. Patrich. Leuven, 2001. P. 201–208. (OLA; 98); *Carpin A.* La preghiera in Isidoro di Siviglia // *Sacra doctrina*. Bologna, 2001. Anno 46. N 6. P. 55–114; *Stewart C.* Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus // *J ECS*. 2001. Vol. 9. N 2. P. 173–204; *Ἀκριβοπούλου Κ.* Τὸ Κολλυβαδικὸ κίνημα. Ἡ τελευταία φιλοκαλικὰ ἀναγέννηση. Θεσσαλονίκη, 2001. (Ἱστοριοθεολογικὰ Θέματα); *Вениамин (Милос)*, ep. Пастырское богословие с аскетикою. М., 2002 [лекции в МДА в 1947/48 уч. г.]; *Дунав А. Г.* Предисловие // *Макарий Евангелистский, прп.* Духовные слова и послания: Собр. тина I (Vatic. graec. 694) / Изд. подгот.: А. Г. Дунав. М., 2002. С. 11–370 (2-е изд.: М., 2011/2012 [в печати]); *он же*. [Рец. на:] *Ἁγίου Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου* Ἀλφαριθμητικὰ κεφάλαια / Εἰσαγωγή – Κείμενο – Νεοελληνικὴ ἀπόδοση ἀπὸ Μοναχοῦ τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Σταυροφυκίτου. Ἱ. Ἁγίου Ὁρους, 2005 // БТ, 2007. Сб. 41. С. 547–549; *он же*. [Рец. на:] Символ: Журнал христ. культуры, основанный Слав. б-кой в Париже. П.; М., 2007. № 52 // БВ, 2008–2009. № 8–9. С. 569–581; *он же*. Богословие Евхаристии в контексте патамистских споров // БТ, 2009. Вып. 42. С. 146–168; *он же*, соств., общ. и науч. ред. Византийские исихастские тексты. М., 2011 [в печати]; *Степанкин В. А.* Прп. Серафим Саровский: предания и факты. Саров, 2002; *Vogüé A. de.* Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Pt. 1: Le monachisme latin. T. 6: Les derniers écrits de Jérôme et l'œuvre de Jean Cassien (414–428). P., 2002; T. 7: L'essor de la littérature Iérinienne et les écrits contemporains (410–500). P., 2003; T. 8: De la «Vie des Pères du Jura» aux œuvres de Césaire d'Arles (500–542). P., 2003; T. 9: De Césaire d'Arles à Grégoire de Tours (525–590). P., 2005; T. 10: Grégoire de Tours et Fortunat – Grégoire le Grand et Colomban (autour de 600). P., 2006; T. 11: La Gaule franque et l'Espagne wisigothique (VI<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècle). P., 2007; T. 12: Le monachisme latin à l'aube du Moyen Âge (650–830). P., 2008; *Bitton-Ashkelony B.* Demons and Prayers: Spiritual Exercises in the Monastic Community of Gaza in the Fifth and Sixth Centuries // *VChr*. 2003. Vol. 57. N 2. P. 200–221; *Le Moing S.* Le «démon de midi» des déserts d'Égypte à aujourd'hui // *Proche-Orient Chrétien*. 2003. Vol. 53. N 1/2. P. 34–50; *Montanari E.* La fatica del cuore: Saggio sull'ascesi esicasta. Mil., 2003. (Di fronte e attraverso; 645) [рец.: *Posgi V.* Dell'esicasm // *OCP*. 2004. Vol. 70. P. 457–470]; *Optina Pustyn'* e la paternità spirituale: Atti del X Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa. Sezione russa. Bose, 19–21 settembre 2002. Magnano, 2003; *Pesthy M.* Logismoi origeniens – logismoi évagriens // *Origeniana octava: Origen and the Alexandrian Tradition* / Ed. L. Perrone. Leuven, 2003. Vol. 2. P. 1017–1022. (BETL; 164); *Хондолинский П., свящ.* Два труда «Об истинном христианстве»: свт. Тихон Задонский и Иоанн Арндт // *ЖМП*. 2004. № 2. С. 62–73; *Хосроев А. Л.* Пахомий Великий: Из ранней истории общежительного монашества в Египте. СПб., 2004; *Il deserto di Gaza: Barsanufio, Giovanni e Doroteo: Atti dell'XI Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa*. Sezione bizantina. Bose, 14–16 settembre 2003. Magnano, 2004; *Mainardi A.* Monachismo occidentale e monachismo orientale: quale scambio di doni? // Il monachismo tra eredità e aperture: Atti del simposio «Testi e temi nella tradizione del monachismo cristiano» per il anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo. Roma, 28 maggio – 1 giugno 2002 / A cura di M. Bielawski e D. Hombergen. R., 2004. P. 869–892. (St Anselm; 140); *Misiarczyk L.* Acedia in Evagrius Ponticus // *Studia Plockie*. 2004. T. 32. S. 63–84; *Sterk A.* Renouncing the World

Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity. Camb. (Mass.); L., 2004; *Νικόδημος (Σκρέτας), ἄρχιμ.* Ἡ Θεία Εὐχαριστία καὶ τὰ προνομια τῆς Κυριακῆς κατὰ τὴ διδασκαλία τῶν Κολλυβαδῶν. Θεσσαλονίκη, 2004; *Бунев Г., иером.* Акедия: Духовное учение Евваргия Понтийского об унынии / Пер. с нем.; свящ. Д. Сизоненко. Рига, 2005; *Записки Н. А. Мотовилова*, служки Божией Матери и прп. Серафима. М., 2005 [в ряд перезд.]; *Панчева Е.* Преображение и преобразуване: цел и средство на исихастката култура: Преглед на научната лит-ра върху различни аспекти на българската култура от XIV в. // *Eslavistica Complutense*. Madrid, 2005. Vol. 5. P. 185–197; *Стрижев А. Н.* Фома Кемпийский в России // БТ, 2005. Сб. 40. С. 368–384; *Atanasio e il monachismo al Monte Athos: Atti del XII Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa*. Sezione bizantina. Bose, 12–14 settembre 2004. Magnano, 2005; *Flory M. W.* Transforming Practices: Hesychastic Correctives to Postmodern Apathetic Theology: Diss. / Iliif School of Theology and University of Denver (Colorado), 2005. 274 p.; *La preghiera di Gesù nella spiritualità russa del XIX secolo: Atti del XII Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa*. Bose, 16–18 settembre 2004. Magnano, 2005; *Rasmussen M. S. B.* Like a Rock or Like God?: The Concept of Apathia in the Monastic Theology of Evagrius of Pontus // *StTheol*. 2005. Vol. 59. N 2. P. 147–162; *Σταυροπούλου Γ. Ι.* Νηπτικὴ θεολογικὴ τοῦ Δ' αἰῶνα. Αθήνα, 2005; *Вениамин (Федченко), митр.* Лекции по пастырскому богословию с аскетикой: [Лекции в СПБДА в 1910/11 уч. г.]. М., 2006. (Рус. богосл. б-ка); *Игнатий Лойола*. Духовные упражнения. Духовный дневник / Пер. с лат.: А. П. Коваль. М., 2006; *Πακκίδα (Δεζελί), ἀρχιμ.* «Добротолюбие» и православная духовность. М., 2006; *Поздняков А. В.* Этноко-психологические основания мистицизма: На материалах мистических учений буддизма и исихазма: Канд. дис. / Тульский гос. ун-т им. Л. Н. Толстого. Тула, 2006. 176 с.; *Пржегорлинский А. А.* Исихия как «призвание каждого христианина» в писаниях св. Феодита и в традиции поздневизантийского исихазма // Мир Православия. Волгоград, 2006. Вып. 6. С. 187–203; *он же*. Аскетика св. Феодита, митрополита Филадельфийского, и традиция поздневизантийского исихазма // Власть, общество и церковь в Византии: Сб. науч. ст. / Соств.: Н. Д. Барабанов, С. Н. Малахов. Армавир, 2007. С. 183–217; *Рейтин М. Ю.* Майстер Экарт – Григорий Палама: К сопоставлению нем. мистици и визант. исихазма // Одиссея: Человек в истории. М., 2006. [Вып.] Феодализм перед судом историков. С. 285–318 (перезд.; Точки/Рунета. М., 2008. № 1–4(8) С. 61–113); *он же*, соств., пер., примеч. и ст. Майстер Экарт: Трактаты. Проповеди. М., 2010. (Лит. памятники); *он же*. «Христианский неоплатонизм» XIV в.: Опыт сравн. изуч. богосл. доктрин Иоанна Экарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экарта. М., 2012 [в печати]; *Твердохлебов А. Е.* Умно делание в духовном опыте русских подвижников XVIII–XX вв.: Дис. / МДА. Серг. П., 2006. 197 с.; *Bumazhnoy D. F.* Zur Bedeutung der Targume bei der Herausbildung des MONACOS-Konzeptes in den Nag Hammadi-Texten // *ZACHr*. 2006. Bd. 10. N 2. S. 252–259; *idem*. Einige Beobachtungen zur Geschichte des Begriffs MONACOS (Mönch) // *StPatr*. 2006. Vol. 39. P. 293–299; *idem*. Some Further Observations Concerning the Early History of the Term MONACOS (Monk) // *Ibid*.

2010. Vol. 45. P. 21–26; *Krausmüller D.* The Rise of Hesychasm // *Cambridge History of Christianity* / Ed. by M. Angold. Camb., 2006. Vol. 5: Eastern Christianity. P. 101–126; *Rene Chr.* The Divide between Eastern and Western Christianity in Light of the Hesychast Debate of the Fourteenth Century: An Intellectual History: Diss. / Univ. of Missouri. St. Louis, 2006. 101 p.; *Τσίγκος Β. Α.* Ο ἀνακαινισμός του ἀνθρώπου κατά τη δογματική διδασκαλία του ἁγίου Συμεών του Νέου Θεολόγου. Θεσσαλονίκη, 2006; *Бьянки Э.* Свидетельство духовной традиции православия христианскому Западу: Междунар. конференция в Бозе (1993–2006 гг.) / Пер. с итал. Т. Кольцовой // *Символ. П.*; М., 2007. № 52. С. 205–222; *Иоанн Пустынный.* К Феофилу. Изложение правила / Пер. с древнегреч. [по изд. ркн.] А. В. Муравьева // Там же. С. 445–461; *Каллист (Уэр), митр. Диоклийский.* Молиться телом: Исихастский метод и вне-христианские параллели / Пер. с англ. Н. Мусхелишвили // Там же. С. 13–50; *Mainardi A.* Исихазм как духовная жизнь: Заметки о значении междунар. конференций в Бозе для изучения исихазма (1993–2006) / Пер. с итал. Т. Кольцовой // Там же. С. 223–244; *Чутти Д.* Град Пустыни: Введ. в изуч. египт. и палестинского монашества в христ. империи / Пер. с англ. СПб., 2007 (на др. яз.: ИАБ, № 4. 24); *Bruce S. G.* Silence and Sign Language in Medieval Monasticism: The Cluniac Tradition c. 900–1200. Camb., 2007 [в основе книги лежит диссертация 1998 г. «Uttering No Human Sound: Silence and Sign Language in Western Medieval Monasticism»]; *Антоний (Ламбрехтс), иером.* Бенедиктинские паломники на Афоне / Пер. с франц. Н. Ю. Сахаровой // *ЦиВр.* 2008. № 1 (42). С. 156–166; *Βενεδίκτου ἱερομοναχοῦ ἀγορεύου Παλαμικῶν Τομείων ἤτοι Εὐρετήρων θεμάτων τῶν ἀπάντων τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ ἐπὶ τῆ βάσει τῶν ἐκδόσεων ΕΧ (Ἐκδόσεις Π. Χριστοῦ), ΕΠΕ (Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας) καὶ J. Migne PG (B' Ἐκδόσεις Βελτιωμένη). Ἅγιον Ὅρος, 2008; *Σκαλιτῆς Π. Ι.* Ἡ παράδοση τῆς κοινῆς καὶ τῆς κατ' ἴδιαν προσευχῆς μὲ εἰδικὴ ἀναφορὰ στὸ ὁρολόγιο τοῦ Ἐθναρῆ. Θεσσαλονίκη, 2008; *D'Ayala Valva L., ed.* Il cammino del monaco: La vita monastica secondo la tradizione dei padri / *Introd., scelta e trad. dalle lingue originali a cura di L. d'Ayala Valva.* Magnano, 2009; *La paternità spirituale nella tradizione ortodossa: Atti del XVI Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa.* Sezione russa. Bose, 18–21 settembre 2008. Magnano, 2009; *Бибихин В. В.* Энергия: [Курс лекций 1990–1991 гг., МГУ], М., 2010. (Bibliotheca Ignatiana); *Кессель Г.* Библиографический указатель сочинений прп. Ефрема Сирина, переведенных с сир. языка в серии ТСО // *БВ.* 2010. № 11/12. С. 1023–1061; *[Лисовой Н. Н.]* Долг неоплатный: (Беседа Д. В. Сафонова с Н. Н. Лисовым, посвящ. памяти доцента МДА архим. Иннокентия (Просвиринна)) // Там же. С. 982–1006; *Овсянников В. П.* Слово памяти архим. Иннокентия (Просвиринна) // Там же. С. 963–981; *Пентковский А. М.* Кто написал «Откровенные рассказы странника» // *ЖМП.* 2010. № 1. С. 54–59; *Прохоров Г. М.* Исихастская келейная литература в Древней Руси: Смещение на Север // *Он же.* Некогда не парод, а ныне народ Божий... Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб., 2010. С. 205–214; *Смирнова И. Ю.* К вопросу о западных влияниях в гомилетике свт. Московского Филарета (размышления над «Келейными записками» Святителя) // *Государство, религия, церковь в России**

и за рубежом. 2010. № 3. С. 224–240; *Хондзинский П., свящ.; Сухова Н. Ю.* Пастырское богословие в системе дореволюционного духовного образования на примере Московской духовной академии // Там же. С. 291–341; *Dysinger L.* Exegesis and Spiritual Guidance in Evagrius Ponticus // *StPatr.* 2010. Vol. 47. P. 209–221; *La lotta spirituale nella tradizione ortodossa: Atti del XVII Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa.* Bose, 9–12 settembre 2009. Magnano, 2010; *Rich A. D.* Discerning Evagrius Ponticus Discerning: Διάκρισις in the Works of Evagrius // *StPatr.* 2010. Vol. 47. P. 203–208; *Tobon M.* The Health of the Soul: Ἀπάθεια in Evagrius Ponticus // *Ibid.* P. 187–201; *Ευαγγέλου Η. Γ.* Ο ψυχασμός στον κόσμο των Νοτίων Σλάβων τον Ιδ' αιώνα: Επιδράσεις στον πνευματικό, εκκλησιαστικό και πολιτικό τους βίο. Θεσσαλονίκη, 2010 (о влиянии И. (в широком смысле как мистико-аскетической лит-ры) на духовность юж. славян (Болгарии и Сербии); церк. и полит. жизни посвящена меньшая часть книги – с. 271–316).

А. Г. Дунаев

**ИСИХИЙ** [греч. Ἠσύχιος] († 788–797), прп., чудотворец (пам. 5 марта; пам. греч. 6 марта). Сохранилось только краткое синаксарное Житие этого святого. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) оно помещено под 10 мая, в стисных Синаксарях – 6 марта.

И. происходил из Андрапы (ныне Везиркёпру, иль Самсун, Турция). Подвизался в Вифинии, на горе Мелон, недалеко от г. Адрианы (Адрания, ныне Орханели, иль Бурса, Турция). Жившие на горе демоны решили прогнать святого, послав к нему 2 одержимых мужей Иоанна и Илариона. Наушаемые злым духом, они стали пугать И., говоря, что это место – «лоно смерти», где обитают кровожадные звери и свирепые разбойники, поэтому никто из пришедших сюда не прожил более дня. Однако святой изгнал из них беса и поселился на горе. Рядом с хижинкой И. разбил небольшой сад. Птиц, склевывавших плоды, постигла божественная кара – они упали замертво. Увидев птиц в др. раз, преподобный запретил им разорять сад, они улетели и больше не появлялись в этом месте.

Впосл. И. переселился ниже, на склон горы, и построил ц. во имя ап. Андрея Первозванного. Когда к нему привели бесноватую девицу, он исцелил ее и предрек, что на этом месте после его смерти будет жен. монастырь. Автор Жития упоминает и о других чудесах святого, в т. ч. он подробно описал, как И. исцелил вола.

И. достиг столь высокой степени добродетели, что сподобился беседо-

вать с ангелами. За 30 дней ангел предсказал ему кончину. И. был похоронен в каменной раке в основанной им церкви. В правление имп. *Константина VI (780–797)* и его матери *Ирины* мощи И. были перенесены в Амасию епископом этого города Феофилактом. По мнению болландистов, И. скончался ок. 790 г., а перенесение мощей состоялось в 808 г., но в тексте греч. стисного Синаксаря указан 6300 г., т. е. 792/3 г.

В визант. календарях память И. празднуется 4, 5, 6 марта, 7 и 10 мая. Ист.: *ВНГ*, N 2174k; *ActaSS.* Mart. T. 1. P. 455–456, 886–887; *PG.* 117. Col. 340; *SynCP.* Col. 505, 512, 515–517, 661, 673–674; *ЖСв.* Mart. С. 129–131; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. T. 4. Σ. 38–41.

Лит.: *Сергий (Спаский).* Месяцеслов. T. 2. С. 64, 66, 138; T. 3. С. 94–95; *Ἠσύχιος* // *ΟΠΕ.* T. 6. Σ. 89–91; *Janin R.* Esichio il Taumaturgo // *BibSS.* Vol. 5. Col. 90; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 169; *Aubert R.* Hésychius (9) // *DHGE.* T. 24. Col. 297.

Э. П. А.

**ИСИХИЙ**, упом. как преподобный Киево-Печерский (пам. 11 дек.) в Месяцеслове архиеп. *Сергия (Спаского)* со ссылкой на рукопись «Описания о российских святых» XVIII в., известную М. П. *Погодину (Сергий (Спаский)).* Месяцеслов. T. 3. С. 560). Как святой, мощи к-рого почивают в Ближних (Антониевых) пещерах Киево-Печерской лавры, И. включен в Собор русских святых, состав которого был определен в 70-х гг. XX в. при подготовке к изданию богослужебных Миней (Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 364; *Макарий.* История РЦ. Кн. 3. Прил. С. 627; в последней публикации память И. указана под 7 июля, когда празднуется память *Исихия*, мч. Диррахийского). Погребение И. в *Киево-Печерской лавре* не зафиксировано (см.: Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847; Дива печер лаврських. К., 1997. С. 71).

Э. П. Р.

**ИСИХИЙ**, мч. (пам. 19 февр.) – см. в ст. *Максим, Феодот, Исихий и Асклиподота*, мученики.

**ИСИХИЙ** [греч. Ἠσύχιος], мч. (пам. греч. 2 сент.). Время и место кончины неизвестны. Память и посвященное И. двустихие содержится в византийских Синаксарях семейства М по классификации И. Делеса (напр., в ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г. и Paris. gr. 1582, XIV в.), где говорится, что он был повешен языч-

никами. Из стишных Синаксарей эти сведения были включены в греческую печатную Миисю (Венеция, 1592) и в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*.

Р. ван Дорен и Р. Обер считали, что И. пострадал вместе с упоминаемыми в этот день в стишных Синаксарях святыми, из к-рых *Диомид* был пронзен клинком, *Иулиану* пробили дубиной голову, *Филипп* был усечен мечом, *Евтихиан* скончался на раскаленной решетке, *Леонид* был брошен в огонь, *Евтихия* распяла, *Меланитт* был сожжен, *Нарфагания* и *Филадельф*, к шее к-рого был привязан камень, утоплены в море. В Римском Мартирологе местом их мученической кончины назван г. Памя в Галлии (ныне Памье, Франция). Однако каждому из этих святых в греч. Синаксарях посвящено особое двустишие, что не позволяет отнести их к одной группе мучеников.

Ист.: ActaSS. Sept. T. 1. P. 358–359; SynCP. Col. 8; *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 515; MartRom. Comment. P. 375–376; *Νικόδημος, Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 63–64.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 268; *Van Doren R. Diomède (2)* // DHGE. T. 14. Col. 504; *Sauget J.-M. Diomede, Giuliano, Filippo, Eutichiano, Esichio, Leonide, Eutichio, Filadelfo, Menalippo e Pantagare* // BiblSS. Vol. 4. Col. 630; ОНЕ. Т. 5. Σ. 1109; *Eutychianus* // DHGE. Т. 16. Col. 91; *Aubert R. Hesy-chius (2)* // Ibid. Т. 24. Col. 293; *idem. Julien (19)* // Ibid. Т. 28. Col. 502; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 114, 155.

Э. П. А.

**ИСИХИЙ** († нач. IV в.), мч. Антиохийский (пам. 10 мая; пам. греч. 2 марта). Несохранившееся греч. Мученичество И. послужило источником кратких греч. синаксарных Житий и лат. Мученичества. Еще одна греч. редакция Жития содержится в дометафрастовском Минологии за янв. Patm. 273, X в., в заголовке которого вместо имени И. стоит имя мч. *Гордия*. В Синаксаре К-польской ц. Житие И. помещено дважды — под 4 марта (более пространная версия) и под 10 мая, где указывается, что И. пострадал 4 марта (SynCP. Col. 674).

И. был первым человеком среди приближенных имп. Максимиана (по мнению исследователей, Максимиана *Галерия*, зятя *Диоклетиана*), имел звание магистра. Когда Максимиан приказал служившим в армии христианам отказаться от воинского звания и перейти в положение наемных слуг (видимо, в 303), И. снял дорогие одежды сановника и надел власяницу. Император велел ему пребывать в числе жен. при-

слуги. Когда Максимиан спросил И., не стыдится ли он своего униженного положения, тот ответил, что «царская честь является временной». После этого император велел привязать И. на шею жернов и утопить в р. Оронт. Согласно редакции Жития И., содержащейся в рукописи Patm. 273, мощи мученика хранились в антиохийском пригороде Килихия.

Б. де Гейфе сомневался в существовании И., предполагая, что агиограф перенес в Антиохию события, происшедшие в 303 г. в Никомидии и описанные *Евсевием* Кесарийским в «Церковной истории» (*Euseb. Hist. eccl. VIII 4*) и Лактанцием в соч. «О смертях преследователей» (*Lact. De mort. persecut. 10*).

Память И. помещена в Сирийском Мартирологе 411 г. под 29 мая и под 26 авг., в лат. Мартирологе блж. Иеронима — под 15 февр., 3 и 4 марта, 29, 30 и 31 мая, 1, 2, 3 и 10 июля, 18 нояб. Т. о., дата 29 мая зафиксирована в обоих древнейших Мартирологах. Вносл. в лат. Мартирологах утвердилась дата 18 нояб. — в Мартирологах Адона Вьеннского, Узуарда и в Римском Мартирологе, в к-ром память И. отмечена вместе с памятью др. Антиохийских мучеников — *Романа диакона и Варула отрока*. В визант. календарях память И. празднуется 4 марта и 10 мая.

Ист.: BHG, N 703b; BHL, N 3861; PG. 117. Col. 445; SynCP. Col. 505, 674; MartHieron. Comment. P. 97, 125, 127, 281–282, 285, 346, 348, 351, 366, 605–606; MartRom. Comment. P. 530–531; Breviarium Syriacum, seu Martyrologium Syriacum saec. IV iuxta Cod. S. M. Musaci Britannici Add. 12150 / Ed. B. Mariani. R., 1956. P. 39, 44; *Halkin F. Un second S. Gordius?* // AnBoll. 1961. Vol. 79. P. 5–15; *Lackner W. Eine verkappter Hesy-chios-Passio* // Ibid. 1970. Vol. 88. P. 5–12; ЖСв. Май. С. 314; *Νικόδημος, Συναξαριστής*. Т. 4. Σ. 17–18.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 64, 138; *Delehaye. Origines*. P. 194, 197; *Gaiffier B., de. Palatins et eunuques dans quelques documents hagiographiques* // AnBoll. 1957. Vol. 75. P. 31–33; *Ἠσύχιος* // ОНЕ. Т. 6. Σ. 88; *Sauget J.-M. Esichio* // BiblSS. Vol. 5. Col. 87; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 169; *Aubert R. Hesy-chius (3)* // DHGE. Т. 24. Col. 294.

Э. П. А.

**ИСИХИЙ**, мч. Диррахийский (пам. 7 июля) — см. в ст. *Перегрин, Лукаан, Помпей, Исихий, Паний, Саторин и Герман*, мученики Диррахийские.

**ИСИХИЙ**, мч. Доростольский (пам. зап. 15 июня) — см. в ст. *Иулий*, мч. Доростольский (пам. зап. 27 мая).

**ИСИХИЙ**, мч. Мелитинский (пам. 7 нояб.) — см. в ст. *Мелитинские мученики*.

**ИСИХИЙ**, мч. Севастийский (пам. 9 марта) — см. в ст. *Севастийские мученики*.

**ИСИХИЙ** († нач. IV в.), александрийский экзегет и справщик текста Септуагинты и НЗ, принятого в IV–V вв. в Египте. Древнейшие сведения об И. и о его рецензии текста Свящ. Писания принадлежат блж. Иерониму. В предисловии к Книгам Паралипоменон блж. Иероним сообщил, что рецензия И. считалась авторитетным текстом и была распространена в Александрии и Египте (*Hieron. Praef. in Paralip. // PL. 28. Col. 1325a*); об этом факте он писал и в др. сочинениях (*Idem. In Is. 58. 11 // PL. 24. Col. 570; Adv. Rufin. 2. 27 // PL. 23. Col. 471*). В предисловии к лат. версии Четвероевангелия, адресованной папе Дамасу I, блж. Иероним упоминает И. вместе с пресв. *Лукианом* Антиохийским (к к-рому восходит антиохийский тип текста Септуагинты) и отмечает, что не пользовался рецензиями ВЗ и НЗ, принадлежащими И. и Лукиану, сочтя их коррекцию текста ошибочной (*Idem. Praef. in quat. Evang. // PL. 29. Col. 527B*). Мнение блж. Иеронима в более жесткой форме нашло отражение в Декрете папы Геласия: он назвал рецензию И. апокрифической, неприемлемой для Церкви (Decret. Gelas. V 3. 8–9 // PL. 59. Col. 162).

Больше ничего о личности И. не известно, попытки отождествить его с греч. лексикографом V в. *Исихием Александрийским* выглядят неубедительными, поскольку доказано, что тот был язычником (*Ladocsi. 1992. P. 379; Fernández Marcos. 2000. P. 242*). Вероятно, И. можно отождествить с упомянутым у Евсевия Кесарийского егип. епископом, пострадавшим в гонение имп. Диоклетиана в Александрии вместе со священномучениками *Филеем*, еп. Тмуитским, Пахомием и Феодором (*Euseb. Hist. eccl. VIII 13. 7; Swete. 1914. P. 79*). С именем И. связано также послание к схизматику *Мелетию*, еп. Ликопольскому, написанное совместно с епископами, находившимися в заточении (*Epistola ad Meletium Lycopolitanum episcopum // PG. 10. Col. 1565–1568*). В этом послании 304–306 гг. (см.: *Kettler F. H. Der meletianische Streit in Ägypten // ZNW.*

1936. Bd. 35. S. 159–162) египетские епископы высказывали недовольство церковной политикой еп. Мелетия. Учитывая, что Филей, осужденный в 304 г., пострадал только 2 года спустя, кончину И., видимо, также следует отнести к 306 г. Т. о., И. был современником пресв. Лукиана Антиохийского († ок. 311).

Рецензия И., по всей видимости бывшая в IV–V вв. стандартным текстом Свящ. Писания, принятым в Александрийской Церкви, в отличие от рецензии пресв. Лукиана не сохранилась, хотя ее следы могут быть обнаружены в произведениях авторов александрийской богословской школы, напр. таких как *Дидим Слепец* или свт. *Кирилл Александрийский*, а также в Александрийском кодексе и в копт. переводе Библии (см., напр.: *Grossouw W. The Soptic Version of the Minor Prophets. R., 1938*). Несмотря на попытки реконструкции рецензии (см.: *Vaccari. 1965*), ученые признали сложность или невозможность ее вычленения из др. источников (*Fernández Marcos. 2000. P. 240*). Мн. исследовали и издатели Септуагинты и НЗ, такие как А. Ральфс (*Rahlf's A. Septuaginta*) и Й. Циглер (один из издателей т. н. Гёттингенской Септуагинты в 1967), на практике не обращались к рецензии И. в своих критических изданиях (см.: *Fernández Marcos. 2000. P. 242*) или даже отрицали сам факт ее существования, полагая, что все свидетельства о ней и о ее авторе носят легендарный характер (*Dörrie H. Zur Geschichte der Septuaginta im Jahrhundert Konstantins // ZNW. 1940. Bd. 39. S. 57–110*) (подробнее см. в ст. *Септуагинта*).

Лит.: *Sweete H. B. An Introduction to the Old Testament in Greek. Camb., 1914<sup>2</sup>*. Peabody (Mass.), 1989; *Kenyon F. G. Hesyehus and the Text of the New Testament // Memorial Lagrange. P., 1940. P. 245–250*; *Vaccari A. The Hesyehian Recension of the Septuagint // Biblica. 1965. Vol. 46. P. 60–66*; *Jellicoe S. The Septuagint and Modern Study. Oxf., 1968. P. 146–156*; *Ladocsi G. Hesyehus // EEC. 1992. Vol. 1. P. 379*; *Fernández Marcos N. The Septuagint in Context: Introd. to the Greek Version of the Bible / Transl. W. G. E. Watson. Leiden; Boston; Köln, 2000. P. 240–246*.

Д. В. Зайцев

**ИСИХИЙ** (2-я пол. IV в.), пресв. к-польский. Автор несохранившегося экзегетического сочинения, состоящего из 4 книг, о медном змее, к-рого прор. Моисей по повелению Господа приказал выставить посреди стана израильтян, чтобы зيراю-

щие на него исцелялись от укусов змей, ранее посланных Богом на евреев за ропот на Моисея (Числ 21. 4–8). Сочинение известно по описанию в «Библиотеке» свт. *Фотия*, патриарха К-польского (*Phot. Bibl. N 51*). Свт. Фотий дает невысокую оценку сочинению И., считая, что в нем много ненужной риторики. Также свт. Фотия смущает то, что И. излагает свои мысли в форме диалога между Моисеем и Богом, в к-рый вставлены реплики израильтян. Такая композиция, вероятно, вызывала у византийцев ассоциации с античной трагедией (2 главных действующих лица и хор). Тем не менее свт. Фотий подчеркивает приверженность И. православию (видимо, в полемике с арианскими взглядами, по всей вероятности содержащейся в сочинении). И. Фабрициус (XVIII в.) допускал возможность отождествления И. с Исихием, пресв. к-польским, к-рый, согласно арианскому историку Филосторгию, участвовал в волнениях в столице в 361 г., когда туда дошли вести, что Евномий, еп. Кизический, открыто проповедует аномейство (см. ст. *Аномей*). (*Philost. Hist. eccl. VI 1*).

Ист.: *Phot. Bibl. N 51 // PG. 103. Col. 88*.  
Лит.: *Fabricius J. A. Bibliotheca graeca sive notitia scriptorum veterum graecorum... / Ed. nova cur. G. Chr. Harles. Hamb., 1801. Hildesheim, 1966<sup>2</sup>. T. 7. P. 547*; *Aubert R. Hesyehus (8) // DHGE. 1997. T. 24. Col. 296*.

Д. В. Зайцев

**ИСИХИЙ I** [лат. Hesyehus, Ysicius, Isicius] (V в.), св. (пам. зап. 16 и 21 марта), 16-й еп. г. Вьенна (ныне Вьен, Франция). Согласно «Хронике» Адона Вьеннского (2-я пол. IX в.), И. занял кафедру в годы правления императоров *Маркиана* и *Валентиниана III* (между 450 и 455) и скончался при имп. *Зиноне* (474–491). Запись о поминании И. без сведений о нем включена в Матриолог Адона под 16 марта. Более подробные сведения об И. содержатся в составленной в 1068 г. Вьенским архиеп. Леодегарием «Книге епископов Вьеннской Церкви» (*Liber episcopalis Viennensis ecclesiae. 16*), согласно которой И. управлял епископством при императорах *Льве I* (457–474) и *Зиноне* и при кор. франков *Хлодвиге* (481–511). И. происходил из сенаторского сословия, у него было 2 сына: *Аполлиарий* занял кафедру г. Валенция (ныне Валанс), *Авит* стал преемником отца на Вьеннской кафедре. Эти сведения были

заимствованы из сочинения Авита, Леодегарий упоминает, что при жизни И. были обретены мощи ап. *Варнавы* (эти сведения он, вероятно, почерпнул из «Хроники» Адона Вьеннского).

Ист.: *Avitus Viennensis. Prologus libri VI ad Apollinarem episcopum // MGH. AA. T. 6. Fasc. 2. P. 274–275*; *idem. Homilia 6 in rogationibus // Ibid. P. 108*; *Ado Viennensis. Martyrologium // PL. 123. Col. 239*; *Duchesne. Fastes. T. 1. P. 184–185, 205*.

Лит.: *Carrafa F. Esichio I // BiblSS. Vol. 5. Col. 90*; *Aubert R. Hesyehus // DHGE. T. 24. Col. 300*.

Д. В. Зайцев

**ИСИХИЙ II** (VI в.), св. (пам. зап. 12 нояб.), 21-й еп. г. Вьенна (ныне Вьен, Франция). В «Хронике» Адона Вьеннского (2-я пол. IX в.) сообщается, что И. занимал кафедру во времена имп. *Юстиниана I* (527–565). В Матриологе Адона память святого отсутствует. В составленной в 1068 г. Вьенским архиеп. Леодегарием «Книге епископов Вьеннской Церкви» (*Liber episcopalis Viennensis ecclesiae. 21*) сообщается, что до возведения в сан И. был «квестором двора» (лат. *quaestor palatii, quaestor regum*), однако Леодегарий не уточняет, при дворе какого варварского короля (франкского или бургундского) он занимал эту должность. Став Вьенским епископом, И. участвовал в 2 общецерковн. Соборах — в 549 г. в Аврелиане (ныне Орлеан) и в 552 г. в Паризиях (ныне Париж). В актах Аврелианского Собора его подпись стоит на 2-м месте после подписи Арелатского еп. Аврелиана, что, вероятно, может свидетельствовать об особых привилегиях Вьеннского еп-ства.

Об И. упоминается в легенде об основании кор. Гунтрамном еп-ства Мавриена (ныне Сен-Жан-де-Морьен), территория к-рого была выделена из Вьеннского еп-ства. Согласно преданию, изложенному в рукописи X в. из архива еп-ства, И. освятил церковь в Мавриене и рукоположил 1-го еп. Фельмазия (в др. версии предания имя И. не упом.) (*Chartes. 1861*).

В составе сочинения Леодегария и в различных рукописях сохранился текст стихотворной эпитафии И., составленной по заказу его сестры Маркеллы. И. был похоронен возле свт. *Авита*, еп. Вьеннского, в ц. св. Апостолов (впосл. св. Петра). О его раннем почитании неизвестно. Память святого появляется в бревиариях Вьеннского архиепископства не ранее XV в. С этого вре-

мени почитание И. получило развитие и стало более известно, чем почитание Виеннского архиеп. *Исихия* I. 1 дек. 1903 г. оно было подтверждено папой Римским *Пием* X. Ист.: *Duchesne. Fastes*. Т. 1. P. 189–190, 206; *Les Canons des Conciles Mérovingiens* / Ed. J. Gaudemet, B. Basdevant. P., 1989. Т. 1. P. 329. (SC: 353); *Chartes du diocèse de Maurienne* / Ed. A. Billiet, J. M. Albrieux. Chambéry, 1861. P. 7–10.

Лит.: *Leblant E. Inscriptions chrétiennes de la Gaule*. P., 1865. Т. 2. P. 74–76. N 413; *Allmer A., Terrebasse A., de. Inscriptions antiques et du Moyen Âge de Vienne en Dauphiné*, Vienne, 1875. Pt. 2: *Inscriptions du Moyen Âge antérieures au XVII<sup>e</sup> siècle*. Vol. 1. P. 84–88; *Leroquais V. Les Bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*. P., 1934. Т. 5. P. 135; *Carrafa F. Isichio I* // *BiblSS*. Vol. 5. Col. 90–91; *Aubert R. Hésychius* // *DHGE*. Т. 24. Col. 300–301; *Leclercq H. Hésychius* // *DACL*. Т. 15. Col. 3076–3077.

Д. В. Зайцев, Э. П. К.

**ИСИХИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ** (V–VI вв.), лексикограф. Составил большой алфавитный словарь редко употребляемых в его время греч. слов, заимствованных в основном из древнегреч. поэзии на разных диалектах древнегреч. языка. Словарная статья сопровождается пояснением и иногда цитатой из того или иного автора. Многие из приведенных в словаре И. А. слов не зафиксированы в сохранившихся памятниках античной литературы. Основным источником для труда И. А. послужил сб. «*Περὶ ἑρμηνείας*» Диогениана Ираклийского (II в. по Р. Х.). Этот сборник в свою очередь является сокращенным вариантом обширного «Лексикона» Памфила (I в. по Р. Х.) и «Гомеровского лексикона» Аполлония Софиста (кон. I в. до Р. Х.).

Словарь И. А. сохранился в единственной визант. рукописи XV в., которая была дважды переработана. В VIII в. под влиянием «Лексикона» Кирилла, включавшего глоссы на Гомера и Еврипида, из рукописи были убраны не употребляемые к этому времени слова. В XI–XII вв. в рукопись были добавлены библейская лексика из Септуагинты и сочинений христ. авторов (свт. Григория Богослова, свт. Епифания Кипрского) и заимствования из различных позднейших визант. лексиконов. Словарь И. А. из-за своей специфики (ориентации составителя на архаичную лексику, диалекты и поэтический язык) не получил широкого распространения в Византии. Однако им пользовался Арефа Ке-

сарийский, к нему обращались Феогност при написании соч. «Об орфографии» (*Alpers K. Theognostos' Peri orthographias: Diss. Hamburg, 1964*) и Евстафий, архиеп. Фессалоникийский, при составлении комментариев на произведения Гомера. И. А., по-видимому, был язычником, но поскольку уже в первоначальной редакции в состав его словаря вошла лексика из Септуагинты, его иногда ошибочно отождествляют с *Исихием* († нач. IV в.), составителем рецензии alexandрийского текста Септуагинты.

Соч.: *Hesyhii Alexandrini Lexicon* / Ed. M. Schmidt. Jena, 1858–1868. 5 vol.

Лит.: *Christ W. Geschichte der griechischen Literatur*. Münch., 1914. Bd. 2. S. 1083ff; *Blumenthal A., von. Hesyhestudien*. Stuttg., 1930; *Browning R. Hesyhios of Alexandria* // *ODB*. Vol. 2. P. 924; *Ladocsi G. Hesyhios* // *EES*. Vol. 1. P. 373.

Д. В. Зайцев

**ИСИХИЙ ИЕРУСАЛИМСКИЙ** [греч. Ἰσιχῆος, πρεσβύτερος Ἱεροσολύμων] (2-я пол. IV в. — ок. 451), прп., пресвитер (пам. 28 марта, согласно Месяцеслову имп. Василия II; 22 сент.,



Прп. Исихий Иерусалимский.  
Гравюра. 1956 г.

согласно Палестино-грузинскому календарю; а также в Соборе всех прп. отцов в субботу сырной седмицы), проповедник и экзегет.

**Жизнь.** Достоверных сведений о жизни И. И. сохранилось немного. Единственное посвященное ему биографическое сообщение находится в кратком Синаксаре на 28 марта, помещенном в Месяцеслове имп. Василия II. В Синаксаре говорится о том, что И. И. учился в К-поле у свт. Григория Богослова. Приняв монашеский постриг и священническое рукоположение, И. И. удалился от ми-

ра и проводил иноческую жизнь некоторое время в пустыне, где посещал св. мужей, имея целью получить от каждого из них, «подобно трудолюбивой пчеле, нектар добродетели», затем жил в Иерусалиме «при святом Гробе Спасителя нашего Иисуса Христа». И. И. проявил исключительные качества комментатора Свящ. Писания: «Все Свящ. Писание изъяснил и изложил с ясностью и предложил для общей пользы. Сделавшись повсюду знаменитым и став предметом удивления, послужив во всем Богу, он с радостью отошел к Нему» (*MenolBas. III 33* // *PG. 117. Col. 373D – 376A*; ср.: *SynCP. Col. XXIV–XXVII*). 2 места трактата И. И. «О надписании псалмов» подтверждают сообщение Синаксаря о пребывании И. И. в пустыне. Комментируя псаломский стих «возврати, Господи, пленников наших, как потоки на полдень» (*Пс 125. 4*), где, по мнению И. И., речь идет о конкретном потоке, находящемся возле г. Ринокорура (ныне Эль-Ариш, Египет), он замечает: «Я был в этом городе и видел этот поток» (*Hesyh. Hieros. De titul. ps.* // *PG. 27. Col. 1233BC*). В схолии на *Пс 131. 6* И. И. упоминает о том, как он «нашел покой в пустыне там, где пребывает множество людей, которые имеют сердце, устремленное к Богу» (*Ibid. Col. 1249C*).

Время рукоположения И. И. устанавливается приблизительно на основании данных, приведенных в «Хронографии» прп. *Феофана Исповедника*. Упомянув о епископском рукоположении свт. Кирилла Александрийского в 412 г., он отмечает, что в этом же году «принял учительство (ταῖς διδασκαλίαις) Исихий, пресвитер Иерусалимский» (*Theoph. Chron. 818* // *PG. 108. Col. 225C – 228A*). В точности этого сообщения позволяет усомниться тот факт, что др. замечание прп. Феофана, о годе смерти И. И., ошибочно. В «Хронографии» говорится, что год смерти И. И. совпал с некоторыми важными событиями, которые на самом деле произошли в разное время: восшествие на К-польскую кафедру *Максимиана* (431), брак имп. *Валентиниана III* с Евдоксией (437) и смерть св. *Мелании Младшей* (439) (*Ibid. Col. 241C – 244A*). Если все же свидетельство прп. Феофана о годе начала учительства И. И. верно, то к *Вселенскому III Собору* он вполне мог достичь высокого положения и известности

среди приближенных архиепископа Иерусалимского в 429 г., накануне Собора, о чем в «Житии св. Евфимия Великого» сообщает Кирилл Скифопольский: «И сошел в Лавру архиепископ Ювеналий, имея с собою святого Пассариона, бывшего тогда хорепископом и архимандритом монахов, и просвещенного Исихия, пресвитера и учителя Церкви (Ἰσυχίον τὸν πρεσβύτερον καὶ τῆς ἐκκλησίας διδάσκαλον) ... Великий Евфимий радовался духом, в особенности видя с патриархом Пассариона, этого истинного Авраама, и богослова Исихия (τὸν θεολόγον Ἰσυχίον), которые оба были преславными светильниками (φωστήρας), сиявшими по всей вселенной» (*Cyr. Scyth. Vita Euthym. P. 27*).

Фрагмент написанной И. И. «Церковной истории», к-рая цитируется в актах *Вселенского V Собора* как пример критического отношения к христологии *Феодора* Мопсуестийского, говорит о вовлеченности И. И. в антинесторианскую полемику на стороне свт. Кирилла Александрийского (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 90).

Свидетельство, содержащееся в «Уверениях» *Иоанна Руфа*, еп. Маюмского, позволяет предполагать, что И. И. был еще жив в преддверии *Вселенского IV Собора*. «Когда должен был состояться внеочередной Собор (IV Вселенский. — Е. Т.), небо стало внезапно темным и было заполнено мглой и темными облаками, и был в Святом Граде, во всех окрестных деревнях и во многих местах Палестины дождь из камней... были на них различные странные знаки, так что многие собрали там эти камни; но когда некоторые использовали их неразумно, ослепли. И говорили, что Исихий, ритор из Иерусалима, собрал их много и показал императрице Евдокии, и послал в Константинополь, как доказательство этого чуда, которое общало слепоту, имеющую поразить мир за отступление епископов» (*Jean Rufus, évêque de Maïouma. Plérophories: Témoignages et révélations contre le concile de Chalcedoine / Ed. F. Nau. P., 1912. P. 22. (PO; 8)*). Какими бы ни были обстоятельства описанного чуда и его интерпретация в сообщении Иоанна Руфа, можно предположить, что И. И. был еще жив в сер. V в.

Год смерти И. И. точно неизвестен. Не исключено, что умер И. И. после IV Вселенского Собора. Рим. диакон

Пелагий (впосл. папа Римский *Пелагий I*) считал И. И. противником этого Собора: «Известно, что того самого Евтихия в Иерусалиме он (И. И. — Е. Т.) охотно принял и написал книги против святого Халкидонского Собора и против послания блаженной памяти Льва, написанного к Флавиану, первосвященнику Константинопольскому» (*Pelagius. In defensione Trium capitulorum. 2 / Ed. R. Devresse. Vat., 1932. P. 2–3. (ST; 57)*).

В 570 г. могилу И. И. показывали возле Восточных ворот Иерусалима. На месте захоронения находилась часовня в его честь, в которой совершались богослужебные собрания. Там же бедным раздавали милостыню. Анонимный зап. паломник отмечает: «Затем, когда мы вышли к большим воротам, мы направились к святому Исихию (ad sanctum Isicium), который телом (in corpore) лежит там же, где выдается бедным людям и паломникам хлеб» (*Itinerarium Antonini Placentini. 27 // Itineraria et alia geographica / Ed. P. Geyer. Turnhout, 1965. P. 143. (CCSL; 175)*). Эти собрания происходили 22 сент., когда, согласно Палестино-грузинскому календарю, совершалась память И. И.: «In Hesychii presbyteri aedificio, memoria eius» (*Garitte. Calendrier Palestino-Géorgien. P. 91, 336*). В VI–VII вв. в палестинских монашеских кругах И. И. уже почитался как святой, именовался «блаженным» и даже «богословом». Прп. *Иоанн Мосх* в «Луге духовном» повествует о видении аввы Кириака из лавры Каламонской (*Ioan. Mosch. Prat. spir. 46*), связанном с чтением им книги И. И., в конце к-рой было помещено и сочинение Нестория. Этот эпизод свидетельствует, что в VI в. творения И. И. были распространены в монашеской среде, а также косвенно о том, что И. И. вел полемику против несторианства.

Греч. Синаксарь, помещенный в Месяцеслове имп. Василия II, указывает память И. И. под 28 марта. В слав. Четьях-Минях его имя отсутствует. Нек-рые греч. лекционарии относят память И. И. к 5 марта (Hicros. Patr. S. Sepulchr. gr. 33, X–XI в.) или к 4 марта (Paris. gr. 975, X в.; Lond. Brit. Lib. Add. 3969802, 980 г.) (*Aubineau. 1978–1980. Vol. 1. P. XVIII*). В ркп. Сурпт. Δ. α. XXII под 5 марта помещен анонимный канон некоему Исихию. Издатель канона Е. Томадакис, ориентирясь гл. обр.

на дату, посчитал, что он посвящен не И. И., а какому-то др. Исихию (АНГ. Т. 7. P. 62–69, 362–363). Однако содержание канона вполне соответствует обстоятельствам жизни И. И.: он назван здесь борцом с ересью Нестория, комментатором Писания, к нему обращаются как к «богослову» (θεολόγῳ).

Неопределенность в вопросе о дате памяти И. И. происходит из-за большого числа святых с именем Исихий и, вероятно, по той причине, что в марте празднуется память сразу неск. из них, в т. ч. прп. *Исихия* Чудотворца, жившего в VIII в. Память И. И. совершается также в Соборе преподобных отцов в субботу сырной седмицы. В каноне прп. *Феодора* Студита на этот день в 9-й песни И. И. поставляется в сонм великих отцов Церкви: святителей Василия Великого, Григория Богослова, Афанасия Александрийского, Иоанна Златоуста, Кирилла Иерусалимского, Кирилла Александрийского, Епифания Кипрского и Григория Нисского. И. И. называется здесь «другим богословом» (после свт. Григория Богослова).

**Сочинения.** Труды И. И. сохранились на греч., лат., арм., груз. и старослав. языках. В древности И. И. был известен прежде всего как экзегет и проповедник. Прозвище «второй богослов» он стяжал не тем, что писал богословские или полемические трактаты, а скорее всего благодаря особому, легко узнаваемому стилю его гомилий, к-рые напоминают духовную поэзию свт. Григория Богослова. В сочинениях И. И. предстает преимущественно в роли церковного учителя, основное содержание его гомилий составляет изъяснение смысла того или иного праздника или восхваление жизни к.-л. святого. В большинстве случаев это делается с помощью толкования соответствующих богослужебных чтений из Свящ. Писания. В сочинениях И. И. содержится небольшое количество нравственных поучений и духовных наставлений, которые ориентированы на самый широкий круг христиан (см., напр.: *Hesych. Hieros. In Lev. VII 25–27 // PG. 93. Col. 1121BC – 1175AC; Hom. fest. 15. 7. 1 // Aubineau. 1978–1980. Vol. 1. P. 588*). В настоящее время проповеди И. И. изучены лучше его экзегетического наследия, которое не полностью издано и требует дополнительных исследований.

**Толкования на Ветхий Завет.**

I. «Комментарий на книгу Левит» (Commentarius in Leviticum; CPG, N 6550; PG. 93. Col. 787–1180), обширный текст, сохранившийся на лат. языке. Надписание Комментария упоминает 2 греч. имени: Исихия как автора и диак. Евтихиана как адресата: «Venerabili diacono Eutichiano peccator Christi servus Isychius presbyter in Christo salutem». Это указывает на греч. происхождение сочинения, что подтверждают и нек-рые сведения, содержащиеся в самом тексте. Составлено оно было, вероятно, в Иерусалиме в период между III и IV Вселенскими Соборами, т. е. между 431 и 451 гг. Цель Комментария заключалась в том, чтобы выявить в тексте, к-рый представляет собой постановления о служении ветхозаветных священников, высший мистический смысл, дабы т. о. утвердить авторитет этой книги ВЗ, подвергавшейся нападкам со стороны нек-рых еретиков. Отсутствие греч. оригинала и тот факт, что библейские ссылки воспроизводят текст Вульгаты, долго заставляли считать «Комментарий на книгу Левит» произведением какого-то лат. автора. Главным противником этого мнения выступил А. Ваккари, к-рый считал текст принадлежащим И. И. и полагал, что автор мог использовать греч. текст Септуагинты, а переводчик или редактор для удобства западного читателя заменил его на текст Вульгаты (Vaccari. 1952; *Χρήστος*. 1987. Σ. 278). Окончательно принадлежность Комментария И. И. подтвердил А. Венгер, обнаруживший в 1956 г. в б-ке Страсбурга греческий отрывок текста Комментария в рукописи VIII в. (Wenger. 1956). На основе этого отрывка было доказано, что лат. переводчик подверг редакции не только библейский текст, но и некоторые христологические формулы, имея целью привести их в соответствие с догматическими определениями Халкидонского Собора (Santifaller. 1943; *Siegmund*. 1949. S. 87–88). Первые издатели предполагают, что переводчиком Комментария на латинский язык был некий Иероним (VI в.) (Sichard. 1527; *Le Gros*. 1581).

II. Комментарии на псалмы. В наст. время И. И. приписываются 3 комментария на Псалтирь.

«О надписании псалмов» (De titulis psalmodum; CPG, N 6552; PG. 27. Col. 649–1344), такое заглавие про-

изведению было дано в 1747 г. кард. Н. Антонелли, опубликовавшим по рукописям Vat. Barber. gr. 348 и Palat. gr. 44 ряд толкований на псалмы под именем свт. Афанасия Великого. Антонелли допустил двойную ошибку, т. к. содержание трактата не имеет ничего общего с изъяснением надписания псалмов и принадлежит не свт. Афанасию, а И. И. и является поистинным толкованием текста псалмов, которое совр. филологи называют «комментарием». По мнению П. Христу, речь идет не о толковании, а скорее об аллегорическом перифразе или собрании схолий на псалмы, схожих со схолиями на книги малых пророков и толкующих библейский текст в мистико-аскетическом ключе (*Χρήστος*. 1987. Σ. 278). Возможно, сам И. И. написал изъяснение всей Псалтири в такой форме, хотя некоторые ученые полагают, что неизвестный автор составил этот перифраз на основе более пространного произведения И. И. Существует груз. версия трактата (*Кекелидзе*. 1928. С. 135; *Peradze*. 1930. P. 232).

«Краткий комментарий» (Commentarius brevis; CPG, N 6553; *Jagić*. 1917), издан по 3 рукописям: Marc. App. I 29 (olim Nanius 22), X–XI вв.; Marc. 535, XI–XII вв. и Vindob. Theol. gr. 311. Последняя рукопись является позднейшей переработкой древних редакций и представляет собой нечто среднее между комментарием и серией схолий. Авторство И. И. остается спорным. В ркп. Marc. App. I 31 (olim Nanius 24) и Marc. 535 Комментарий приписывается И. И., но, вероятно, ему принадлежат лишь нек-рые схолии. Христология текста имеет монофизитские черты. Для сочинения характерен антииудейский полемический тон. Также в отличие от подлинного сочинения И. И. «О надписании псалмов» в «Кратком комментарии» полностью отсутствует характерное мистико-аскетическое толкование и преобладает типологическое, относящее почти все пророчества Псалтири к евангельским событиям. Примерно в X в. Комментарий был переведен на старославянский язык (*Дуйчев*. 1968). Древнейшие южнославянские рукописи или не называют имя автора, или приписывают Комментарий «архиепископу Афанасию». Более поздние восточнославянские рукописи единогласно называют автором свт. Афанасия Александрийского.

«Большой комментарий» (Commentarius magnus; CPG, N 6554), полностью не издад, сохранился в виде отдельных частей в различных рукописях. Наиболее важные из них: Paris. gr. 654 (на Пс 9, 36–47); Vat. gr. 1223; 525 (на Пс 51–76). Подробный список рукописей см.: *Devreesse*. 1970. P. 250–261. Толкование на Пс 119–150 не сохранилось.

Изданы нек-рые части «Большого комментария»: 1) Предисловие к Псалтири (Ἐπίλογος ἱστορίας εἰς τὸ ψαλτήριον) издано по 2 рукописям, содержащим катены на псалмы: Bodl. Auct. D 4.1 (olim Misc. gr. 5). Fol. 16–24v, IX в. и Ambros. B 106 sup. Fol. 12–15, X в. (*Mercati*. 1901. P. 155–168). В этом тексте И. И. полемизирует с еп. *Евсевием* Кесарийским и, исходя из надписаний псалмов, пытается доказать, что вся Псалтирь принадлежит Давиду, путем аллегорического толкования тех надписаний, в к-рых Давид не упоминается.

2) Комментарий на Пс 37, сохранившийся в катене на 50 псалмов, составленной патриархом Аквилею Даниилом Барбаро († 1570) (*Devreesse*. 1924. P. 512–521).

3) Комментарий на Пс 77–99 издан в PG. 55. Col. 711–784 под именем свт. Иоанна Златоуста (воспроизведение издания Б. Монфокопа по ркп. Bodl. Roe 13).

4) Комментарий на Пс 100, 102 издан по ркп. Bodl. Roe 13 (*Mennes*. 1971. P. 370–388).

5) Фрагменты из катен (PG. 93. Col. 1180–1340 = *Corderius*. 1643–1646; список фрагментов см.: *Devreesse*. 1970. P. 250–261). Некоторые фрагменты являются извлечениями из частично сохранившихся комментариев И. И. на Деяния св. апостолов (PG. 93. Col. 1388–1389) и соборные послания (PG. 93. Col. 1389–1392). Существует арм. перевод схолий И. И. на соборные послания, из которых схолия на Иуд 6 (идентична схолии на 2 Петр 2. 5) заимствована из «Большого комментария» на Псалтирь (Пс 60. 8) (*Чракян*. 1913. Прил. 2. С. 291–292; *La chaîne arménienne*. 1996. P. 146–147).

Существует неизданный грузинский перевод прп. *Ефрема Мцире* обширной катены на псалмы, включающей в себя схолии И. И. (наиболее древние рукописи: Тбилиси НЦГР. Q 37. Л. 1–316, 1091 г. и Кут. 29. Л. 1–365, XIII–XIV в.; *Габидзашвили*. 2009. С. 312).

Схолии И. И. на сир. языке находятся на полях 2 рукописей: Lond. Brit. Lib. Add. 14434. Fol. 17, 19, 20, 23, 33, 34, 41, 93, 95, 96, 97, 100, 106, 113, 114, 118, VIII в.; 17109 (873). Fol. 19, содержащих перевод Псалтири Павла Тельского. Еще один отрывок из комментария И. И. на псалмы содержится в ркп. Lond. Brit. Lib. Add. 17214. Fol. 72–77, VII в. (*Wright W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838. L., 1870. Vol. 1. P. 35, 36, 121; 1871. Vol. 2. P. 916, 1002*). Вопрос о том, к какому именно греч. комментарию восходят груз. и сир. тексты, требует дополнительного исследования.

III. «Схолии к Книге пророка Исаии» (*Interpretatio Isaias*; CPG, N 6559; *Faulhaber. 1900*), собрание кратких экзегетических схолий, аллегорически и типологически объясняющих некоторые стихи Книги пророка Исаии по тексту Септуагинты в редакции Гекзапл Оригена. В ркп. Vat. gr. 347. Fol. 65v – 143v, XI в., к-рая содержит тексты больших и малых пророков, схолии помещены на полях.

IV. «Извлечение из пророков» (*Epitome de prophetis*; CPG, N 6556; BHG, N 1591c; PG. 93. Col. 1340–1344), в ркп. Monac. gr. 472, XI в. имеет надписание: *Στιχηρὸν τῶν ἱερωφητῶν, Ἰσαΐου καὶ Δανιήλ, ἔχον ἐν παραθέσει τὰς τῶν δυσχερέστερων ἐρμηνείας* (строчки 12 пророков, Исаии и Даниила, имеющие сбоку разъяснения трудных мест). Как объясняет И. И. в прологе (PG. 93. Col. 1341A), он не имел цели составить непрерывный комментарий на книги пророков, но предлагает лишь отредактированный библейский текст, разделенный на небольшие синтаксические единицы (στίχοι) и сопровождается его краткими схолиями, призванными облегчить чтение не всего текста, а только трудных для понимания мест. Несмотря на упоминание в надписании прор. Даниила, сохранившийся текст не содержит ни одной схолии на книгу этого пророка. О том, что они существовали, свидетельствуют 2 сохранившихся отрывка на Книгу пророка Даниила, а также входящие в состав Оксфордской катены на библейские песни 29 схолий на песнь трех отроков (*Faulhaber. 1901. S. 218–232*).

V. «Главы о 12 пророках» (*Capita XII prophetarum*; CPG, N 6557; PG. 93. Col. 1345–1369), в ркп. Monac. gr.

472 (см. также Vat. gr. 1764. Fol. 9v – 30v) следуют непосредственно за «Извлечением из пророков» и представляют собой краткое содержание каждой главы той или иной книги малых пророков, понимаемой в аллегорическом или типологическом смысле. Хотя в рукописи «Главы о 12 пророках» не надписаны именем И. И., М. Фаульхабер попытался доказать, что их содержание почти дословно повторяет соответствующие места из «Схолий к книгам малых пророков», безусловно принадлежащих И. И. (*Faulhaber. 1899. S. 31*), однако принадлежность «Главы о 12 пророках» И. И. остается спорной. В каждой последней главе, относящейся к той или иной пророческой книге, помещены краткие биографические сведения о соответствующем пророке (кроме Аввакума), которые составляют т. н. *gessensio* *Nesychiana* трактата «О жизни и кончине пророков».

VI. «Главы на Книгу пророка Исаии» (*Κεφάλαια Ἰσαΐου τοῦ προφήτου*; *Capita in Isaiam*; CPG, N 6559; PG. 93. Col. 1369–1386), текст по структуре аналогичный «Главам о 12 пророках», содержится в ркп. Monac. gr. 472. Fol. 82v – 92; Vat. gr. 1764. Fol. 30v – 33v, XIV–XV вв.; состоит из 88 глав, содержание к-рых совпадает с соответствующими местами «Схолий к Книге пророка Исаии», изданных по Vat. gr. 347. После 88-й гл. приводится краткая биографическая справка, представляющая собой извлечение из одной из редакций трактата «О жизни и кончине пророков». Существует арм. редакция «Главы на Книгу пророка Исаии», входящая в состав арм. катены на Книгу пророка Исаии, содержащейся в ркп. Casanat. 2150. В колофоне рукописи говорится, что катена была составлена по приказанию арм. царя Хета (сер. XIII в.) (*Faulhaber. 1899. S. 40*).

VII. «Схолии к книгам малых пророков» (*Interpretatio in prophetas minores*; CPG, N 6558), текст по структуре аналогичный «Схолиям к Книге пророка Исаии», находится в ркп. Vat. gr. 347. Fol. 1–65v (только на Ос 1. 1–2. 6), а также в др. рукописях, содержащих катены на малых пророков (на книги пророков Осии, Иоила и Амоса – Vat. Ottob. gr. 452. Fol. 1–62, XI в.; Vat. Chigi gr. 45 (olim R. VIII. 54). Fol. 1–84v, X в.; Vat. gr. 1153. Fol. 2–78, XIII в.; Vat. Ottob. gr. 437. Fol. 195–249v, XV–XVI вв.;

на Книгу пророка Аввакума – Vat. Pii 18. Fol. 529–582, XVI–XVII вв.), «Схолии к книгам малых пророков» остаются неизданными, кроме нескольких фрагментов (схолии на Ос 1. 11 (*Faulhaber. 1900. S. IX–X*); на Авд 1 (*Idem. 1899. S. 21–26*); на Зах 14. 20–21 (*Ibid. S. 32–33*); на Иона 1–4 (*Duval. 1973. P. 629–645*); на Иоил 1–3 (*Stark. 1994. S. 37–44*).

В наст. время С. Леанца готовит полное критическое изд. греч. текста «Схолий...» в серии *Corpus Christianorum* (*Leanza. 1991. P. 519–533*). Существует неизданный груз. перевод схолий на малых пророков, сохранившийся на полях т. н. Гелатской Библии (НЦГР. А 1008, XIII в.), к-рый включает в себя толкования И. И. на Книги пророков Иоила (281r), Амоса (284v), Ионы (289r), Михея (290v), Аввакума (294v), Софонии (296r) и Аггея (298v) (*Габидзашвили. 2009. С. 235*).

VIII. Экзегетические фрагменты (*Fragmenta exegetica*; CPG, N 6560).

1) 2 схолии на Исх 3. 8 и 3 Цар 16. 12 (*Devreesse. 1959. P. 181; Petit. 2000. P. 103–104*).

2) Схолии на Книгу пророка Иезекииля: а) Схолия на Исз 9. 6 (*Faulhaber. 1899. S. 156*). В изд. Ж. П. Минья (PG. 93. Col. 1385–1388) опубликован только лат. перевод. Фрагмент представляет собой извлечение из «Большого комментария» на Псалмы И. И. (PG. 55. Col. 722). Намек на то, что существовал комментарий на всю Книгу пророка Иезекииля, содержится в трактате «Комментарий на книгу Левит»: «...de quibus plenius in prophetae Ezechielis interpretatione olim exposuimus» (PG. 93. Col. 998D).

б) Схолии, входящие в состав катены на Книгу пророка Иезекииля, рукопись к-рой хранится в Библиотеке Медичи во Флоренции (*Laurent. Plut. XI 4, XI в.*), опубликованы частично (*Bandini A. M. Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Mediceae Laurentianae. Florentiae, 1764. Lpz., 1961<sup>r</sup>. T. 1. P. 501; Vianès. 1995. P. 315–323*).

3) 2 схолии на Дан 2. 34 и Дан 6. 23 входят в катену на Книгу пророка Даниила *Иоанна Друнгария* (Vat. Ottob. gr. 452. Fol. 243, 250v; Vat. gr. 561. Fol. 119).

4) Ряд неизданных фрагментов схолий на Книги Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней Соломона, Премудрости Соломона, Иова (*Cantabr. S. Trin. 1485. Fol. 1–*

15, XVII в.); на Книгу Притчей Соломоновых (Paris. gr. 172, XVI в.); на кн. Бытие (Paris. gr. 950, XV в.).

5) Греч. схолии на Книгу Иова, ок. 15 экзегетических фрагментов на Иов 3–7, к-рые приблизительно соответствуют 6–13-й гомилиям приписываемого И. И. арм. «Комментария на Книгу Иова» (*Hagedorn U., Hagedorn D.* 1994. S. 111–112).

IX. «Схолии на Библейские песни» (*Commentarius in Odas; CPG, N 6555; Jagić.* 1917. P. 301–320), 147 кратких схолий на 13 песней ВЗ и НЗ (Исх 15. 1–19; Втор 32. 1–43; 1 Цар 2. 1–10; Авв 3; Ис 26. 9–19; Иона 2. 3–10; 2 Пар 36. 24 (молитва Манассии); Дан 3. 26–45; 52–56; 57–88; Лк 1. 46–55; 68–79; 2. 29–32), которые входят в состав рукописей, содержащих «Краткий комментарий» на Псалтирь (Marc. 535 и Ambros. B 134), а также в *Vodl. Auct. D 4. 1* (olim *Misc. gr. 5*), IX в. (*Faulhaber.* 1901. S. 218–232). В последней рукописи 17 схолий на Евангелие от Луки (изд.: *Reuss.* 1978. S. 562–571) отличаются от изданных В. Ягичем по содержанию и смыслу. Схолии на ветхозаветные песни по стилю и методу толкования сходны с глоссами И. И. на Книги пророка Исаии и малых пророков.

X. «Комментарий на Книгу Иова» (*Commentarius in Iob; CPG, N 6551*) сохранился только в армянском переводе (*Renoux.* 1983). Комментарий состоит из 24 гомилий, произнесенных И. И. как офиц. проповедником Иерусалимской Церкви в различное время. Толкование охватывает первые 20 глав Книги Иова. Сохранившиеся в катане фрагменты комментариев на др. главы позволяют предполагать, что Комментарий обнимал большее число глав, если не всю книгу. Следы последующей редакционной правки гомилий минимальны. Арм. перевод содержится во мн. рукописях, и во всех авторство приписывается И. И.

1. Рукописная традиция. Прямая рукописная традиция этого перевода включает 4 типа рукописей: а) Рукописи XIII–XVIII вв., содержащие т. н. «Книгу повествований» на Книгу Иова. «Книга повествований» как жанр арм. лит-ры представляет собой краткое исагогико-экзегетическое произведение, содержащее введение к той или иной книге Библии с выдержками из святоотеческих комментариев. Автором введения на Книгу Иова является *Григор, сын*

*Абаса* (XII–XIII вв., см.: *Ачарян Р.* Словарь армянских личных имен: В 5 т. Бейрут, 1972. Т. 1. С. 569–570 (на арм. яз.)), к-рый дает краткое резюме пролога 1-й гомилии И. И. и толкование на Иов 1. 1. Составление подобных резюме, с одной стороны, свидетельствует о том, что в древней арм. лит-ре или существовал некий полный перевод «Комментария на Книгу Иова», к-рый автор сокращенного пересказа стремится изложить сжато, или имелся доступ непосредственно к греч. оригиналу этого Комментария. Содержащиеся в рукописи резюме не являются в строгом смысле слова произведениями И. И., а лишь их адаптацией, пересказом, более или менее следующим тексту И. И., сокращающим фразы, пропускающим слова, иногда с добавлениями, но тем не менее с сохранением общей последовательности мысли автора.

б) Ркп. *Surb Nšan.* 153, XII в. (ныне утеряна), содержащая резюме 1–4 гомилий; 1-й арм. флорилегий на Книгу Иова. Текст И. И. имеет заглавие «Комментарий на Иова Исихия Иерусалимского». За ним следует фрагмент комментария Степана Сюнца, по прозвищу Имастасер (2-я пол. VII в. – 735), и текст толкования на Иов 38–39, известного в арм. традиции под названием «Кто есть сей?» (арм. *Ով է զիս* – по первым словам Иов 38). Это произведение, приписываемое обычно либо *Хамаму Аревелци* (825?–890?), либо *Григору Нарекаци* (ок. 950–1003 или 1011), цитирует мн. места из гомилий И. И. на Книгу Иова. В наст. время авторство указанных двух лиц все чаще подвергается сомнению. По мнению Ш. Рену, «Кто есть сей?» скорее всего является переводом с греч. языка несохранившейся гомилии И. И. на Иов 38–39 (*Renoux.* 1971. P. 235, 303). В ркп. *Surb Nšan.* 153 это сочинение приписывается *Мовсесу Кертогу* (VII в.?): комментарий И. И. (в сокращении) начинается в ней с толкования Иов 1. 1 и заканчивается 1-й фразой 5-й гомилии.

в) 2 рукописи, содержащие полный текст гомилий И. И. на первые 20 глав Книги Иова. Ркп. *Venez. Mechit.* 339, XIII в. была переписана в 1298 г. в арм. крепости Бардзрберд в Киликии. Помимо полного текста 24 гомилий она содержит «Комментарий на Книгу Иова», приписываемый *Григору Нарекаци*, а также колофон, содержащий следующее

указание: «...если кто-либо желает иметь полный комментарий на Книгу Иова, то пусть ищет его в том, что было составлено вардапетом Ванаканом Тавусеци (автор катены на книгу Иова. – *E. T.*), толкователе всей книги» (*Renoux.* 1983. P. 16–17). Речь идет о катене на Книгу Иова, составленной *Ванаканом Вардапетом* (1181–1251).

г) Рукописи XIV–XV вв., содержащие резюме всех 24 гомилий. В ркп. Ереван. Матеп. 1138 текст гомилий И. И. предваряется частью катены на Книгу Иова Ванакана Вардапета; вслед за резюме гомилий И. И. помещен трактат «Кто есть сей?» без указания авторства. Состав и текст катены Ванакана Вардапета полностью отличаются от всех известных греч. катен, поскольку содержит тексты Оригена, свт. Василия Великого, прп. Ефрема Сирина, И. И. и др., которые либо не сохранились в греч. традиции, либо значительно отличаются от нее. И. И. является самым цитируемым автором катены, что подтверждает факт существования и широкого распространения Комментария в арм. лит-ре. Сравнение полного текста Комментария с текстом из катены позволяет сделать вывод о том, что сами отрывки толкований И. И., приводимые Ванаканом, являются скорее обобщенным пересказом с использованием терминологии автора, чем прямым его цитированием. Благодаря катене Ванакана Вардапета отрывки из Комментария И. И. перешли в более позднюю арм. лит-ру. В XIV в. *Григор Татеваци* (1346–1409) составил экзегетический трактат «Изъяснения Иова» (*Լուցմիք Յովքայ*), в котором использовал толкования И. И. в обработке Ванакана Вардапета, ни разу, впрочем, не упомянув И. И.

2. Состав и проблема авторства. Как в рукописях, содержащих полный текст 24 гомилий, так и в катене Ванакана комментарий И. И. распространяется только на первые 20 глав Книги Иова. Пробелы в толковании восполняются, как правило, текстами др. авторов, чаще всего арм. происхождения. В 20-й гл. Книги Иова И. И. комментирует речь Софара, друга Иова. Однако, начав комментировать 21-ю гл., И. И. не дает до конца изъяснения ответа Иова Софару, так что комментарий по сути обрывается на полуслове. Этот факт, а также данные палеографического анализа рукописей позволяют

сделать предположение, что один из кодексов, содержащих 24 гомилии И. И., по всей видимости, изначально имел «продолжение» или «второй том». Это дало нек-рым исследователям повод предполагать существование полного комментария И. И. на Книгу Иова. Так, в 1913 г. первый издатель Комментария *мхитарист* К. Чракян высказал гипотезу, что фрагментами несохранившегося полного текста комментария И. И. на 21–42-ю главы Книги Иова являются те пассажи катены Ванакана Вардапета, к-рые в подавляющем большинстве рукописей приписываются *Давиду Кобайреци* († в нач. XIII в.), арм. монаху, подвизавшемуся в Ахпатском мон-ре. Несмотря на то что в рукописях, содержащих катену Ванакана Вардапета, прямо говорится в начале комментирования Иов 21: «Конец Исихия, теперь вардапета Давида, которого называют Кобайреци», — С. Чракян считает, что эти фрагменты следует приписывать И. И., поскольку на такую атрибуцию указывают стилистические особенности текста этих отрывков, метод комментирования (стих за стихом, слово за словом), элементы антииудейской полемики, аллюзии на Иерусалим, толкование страданий Иова в христологическом ключе — особенности, характерные и для гомилий И. И. на первые 20 глав Книги Иова. Позднее эту гипотезу разделил другой мхитарист — Г. Нахпетян (*Nahpetian*. 1913. P. 452–465), а также один из первых исследователей корпуса произведений и богословия И. И. — К. Юссен (*Jüssen*. 1931–1934. Bd. 1. S. 16–17). К этой гипотезе присоединился также второй издатель Комментария — Ш. Рену, приведя в ее пользу дополнительные аргументы. В частности, он обратил внимание на тот факт, что библейский текст во фрагментах, приписываемых Давиду Кобайреци, так же как и во фрагментах И. И. к 1-й части (Иов 1–20), не соответствует тексту арм. Вульгаты (издана И. Зохрабом в 1805), а ориентируется на текст Септуагинты и довольно часто Александрийского кодекса. Рену также указывает, что не все рукописи катены Ванакана содержат приведенную выше вставку перед Иов 21. 1 («Конец Исихия, теперь вардапета Давида...»), и, следов., рукописная традиция не столь однозначна в вопросе авторства фрагментов на Иов 21–42.

Атрибуция их Давиду Кобайреци является следствием ошибки переписчика, к-рый неправильно понял указания на авторство фрагментов 2-й части катены. Действительно, в нек-рых манускриптах (Neu-Djulf 209, Матен. 2690 и 5732) после комментария на Иов 20. 29 следует рубрика: «Давида вардапета, остальное Исихия». Ванакан Варданет был знаком с Комментарием И. И. только в адаптированном изложении своего предшественника — компилятора Давида Кобайреци, и поэтому внес парафразы И. И. под именем того, кто их пересказал, т. е. Давида. На существование полного Комментария может косвенно указывать одно место из комментария на Иов 8. 5–7, в котором И. И., по-видимому, высказывает намерение довести комментарий до конца книги: «Семь раз в день благословляет (Иов Бога)... для него это не безумие. Конец испытаний покажет это, так же как и результат сражений» (*Hesyeh. Hieros. In Iob. 11*).

Оригинальным языком Комментария, очевидно, был греческий, поскольку он схож, насколько об этом можно судить по армянскому переводу, с греч. языком др. произведений И. И. Цитаты из Книги Иова и др. мест Свящ. Писания, приведенные в арм. переводе, не соответствуют арм. Вульгате; отличается текст этих цитат и от библейского текста, содержащегося во фрагментах других авторов, помещенных Ванаканом в свою катену (Степанос Сюнеци и сам Ванакан). Автор Комментария в основном ориентируется на перевод Семидесяти в редакции Гекзапл Оригена, нередко повторяет чтения Александрийского кодекса, а в нек-рых случаях следует чтениям Ватиканского и Синайского кодексов; также упоминает варианты переводов Акилы, Симмаха и Феодотиона. Некоторые исследователи выразили сомнение в принадлежности предполагаемого греч. оригинала Комментария И. И. Так, Г. Зарбаналян в своем Каталоге древних армянских переводов указывает на рукопись Эчмиадзин 1405 (1426 по совр. нумерации) (XIV в.), приписывающую Комментарий некоему Евсевию Иерусалимскому (*Зарбаналян*. 1889. С. 433). Однако на самом деле эта рукопись содержит не Комментарий на Иова, а только т. н. «жолов» (ճղով), собрание выдержек из различных комментариев на книги ВЗ

и НЗ: прп. Ефрема Сирина, свт. Иоанна Златоуста, И. И., Геворга Скевраци (XIII в.), Саркиса Шнорали (XII в.) и др. Фрагменты И. И. в этом собрании имеют надписание: «Из Комментария на Иова святого Исихия, пресвитера Иерусалимского». Т. о., нет никаких оснований сомневаться в принадлежности И. И. дошедшего арм. Комментария. Текст этого перевода передает характерные для И. И. стилистические особенности, встречающиеся в подлинных греч. гомилиях: богатый образный язык, частое использование метафор и антитез, повторение слов и фраз (см., напр.: *Hesyeh. Hieros. In Iob. 1. Praef.*; 5. *Praef.*), риторические вопросы, фиктивные диалоги и др. Кроме того, в Комментарий часто встречаются образы, активно используемые И. И. в греч. гомилиях: «труба», «глина» (*In Iob. 4; In Iob. 4. Praef.*; *In Iob. 13. Praef.*), «сосуд» (*In Iob. 4; In Iob. 5. Praef.*; *In Iob. 7. Praef.*), «венеч» (*In Iob. 1. Praef.*; *In Iob. 2; In Iob. 3. Praef.*), «философия» (*In Iob. 1. Praef.*; *In Iob. 4; In Iob. 6*), «Сион» (*In Iob. 5*).

3. Издания. Впервые арм. текст (без перевода и примечаний) был издан в Венеции мхитаристом Чракяном в 1913 г., в качестве 5-го тома серии «Библиотека армянской литературы, древней и новой» (*Чракян*. 1913). Кроме «Комментария на Книгу Иова», изданного на основании единственной ркп. Venez. Mechit. 339, этот том содержит фрагмент из катены на Книгу Иова Ванакана Вардапета (Иов 21), 6 фрагментов Комментария И. И. на соборные послания, гомилию в честь Пресв. Богородицы (*Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 170–205) и несколько фрагментов «Комментария на Книгу Иова» Степаноса Сюнеци. В силу плохой сохранности рукописи текст издания Чракяна содержит много лакун, к-рые восполняются издателем фрагментами-резюме из катены Ванакана или Степаноса Сюнеци. Значение этого editio princeps состояло в том, что оно впервые ввело в научный оборот как текст Комментария И. И., так и древний арм. перевод Книги Иова, близкий к Септуагинте. Новое критическое издание, выполненное с учетом всех сохранившихся рукописей, было предпринято в 1983 г. Рену в серии «Patrologia Orientalis». Издатель намеренно исключил из рукописной базы своего издания те рукописи, которые содержат резю-

мированные пересказы толкований И. И. (Матен. 1138, 1426, 1879; Hieros. S. Jacob. 3325; Vindob. Mechit. 47) и положил в основу своего издания 2 рукописи: Матен. 8429 и Venez. Mechit. 339, используя конъектуры 1-го издания Чракяна.

4. Структура и стиль Комментария. Каждая из 24 гомилий, последовательно комментирующих Книгу Иова, представляет собой законченное произведение и включает фрагмент библейского текста, пролог, комментарий и заключение. Текст Свящ. Писания является органической частью гомилии, по ходу толкования И. И. часто ссылается на него (напр.: *Hesych. Hieros. In Iob. 4, 10*). Согласно Армянскому лекционарию, Книга Иова читалась в Иерусалиме в 1-й пол. V в. (*Renoux. 1971. P. 239–255*). Тем не менее деление Книги Иова на перикопы в Комментарии И. И. не соответствует делению Армянского лекционария. Кроме того, речи друзей Иова, комментируемые И. И., не входили в состав литургических чтений лекционария. Грузинский лекционарий, отражающий иерусалимскую практику 2-й пол. V в., содержит речи друзей Иова, но предлагает такое деление книги на перикопы, к-рое также не соответствует делению Комментария (*Tarchnischvili. Grand Lectionnaire. Vol. 2. P. 48–81*). По всей вероятности, И. И. комментировал не литургические чтения, а разделил Книгу Иова по своему усмотрению на отдельные, логически связанные отрывки. Пролог, следующий после библейского текста, значительно варьируется в гомилиях как по размеру, так и по содержанию, однако он всегда риторически насыщен, окрашен эмоционально, поэтичен. Как правило, тема пролога почти не связана с основной частью Комментария: И. И. начинает рассуждение нравоучительного характера с к.-л. отвлеченной идеи и развивает его, ссылаясь на примеры библейских персонажей, в т. ч., как бы в заключение, на пример Иова. Среди наиболее важных тем прологов — тема духовной борьбы против искушений и искусителя (*Hesych. Hieros. In Iob. 2, 6, 8, 12, 13, 15, 16*) и тема стяжания добродетелей (*Ibid. 9, 14, 19*), к-рые явил в своей борьбе Иов. В основной части гомилий И. И. последовательно комментирует каждый стих или фразу библейского отрывка. Фразы различны по объему и не совпадают

с соответствующими леммами комментариев *Дидима Слепца*, некоего Юлиана Ариапина, свт. Иоанна Златоуста или *Олимпиодора Александрийского*, что указывает на самостоятельность труда И. И. По структуре комментарий похож на собрание кратких глосс, объединенных лишь библейским текстом; иногда, однако, И. И. делает обширные отступления, касающиеся не конкретной фразы, а идеи отрывка в целом, приводит цитаты из ВЗ и НЗ или использует библейские образы. В заключении каждой гомилии содержится краткий призыв к добродетельной жизни, к-рый, как правило, связан с последним комментируемым стихом, а также славословие «Отцу, Сыну и Святому Духу» (*Ibid. 1, 14–19, 22, 23*), Богу (*Ibid. 2, 4, 9, 12, 24*), Троице (*Ibid. 5*), Господу (*Ibid. 20*).

Гомилии на Книгу Иова, по всей видимости, были произнесены в Иерусалиме в ц. Св. Сиона (*Renoux. 1983. P. 38–41*). Аргументы против этого предположения, такие как значительный объем гомилий, цитирование автором вариантов перевода некоторых библейских стихов, несоответствие деления библейского текста гомилий литургическим чтениям Иерусалимской Церкви, не выдерживают критики. В самих гомилиях имеются прямые указания на предполагаемую аудиторию и обращения к слушателям, собравшимся в церкви (*Hesych. Hieros. In Iob. 7. Praef.*). В 5-й гомилии И. И. восхваляет Сион, «арену поста, брачный чертог любомудрия», и добавляет затем: «Мы собрались в этом же самом месте». Армянский лекционарий указывает, что чтения из Книги Иова совершались каждую пятницу Великого поста в ц. Св. Сиона (*Renoux. 1971. P. 239–253*). Хотя в самом тексте гомилий нет указаний на Великий пост, именно этот период церковного года кажется наиболее вероятным временем произнесения бесед И. И.

**Толкования на НЗ.** I. «Собрание аporий и решений» (Συναγωγή ἀπορίων καὶ ἐπιλύσεων; Collectio difficultatum et solutionum; CPG, N 6561; PG. 93. Col. 1392–1448), позднейшее сокращение более пространного утраченного сочинения И. И., называвшегося «Евангельская симфония» (Εὐαγγελικὴ συμφωνία), цель которого состояла в том, чтобы объяснить причину кажущихся разногласий и противоречий, встречающихся в Евангелии. Состоит из 61 апо-

риии. По мнению К. Юссена, сохранившиеся катены И. И. на Евангелие от Иоанна (PG. 93. Col. 1448) и Евангелие от Матфея (PG. 93. Col. 1449–1452) являются фрагментами этого сочинения (*Jussen. 1931–1934. Bd. 1. S. 34–37; Bardy. 1933*). Неизданная «Гомилия на Воскресение Спасителя нашего» (CPG, N 6562) предположительно также является извлечением из «Евангельской симфонии».

II. Фрагменты толкований на Деяния св. апостолов и соборные послания, 5 схолий на Деяния св. апостолов (PG. 93. Col. 1388B – 1390A) являются выдержками из «Большого комментария» на Псалтирь (Пс 108. 31). Греч. схолия на Иуд 6 (PG. 93. Col. 1392A; арм. пер.: *Чракян. 1913. С. 292*) также заимствована из «Большого комментария» на Псалтирь (Пс 60. 8; 2 др. арм. схолии на Иуд 6 см.: *La chaîne arménienne. 1996. P. 146–147*). Сохранились 5 схолий на Послание Иакова (PG. 93. Col. 1389AC; арм. пер.: *Чракян. 1913. С. 291*). Из «Большого комментария» (Пс 33. 13) взята схолия на 1 Петр 3. 10 (PG. 93. Col. 1389D; арм. пер.: *Чракян. 1913. С. 292*).

«**Церковная история**» (*Historia ecclesiastica*; CPG, N 6582), описывается период между III и IV Вселенскими Соборами. Целиком произведение не сохранилось; в актах V Вселенского Собора (553) содержится отрывок, к-рый приводится в полемическом сочинении Пелагия «В защиту Трех Глав» (ACO. T. 4. Vol. 1. P. 90; *Pelagius. In defensione trium capitulorum / Ed. R. Devreesse. Vat., 1932. P. 3–5. (ST; 57)*).

«**Сентенции**» (*Sententiae*; CPG, N 6583), небольшая коллекция изречений состоит из 2 серий кратких афоризмов («Главы увещательные» — PG. 79. Col. 1252–1264; «Изречения, возводящие человека от тленного» — PG. 79. Col. 1240–1250), которые надписаны именем И. И. в нек-рых древних рукописях (Hieros. S. Sab. gr. 408; Paris. gr. 955). Чаще в рукописной традиции эти сентенции усваиваются *Нилу Анкирскому*; изданы среди творений при *Ниле* Синайского; однако, по мнению большинства патрологов, их следует приписывать *Евагрию Понтийскому*. «Сентенции», вероятно, являлись частью коллекции анофтем, о к-рой говорит свт. *Фотий I* К-польский (*Phot. Bibl. Cod. 198 // PG. 103. Col. 665C*). Фрагменты этой коллекции

были обнаружены в нек-рых груз. (Sinait. ibcr. 8, 35) и арм. (под именем прп. Нила Синайского — Venez. Mechit. 75, 612, 806, 856) рукописях. Груз. версия издана Т. Чкония (Чкония. 1963. С. 103–111). Мхитаристами опубликованы 2 арм. версии «Изречений...» (Алишан. 1855. С. 684–692) и 1 версия «Глав...» (Там же. С. 692–699; см.: *Muyldermans*. 1943. P. 99).

Сентенции под именем пресв. Исихия, входящие в *Изборник 1076 г.* (РНБ. Эрм. 20. Л. 62 об.— 79 об.), являются компиляцией «Глав...» и «Изречений...» (*Изборник 1076 г.* / Изд.: М. С. Мушинская и др. М., 2009<sup>2</sup>. Т. 2. С. 12). Часть «Сентенций» содержится в «Пчелах», древних слав. сборниках святоотеческих и иных изречений (Таблицы согласования текстов, опубликованных Ж. П. Мином, со слав. переводами см.: *Семенов*. 1893. С. 86–93). В русском переводе «Изречения...» изданы в серии ТСОРП (Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 1858. Ч. 2. С. 246–256. (ТСОРП; 32. Кн. 4); То же. Серг. П., 2000. С. 372–377). Из 135 изречений 98 соответствуют 2-й половине «Наказания Исихия» из *Изборника 1076 г.* «Разные главы, или мысли» изданы вместе с рус. пер. «Изречений...» в 32-м т. серии ТСОРП. 115 сентенций этого сочинения соответствуют 1-й половине «Наказания Исихия». Оба произведения переизданы в рус. *Добротолубии* под именем прп. Нила Синайского.

Имеется также сирийский перевод сентенций, издан среди творений прп. Нила Синайского (*Bettio*. 1983).

**Гомилии.** И. И. имел исключительный дар проповедника, но форма и содержанию его проповеди являются одним из ярчайших образцов гомилетического жанра. Проповеди И. И. представляют большой интерес и как исторический источник, в т. ч. для изучения особенностей палестинской литургии в V в. Большая часть гомилий была издана М. Обино (*Aubineau*. 1978–1980); подлинность отдельных гомилий сомнительна, нек-рые проповеди не опубликованы (о рукописной традиции см.: *Mennes*. 1971. P. 199–256; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. XX–XXVI). О существовании нескольких несохранившихся гомилий известно из косвенных источников. Все гомилии содержат постижное толкование литургических чтений.

1. Подлинные. «Первое слово на Сретение Господне» (Λόγος εἰς τὴν ὑπαπαντὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; *Homilia I in Nuparanten*; CPG, N 6565; BHG, N 1956; PG. 93. Col. 1468–1478; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 24–42 (Hom. fest. 1)), является комментарием на фрагмент Лк 2. 22–35. Существует в груз. переводе (*Шанидзе*. 1959). 1-я в святоотеческой письменности гомилия на Сретение Господне (*Рубан*. 1994. С. 155).

«Второе слово на Сретение Господне» (*Homilia II in Nuparanten*; CPG, N 6566; BHG, N 1957; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 61–74 (Hom. fest. 2)), комментарий на отрывок Лк 2. 25–38. Имеется неизданный слав. перевод (РГБ. Ф. 304. I № 365 (Святцы с прибавлениями, XVI в.). Л. 151–157 об. Нач.: «Да или не все ты, яко Дух пророка Семииона створи, и бе ему речено невидети смерти, дожде видит Христа»).

«Третье слово на Сретение Господне» (*Homilia III in Nuparanten*; CPG, N 6580; *Garitte*. 1971), сохранилось только в груз. переводе в составе 4 т. н. «Мравалтави», груз. гомилиаров IX–X вв. Праздник Сретения называется в гомилии «матерью всех праздников» и днем первого входа Господня в Иерусалим.

«Первое слово на Пасху» (Εἰς τὸ ἅγιον πάσχα; *Homilia I in s. Pascha*; CPG, N 6567; *Aubineau*. 1972. P. 37–102; *Idem*. 1978–1980. Vol. 1. P. 89–96 (Hom. fest. 3)), представлено единственной греч. рукописью иерусалимского происхождения Sinait. gr. 492. Fol. 64–69, VIII–IX вв., к-рая предположительно содержит древние проповеди, наиболее часто читаемые в Иерусалимской Церкви.

«Второе слово на Пасху» (*Homilia II in s. Pascha*; CPG, N 6568; *Aubineau*. 1972. P. 105–166; *Idem*. 1978–1980. Vol. 1. P. 89–96 (Hom. fest. 4)), содержится в той же ркп. Sinait. gr. 492. Fol. 70r–73r. Проповедь более короткая, чем 1-я, имеет важное значение для выяснения христологии И. И.

«Первое слово в честь Божией Матери» (Εἰς τὴν ἁγίαν Μαρίαν τὴν θεοτόκον; *Homilia I de s. Maria deipara*; CPG, N 6569; BHG, N 1132; PG. 93. Col. 1460–1468; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 158–168 (Hom. fest. 5)). Сопоставляя данные Армянского лекционария Иерусалимской Церкви (*Renaux*. 1971. P. 355–357) и комментируемые в гомилии тексты, Обино пытается доказать, что она была произнесена в период после III Вселен-

ского Собора, 15 авг., в день богослужебного собрания в честь Пресв. Богородицы, устраиваемого ежегодно «на третьей миле от Вифлесама», в определенном месте на пути из Иерусалима в Вифлеем, на котором, согласно устному преданию, зафиксированному в «Протосвангелии Иакова» (17. 2–3), остановилась для отдыха Пресв. Богородица. При архиеп. Иувеналии Иерусалимском на этом месте была построена церковь в честь Божией Матери, именуемая «Кафизма». Во времена И. И. праздник 15 авг. еще никак не связывался с Успением Богородицы, основным его смыслом было прославление богоматеринства Пресв. Девы, что согласуется с тематикой проповеди И. И. (*Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 135–141). Существует неизданный груз. перевод прп. Ефрема Мцире (НЦГР. А 5. Л. 245–249, 1756 г.; А 272. Л. 258–260; Н 2258. Л. 152–154 об., XII–XIII вв.; Кут. 2. Л. 282 об.— 285 об.; 8. Л. 147–149; см.: *Peradze*. 1930. S. 232; *Tarchnišvili*. 1955. P. 194). Груз. перевод (в коллазии М. ван Эсбрука) был использован Обино при работе над критическим изданием греч. оригинала. В 1939 г. Ш. Мартен доказал, что известная богородичная гомилия *Χριστινα Ιερουσαλιμικοσ* (CPG, N 6705) является переработкой гомилии И. И. (*Martin*. 1939. P. 54–60).

«Второе слово в честь Божией Матери» (*Homilia II de s. Maria deipara*; CPG, N 6570; BHG, N 1133; PG. 93. Col. 1453–1460; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 194–204 (Hom. fest. 6)), представляет собой комментарий евангельского повествования о Благовещении Пресв. Богородицы (Лк 1. 28–38), сочетающийся с ярко выраженной антииудейской полемикой; предположительно было произнесено до «Первого слова в честь Божией Матери», в период, предшествующий III Вселенскому Собору. Сохранилось в 2 рукописях: Paris. gr. 1173. Fol. 15–16v, XI в.; Ath. Kausokal. 225. Fol. 753–759, 1880 г. Имеется арм. версия XIII в., изданная в качестве приложения к 1-му изд. «Комментария на Книгу Иова» (*Чракия*. 1913. Прил. 3. С. 293–303).

«Похвальное слово в честь ап. Андрея» (Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Ἀνδρέαν τὸν ἀπόστολον; *Laudatio s. Andrae*; CPG, N 6571; BHG, N 104; частично PG. 93. Col. 1477–1480; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 240–260 (Hom. fest. 7)), одна из самых древних гомилий в честь ап. Андрея Пер-

возванного, наряду с 2 др. гомилиями, приписываемыми свт. Проклу К-польскому или свт. Иоанну Златоусту (ВНГ, N 103) и архиеп. Василию Селевкийскому (ВНГ, N 107). Отрывок из гомилии И. И. приводится свт. Фотием К-польским (*Phot. Bibl. Cod.* 269 // PG. 104. Col. 197–200) в редакции, близкой к тексту ркп. Vat. gr. 1641. Еще один отрывок известен в лат. переводе некоего Карла Фабиани (*Carolus Fabianus*, XVII в.; *Combefis*. 1662. P. 19–22). Примерно треть текста занимает комментарий на пророчество Осии о воскресении Мессии (Ос 5. 15–6. 3), а также критика в адрес иудеев, неверно толкующих это пророчество. Д. Эммерденже-Илиаду высказала гипотезу (*Hemmerdinger-Iliadou D. Ephrem grec // DSAMDH. T. 4 (1). Col.* 814), согласно к-рой существует прямая текстуральная связь гомилии И. И. с «Похвальным словом в честь св. Апостолов» (греч. текст), приписываемым прп. Ефрему Сирину (ВНГ, N 158; *Assemani*. ВО. Т. 3. P. 462–470). М. Обино находит эту гипотезу необоснованной (*Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 229–231).

«Похвальное слово в честь прп. Антония» (Εὐκώμιον εἰς τὸν ὅσιον πατέρα ἡμῶν Ἀντωνίου; *Laudatio s. Antonii eremitaе*; CPG, N 6572; ВНГ, N 141sq.; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 280–288 (Hom. fest. 8)), один из древнейших панегириков в честь прп. Антония Великого. Основным источником сведений И. И. о жизни подвижника была «Жизнь св. Антония» свт. Афанасия Александрийского. Значительная часть гомилии посвящена толкованию на Евр 11. 32–40.

«Похвальное слово в честь св. Стефана» (Εὐκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Στέφανον; *Laudatio s. Stephani*; CPG, N 6573; ВНГ, N 1657b; *Devos*. 1968; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 328–350 (Hom. fest. 9)), сохранилось в единственной ркп. *Sinait. gr.* 493. Fol. 167–190, VIII–IX вв. По мнению А. Венгера, «это, несомненно, самая красивая гомилия Исихия; автор превзошел самого себя, восхваляя первомученика Стефана, славу Иерусалима» (*Wenger*. 1956. S. 462). Помимо восхваления первомч. Стефана, особо чтимого в Иерусалимской Церкви, гомилия содержит апологию мученика в ответ на несправедливые обвинения иудеев в его адрес.

«Похвальное слово в честь Иакова, брата Господня, и прор. Давида Богоотца» (Εἰς Ἰάκωβον, τὸν ἀδελφὸν

τοῦ κυρίου, καὶ Δαυὶδ τὸν θεολόγον; *Homilia in Iacobum fratrem domini*; CPG, N 6574; ВНГ, N 766p; PG. 93. Col. 1480; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 367–368 (Hom. fest. 10)), сохранился только фрагмент гомилии, приводимый в «Библиотеке» свт. Фотия (*Phot. Bibl. Cod.* 275 // PG. 104. Col. 241–244).

«Первое слово на воскресение Лазаря» (Λόγος εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον; *Homilia I in resurrectionem Lazari*; CPG, N 6575; ВНГ, N 2214; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 402–426 (Hom. fest. 11)), содержит описание ада, в котором находился Лазарь, и диалог Лазаря с ветхозаветными патриархами.

«Второе слово на воскресение Лазаря» (*Homilia II in resurrectionem Lazari*; CPG, N 6576; ВНГ, N 2229; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 448–462 (Hom. fest. 12)), основная тема — роль воскресения Лазаря в домостроительстве спасения. Гомилия «На воскресение Лазаря», изданная под именем свт. Иоанна Златоуста (*In Lazarum hom. 3*; CPG, N 4682; ВНГ, N 2215; PG. 62. Col. 777–780), является отрывком из настоящей гомилии И. И.

«Похвальное слово в честь св. апостолов Петра и Павла» (Εὐκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους ἀποστόλους Πέτρον καὶ Παῦλον; *Laudatio ss. Petri et Pauli*; CPG, N 6577; ВНГ, N 1501f; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 499–508 (Hom. fest. 13)), ап. Петру посвящено лишь небольшое вступление, основная часть гомилии прославляет ап. Павла, представляя собой комментарий на Деян 9. 4–5 (обращение ап. Павла на пути в Дамаск) в виде диалога Иисуса Христа с ап. Павлом. Сохранившиеся греч. рукописи, содержащие гомилию, восходят к ркп. *Vat. gr.* 1667, X в. Существует, однако, слав. перевод, восходящий к греч. тексту, отличающемуся от изданного Обино. Этот перевод входит в состав Великих Четых Мисей свт. Макария под 29 июня (ГИМ. Сия. 986–997 (Успенский список). Л. 455 об.—458), издан ван Эсбруком по поздней рукописи, зависящей от Царского списка: БАН. Солов. № 515 (Миня четья, XVII в.). Л. 265 об.—270 (*Esbroeck*. 1982. P. 371–405). Существуют также 2 другие рукописи, не учтенные ван Эсбруком: РГБ. Ф. 304. I № 677 (Миня четья, мс. июнь, напис. в 1631 г. Германом Тулузовым). Л. 293–298 об.; № 646 (Сборник богослужебный, 1-я пол.

XVI в.). Л. 340–356 об. О южнославянских рукописях см.: *Hannick*. 1981. S. 228–229.

«Похвальное слово в честь св. мч. Прокопия» (Εὐκώμιον εἰς τὸν ὅσιον μάρτυρα Προκόπιον; *Laudatio s. Procopii Persae*; CPG, N 6578; ВНГ, N 1584; *Delehaye*. 1905. P. 475–482; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 546–564 (Hom. fest. 14)). Вопрос об идентификации мч. Прокопия остается дискуссионным. В ркп. *Vat. gr.* 679, XI в., по которой было сделано 1-е издание, в надписании гомилии мученик назван «персом», однако никаких сведений об этом мученике не сохранилось. По мнению Обино, речь идет о вмч. *Прокопии* Кесарис-Палестинском, к-рый был родом из Иерусалима и пострадал в 303 г. при имп. Диоклетиане (*Sauget J.-M. Procopio di Cesarea di Palestina // BiblSS. Vol.* 10. Col. 1159–1166).

«Слово о посте» (Περὶ νηστείας; *Homilia in jejunium*; CPG, N 6579; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 583–592 (Hom. fest. 15)), сохранилось в единственной рукописи *Sinait. gr.* 491. Fol. 210–216, нач. IX в.

«Слово на Зачатие св. пророка Иоанна Предтечи» (Λόγος εἰς τὴν σύλληψιν τοῦ τιμίου Προδρόμου; *In conceptionem Praecursoris*; CPG, N 6587; ВНГ, N 860c; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 2. P. 668–705 (Hom. fest. 16)).

«Слово об Иоанне Крестителе» (*Homilia in Iohannem Baptistam*; CPG, N 6581a; *Renoux*. 1981. P. 45–63), по содержанию отличается от греч. «Слова на Зачатие св. пророка Иоанна Предтечи». Сохранилось только в армянском переводе, в единственной рукописи Матен. 5349. Л. 255 об.—259, XIII в. Арм. перевод с греч. оригинала был осуществлен в VI–VII вв., стиль и метод экзегезы соответствуют особенностям подлинных произведений И. И.

«Слово о воскресении мертвых» (*Homilia de mortuorum resurrectione*; CPG, N 6581; *Esbroeck*. 1974. P. 1–21), комментарий на беседу Христа о конце мира и Втором пришествии (Мф 24–25). Сохранилось только в грузинском переводе (НЦГР. А 1109 («Мравалтави» из Удабно). Л. 82 об.—88 об., X в.—чтение на утрене Великого Вторника; S 3902 (палimpsest, XIV–XV вв.). Л. 5/6, 11/12; *Hieros. Patr. georg.* 4. Fol. 57v–60v, XIII–XIV вв.).

II. Гомилии, подлинность которых сомнительна. «Похвальное слово в честь св. мучеников» (*Laudatio*

omnium martyrum; CPG, N 6588; BHG, N 1191; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 2. P. 712–714), сохранился небольшой фрагмент в ркп. Vat. gr. 1524. Fol. 24v – 25, X–XI вв., содержащей выдержки из святоотеческих творений аскетического содержания. Основная тема отрывка – взаимосвязь добродетелей. Надписание фрагмента (Ἀπὸ ἐγκομιῶν εἰς μάρτυρας) позволяет предполагать, что данный отрывок мог быть частью гомилии, входившей в состав сборника похвальных слов И. И.

«Слово о добром самарянине» (Nomilia de samaritano; CPG, N 6591), не издано, дошло в арабском переводе, в рукописи, приписываемой некоему Феодулу, пресв. иерусалимскому, о к-ром ничего неизвестно. Г. Граф, сравнив содержание схолий И. И. на Ис 35. 1–10 и Ис 59. 16 и толкование на эти стихи в гомилии, высказал предположение, что она может принадлежать И. И. (*Graf*. 1944; *Sauget*. 1970).

«Слово о любви к бедным и о Страшном Суде», не издано, сохранилось на слав. языке в рукописи РГБ. Ф. 304. I № 12. Л. 14–19. Сборник XII или нач. XIII в. имеет надписание «Слово от книги св. Исухия» и начинается словами: «Травяники имеют много различных цвет, ово на веселение очима, ово же на ухание, ово же на исцеление». Гомилия содержит ряд увещаний нравственного характера, призванных убедить слушающих в тщетности земного богатства, в необходимости любить бедных и помнить о Страшном Суде. Стиль «Слова» содержит элементы, характерные для И. И.

«Слово на тридневное Воскресение Господа нашего Иисуса Христа» (нач.: «Въскресе Господь в третий день, жизнь миру даровав»), не издано, сохранилось только на славянском языке в 2 рукописях: РГБ. Ф. 304. I № 11 (Златая цепь, XIV в.). Л. 86 об. – 88 (без упоминания имени автора); РГБ. Ф. 304. I № 784 (Сборник XVI в.). Л. 94–97. Основана гомилия – толкование на Ин 20. 11–18 (явление Спасителя Марии Магдалине), особенностью является смешение Марии Магдалины с Богородицей («Жено, что плачешь, кого ищешь? Я Сын Твой...»). В стиле гомилии имеются черты, характерные для подлинных произведений И. И.: наличие фиктивного диалога между Богородицей и воскресшим Христом, длинное обращение

Христа к плачущему ап. Петру, многочисленные (почти в каждой фразе) анафоры и антитезы, серия метафорических эпитетов Богородицы, в т. ч. встречающихся в подлинных гомилиях (напр., «престол херувимский» – *Hesych. Hieros. Nom. fest. 6. 1 // Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 194). Греч. текст гомилии не обнаружен. Аналогичный инципит имеет гомилия, приписываемая *Евсевию*, еп. Александрийскому (CPG, N 5527; PG. 61. Col. 733–738 (среди трудов свт. Иоанна Златоуста)), однако сходство ограничивается только инципитом, текст слав. гомилии не соответствует ни греч. тексту Евсевия, ни его груз. (*Esbroeck*. 1975. P. 162) и слав. переводам (Успенский сборник XII–XIII вв. / Ред.: О. А. Князевская и др. М., 1971. С. 402–409). Вопрос о принадлежности слав. гомилии И. И. требует дополнительного исследования.

«Выдержки из писаний святого Исихия о великом Мелхиседеке», сохранились на армянском языке как уставное синаксарное чтение в 13-й день месяца ареча (25 марта). Текст содержится в арм. мартирологии XVII в., хранящемся в арм. мон-ре г. Нор-Джуга (ныне в составе г. Исфахан, Иран) (см.: *Ter-Avetisian*. 1970). Вопрос о подлинности не изучался.

III. Несохранившиеся. «Слово о Кресте», входило в ркп. Sinait. gr. 493, сохранилось лишь несколько печатаемых фрагментов (см.: *Wenger*. 1956. P. 461).

«Слово на Рождество Христово», входило в ркп. Taurin. C IV, 4. Манускрипт сгорел при пожаре в Туринской Национальной б-ке в 1904 г.

**Неподлинные.** «О жизни и кончине пророков» (De prophetarum vita et obitu; CPG, N 6596; BHG, N 1590; PG. 93. Col. 1384–1385; *Schermann*. 1907; *Schwemer*. 1995), одна из редакций т. н. recensio Hesyehiana; представляет собой компиляцию, в к-рой собраны воедино биографические сведения о пророках, помещенные в разных местах «Главы о 12 пророках» – подлинного сочинения И. И. Эти сведения схожи с данными свт. Кирилла Александрийского (PG. 72. Col. 9–365) и Феодорита, еп. Кирского (PG. 81. Col. 1632–1961; см.: *Schermann*. 1907. P. XXXI).

«Слово на св. Лазаря и Неделю Ваий» (Λόγος εἰς τὸν Λάζαρον καὶ εἰς τὰ βῆαι; Nomilia in ramos palmarum;

CPG, N 3580, 6594; BHG, N 2230; PG. 18. Col. 1263–1278; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 2. P. 748–776), приписывается *Титу Бострийскому* († 70-е гг. IV в.), но и ему не принадлежит. Ркп. Micros. Patr. gr. 136, XIV в. называет И. И. автором гомилии, однако ряд признаков (развитая дифизитская терминология, чрезмерный аллегоризм в толковании Свящ. Писания и др.) говорит о том, что она принадлежит более позднему автору. Имеется слав. версия гомилии под именем Тита Бострийского, сохранившаяся в 2 рукописях: НБ НАНУ. 494. Л. 286; ГИМ. Увар. 1772. Л. 245 (*Hannick*. 1981. S. 162). Груз. версия под именем Тита Бострийского сохранилась в ркп. Ath. Iver. georg. 11. Fol. 64v – 69r, X в. (*Esbroeck*. 1975. P. 78).

«Мученичество св. Лонгина Сотника» (Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Λογγίνου τοῦ ἑκατοντάρχου; Martyrium s. Longini; CPG, N 6589; BHG, N 988; PG. 93. Col. 1545–1560B; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 2. P. 817–844), описание мученической кончины и посмертных чудес св. *Лонгина*. В некоторых рукописях произведение содержит постскрипtum: «Я, Исихий, пресвитер Иерусалимский, после долгих поисков, с большим трудом смог найти «Мученичество» святого Лонгина Сотника... нашел же его в одной записи в библиотеке Св. Воскресения (Анастасиса) и составил исповедание его и похвалу ему». По мнению Обино, постскрипtum является подделкой, а само «Мученичество» не содержит в себе признаков, характерных для подлинных произведений И. И. (*Aubineau*. 1978–1980. Vol. 2. P. 788–793). Сочинение могло быть написано в VI или VII в. в Каппадокии или в Иерусалиме. Во 2-й пол. X в. оно было переработано *Симеоном Метафрастом* (BHG, N 989; PG. 115. Col. 32–44). Лат. версия «Мученичества» (BHL, N 4965; ActaSS. Mart. T. 2. 1668. P. 384–386) отличается как от первоначальной «редакции Исихия», так и от редакции Симеона Метафраста и близка к арм. (ВНО, N 565; *Авгерян М.* Полное собрание житий и мученичеств святых, имеющих в древнеармянском церковном календаре. Венеция, 1813. Т. 9. С. 337–346 (на древнеарм. яз.)) и груз. версиям (Monumenta hagiographica georgica / Ред.: К. Кексидзе. Тифлис, 1918. Т. 1. С. 188–192 (на груз. яз.)), к-рые, вероятно, восходят к единой неизвестной греч. редак-

дин. Слав. версия (без постскриптума) восходит к «редакции Исихия» и содержится в Великих Четвх Минеях свт. Макария под 16 окт. (ВМЧ. Окт., дни 4–18. С. 1048–1057).

«Похвальное слово в честь св. Лонгина Сотника» (Εὐκώμιον εἰς τὸν ἄγιον Λουγγίνον τὸν ἑκατόνταρχον; Passio et capitis inuentio s. Longini; CPG, N 6590; ВНГ, N 990; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 2. P. 872–900), зависит от «Мученичества» в «редакции Исихия». Имя автора в рукописях не упоминается. Вероятно, Слово было составлено в Каппадокии в VII–VIII вв.

«Похвальное слово в честь св. ап. Луки» (Εὐκώμιον εἰς τὸν ἄγιον Λουκᾶν τὸν ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν; Laudatio s. Lucae; CPG, N 6586; ВНГ, N 993a; *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 2. P. 936–950), самая древняя греч. гомилия, посвященная ап. Луке, содержит выдержки из «Слова на Пасху» свт. Прокла К-польского (CPG, N 5814; PG. 65. Col. 800–805), а также из т. н. антимаркионистского пролога к Евангелию от Луки, полемического трактата II–III вв., составленного в Риме на греч. языке (*Regul J. Die antimarcionitischen Evangelienprologe*. Freiburg, 1969. S. 16). Текст гомилии близок к 2 др. редакциям: анонимной (ВНГ, N 993; *Meyer Ph. Zwei bislang ungedruckte Enkomien auf den Evangelisten Lukas* // *Jb. für protestantische Theologie*. Lpz., 1890. Bd. 16. S. 431–434) и приписываемой свт. Проклу К-польскому (CPG, N 5871; ВНГ, N 992z, не издана).

«На Воскресение» (Περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; In resurrectionem; PG. 93. Col. 1452D–1453A), помещена также среди творений свт. Григория Нисского (PG. 46. Col. 627–652), в действительности принадлежит *Севиру* Антиохийскому (*Kugener*. 1898. P. 435–451).

Фрагмент Слова «На Рождество Христово» (Εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν; In Christi natalem; CPG, N 6595; PG. 93. Col. 1449AB), скорее всего принадлежит *Исихию Милетскому*, хронографу VI в. (PG. 92. Col. 1057AC; см.: *Schermann Th. Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V–VIII. Jh. Lpz., 1904. S. 98–100. (TU. N. F.; Bd. 13. H. 1)*).

«Слово на Богоявление» (Λόγος εἰς τὰ θεοφάνεια; In theophaniam; CPG, N 4212; ВНГ, N 1928; PG. 65. Col. 15–26 (под именем свт. Иоанна Златоуста)), принадлежит еп. *Севериану*

Габальскому, приписывается И. И. в ряде южнослав. рукописей, содержащих слав. версию гомилии (*Hannick*. 1981. S. 174; *Idem*. 1984/1985. P. 340 (список рукописей), 342–345 (текст); ВМЧ. Янв., дни 1–6. С. 299–308). Сир. версия под именем свт. Иоанна Златоуста сохранилась в 2 гомилиариях: Vat. syr. 368. Fol. 24r–25v, VIII в. и Vat. syr. 368. Fol. 26v–29v, IX в. (*Sauget J.-M. Deux Homéliaires Syriaques de la Bibliothèque Vaticane* // *ОСР*. 1961. Vol. 27. P. 403, 415).

«Завещание Авраама» (Διαθήκη Ἀβραάμ; Narratio de Abraam; CPG, N 6593; ВНГ, N 2001; *Schmidt*. 1986; *Васильев*. 1893), христ. апокриф, сохранившийся в 2 редакциях; в некоторых рукописях приписывается «Исихию монаху».

«Житие свт. Иоанна Златоуста» (Σύγγραμματα εἰς τὸν βίον τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσόστομου; Laudatio s. Iohannis Chrysostomi; CPG, N 6592; ВНГ, N 880h; *Halkin*. 1977), приписывается И. И. в ркп. Taurin. 320. Fol. 59–76, XV в.

«Главы о трезвении и добродетели» (Λόγος ψυχοφελῆς περὶ νήψεως καὶ ἀρετῆς κεφαλαϊώδης, τὰ λεγόμενα ἀντιρρητικά καὶ εὐκτικά; De temperantia et virtute; CPG, N 7862; PG. 93. Col. 1480B–1544), наиболее известное в России произведение, ошибочно приписываемое И. И., входит в *Добротолюбие*. Несмотря на то что в греч. *Добротолюбии*, составленном прп. Никодимом Святогорцем, а также в слав. переводе прп. Паисия (Величковского) автор глав именуется «Исихием пресвитером» (без указания места жизни и служения), свт. Феофан Затворник при составлении рус. *Добротолюбия* приписал их И. И., ориентируясь, вероятно, на атрибуцию в издании *Миная*. Практически все совр. патрологи признают «Главы...» произведением прп. *Исихия Синаита*.

**Стиль.** Речь И. И., как правило, проста и ясна, чужда отвлеченности, вдохновенна и убедительна. В проповедях И. И. ориентировался на малообразованных слушателей (*Hesyeh. Hieros. In Lev. IV 12* // PG. 93. Col. 928A), поэтому редко употреблял богословские и философские термины. Даже аскетическая терминология И. И. ограничена. В сохранившихся сочинениях И. И. предстает прежде всего как экзегет, мышление к-рого пронизано библейским духом; текстом Свящ. Писания оп-

ределялись не только темы его размышлений, но и ход развития этих размышлений и даже словоупотребление.

Характерной особенностью экзегетических текстов И. И. является использование фиктивных диалогов. С помощью этого приема И. И. вводит комментарии в состав библейского изречения, так что пояснение трудного места Писания часто ведется от лица Спасителя, Божией Матери и др. Практически во всех гомилиях, подлинность которых не вызывает сомнений, есть подобные диалоги: между Богородицей и арх. Гавриилом, св. Иоанном Предтечей, ап. Андреем, ап. Павлом и Христом, Лазарем и ветхозаветными праведниками. Иногда в мнимый диалог вступает и сам проповедник с просьбой разъяснить ему непонятное место Писания. Во «Втором слове на воскресение Лазаря» с речью выступает даже Ад, который, увидев, что Лазарь покидает преисподнюю, выражает свое негодование (Hom. fest. 12. 5. 1–20 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 452–454). Фиктивные диалоги составляют часть древней, восходящей к античности риторической традиции и встречаются в сочинениях мн. христ. авторов (*Мелитона* Сардского, прп. Ефрема Сирина, прп. *Романа Сладкопевца*).

Стиль И. И. богат антитезами, анафорами, параллелизмами, хиазмами и метафорами. В риторических фигурах И. И. тщательно подбирал слова по созвучию, вводил элементы рифмы в окончания слов и фраз. Использование близкого к поэтическому стилю позволяло И. И. придавать зримый образ самым разнообразным, в т. ч. абстрактным, понятиям и тем самым делать повествование Свящ. Писания предельно доступным для слушателей и читателей. Так, напр., лежащего во гробе Лазаря И. И. сравнивает с банковским вкладом, сданным на хранение, его погребальные пелены — с печатками; по зову Спасителя Лазарь выскакивает из гроба, «как припорошенный конь» (Hom. fest. 12. 4. 2 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 452). И. И. любил начинать свои проповеди серией метафорических эпитетов в адрес библейских персонажей, часто он использует редкие слова и создает неологизмы, добивается игры слов. Впервые встречаются у И. И. такие слова, как θεολοίδωρος (порицатель Бога — *Aubineau*. 1978–1980.

Vol. 1. P. 382), λυρωδεῖν (играть на лире — Ibid. P. 382), νεόπλαστος (новосотворенный — Ibid. P. 439), συμποσιασταί (сограпезники — Ibid. P. 53, 385), φυτευτής (садовник, насадитель — Ibid. P. 529), χρυσοπόρφυρος (златопорфирный — Ibid. P. 530). Некоторые слова встречаются только у И. И. (гапаксы): ἀνεμόφορος (унесенный ветром — Ibid. P. 530), εἰδωλόχρυσος (золотой как идол — Ibid. P. 530), ζωνίδιον (ремешок — Ibid. P. 382), θεοβλάσφημος (богохульник — Ibid. P. 383), θεομεριστής (разделяющий Бога — Ibid. P. 383), θεόνευρος («богострунный», «на котором играет Бог» — Ibid. P. 383), παραδόξοποιήτης (чудотворец — Ibid. P. 489), πατρόχορδος (на котором играет Отец, инструмент Отца — Ibid. P. 383), προφήτοφθογγος (пророчески звучащий — Ibid. P. 530), φιλοξήμιος (любящий терять — Ibid. P. 439), χειροφανής (похожий на руку — Ibid. P. 382), χρυσόδωρον (золотой дар — Ibid. P. 489). Часто И. И. приводит одни и те же слова и фразы в разных гомилиях (примеры см.: Ibid. P. XL–XLI), что может служить критерием при определении их подлинности.

В проповедях И. И. часто использует образы, к-рые заимствует из обстановки храма. Так, напр., он создает метафору, в к-рой опирается на храмовое освещение: он изображает Христа в виде источника света, большого светильника, от к-рого все верующие зажигают свои малые светильники. И. И. призывает слушателей в святую ночь праздника Пасхи составить торжественное собрание со светносными шествиями (δόξουχίας ἱεραῖς πανηγυρίσωμεν — Nom. fest. 3. 1. 10 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 90). Алтарь храма в честь св. ап. Стефана (Nom. fest. 9. 3. 2 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 328) и ротонду ц. Воскресения Христова (Nom. fest. 14. 11. 14 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 562) он уподобляет брачному чертогу (παστάς).

**Аллюзии на топографию Палестины.** Гомилии и нек-рые экзегетические сочинения И. И. содержат упоминания мн. мест Св. земли, связанных с евангельскими событиями, а также базилик, построенных в этих местах. Так, в комментарии на Пс 42. 3 И. И. пишет: «Вспомни о Голгофе, о горе поистине святой, так как Святой святых Своим Крестом освятил на ней вселенную; вспомни о сокровищнице даров, о Вифлееме, о Сионе, Воскресении и Вознесении, ибо

в каждом из этих мест Он поставил Свои кущи» (*Hesych. Hieros. In Ps. magn. 42. 3 // Aubineau*. 1972. P. 129–130). В похвальном слове первомч. Стефану И. И. упоминает названия тех мест Иерусалима, с к-рыми связана жизнь святого; по словам И. И., он «гражданин Креста, родной для Вифлеема, уроженец Воскресения, служитель трапезы для Сиона, вестник Вознесения» (Nom. fest. 9. 2. 1–6 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 328). Иногда слова «крест» и «воскресение» указывают на тайну смерти и воскресения Господа. Однако в большинстве случаев имеются в виду Голгофа и Анастасис, части ц. Воскресения Христова в Иерусалиме. Среди св. мест Иерусалима наиболее часто упоминается ц. Св. Сиона. Скорее всего имется в виду базилика Св. Сиона, построенная в юго-зап. части города. Согласно древнему преданию, к-рое подтверждает И. И., на этом месте находилась когда-то Сионская горница, в ней Господь совершил Тайную Вечерю со Своими учениками и явился им по Воскресении; здесь же произошло сошествие Св. Духа на апостолов. (In Ps. magn. 50, 54, 109 // PG. 93. Col. 1205B, 1217B, 1324BC). Фрагмент проповеди, посвященной св. Иакову, брату Господню, проводит параллель между Вифлеемом и Сионом: «В тебе, держащем светильник, была зажжена одна звезда, в том же — многие. Та указала путь волхвам, сей же осветил светом своего сияния парфян, мидян, еламитов и людей из всех народов. Ты сосешь молоко из девственных сосцов, сей же извлекает Дух из Отческих недр. Ты заквасил Хлеб, а Сион устроил пир. Ты откормил вола при яслях, а Сион вознес Его на жертвенник. Ты сокрыл Иисуса в пеленах, а Сион обнажил ребро Фоме, восхотевшему пощупать» (Nom. fest. 10. 1. 3–15 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 367). Во 2-й пасхальной проповеди И. И. объединяет события рождения, смерти и воскресения Христа с соответствующими этим событиям церквами Иерусалима в метафорическом описании изготовления горна: «Священная и царственная Труба объединила нас на этом собрании, Труба, которую наполнил Вифлеем (сравнение с заливкой металла в форму.— *Е. Т.*) и воспламенил Сион, для которой молотом был Крест, а наковальней — Воскресение» (Nom. fest. 4. 1. 1–6 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 112).

**Гомилии И. И. в литургическом календаре Иерусалима.** При сопоставлении содержания гомилий И. И. с данными «Паломничества Эгерии», отражающего практику иерусалимского богослужения в 381–384 гг., Армянского Иерусалимского лекционария (417–439) и Большого лекционария Иерусалимской Церкви (практика сер. V–VI вв.) можно с относительной точностью определить место, день, а иногда и время суток произнесения гомилий.

9 янв., на 4-й день после единого праздника Рождества-Богоявления, в базилике Св. Сиона произнесено «Второе слово в честь Божией Матери» (*Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 185–187);

17 янв., в день памяти прп. Антония Великого, в Анастасисе — «Похвальное слово в честь прп. Антония» (Ibid. P. 276–277);

14 февр., на 40-й день после Рождества-Богоявления, в Мартириуме произнесены 1-е (Ibid. P. 3–4), 2-е (Ibid. P. 44) и 3-е Слова на Сретение Господне (*Garitte*. 1971. P. 353–372);

В понедельник 2-й седмицы Великого поста в Анастасисе — «Слово о посте» (*Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 578–579);

В Лазареву субботу в церкви над гробом Лазаря в Вифании — «Первое слово па воскресение Лазаря» (Ibid. P. 387–389) и «Второе слово на воскресение Лазаря» (Ibid. P. 442);

Во вторник Страстной седмицы (Елеонская гора) — «Слово о воскресении мертвых» (*Esbroeck*. 1974. P. 4–21);

Во время 1-й пасхальной ночной литургии, в Мартириуме — «Первое слово на Пасху» (*Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 83–86); слав. «Слово на тридневное Воскресение Господа нашего Иисуса Христа» (*Reponix*. 1971. P. 173);

Во время 2-й пасхальной литургии на рассвете в Мартириуме — «Второе слово на Пасху» (*Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 108–110);

23 июня или 8 июля, в день памяти мч. Прокопия, в Анастасисе — «Похвальное слово в честь св. мч. Прокопия» (Ibid. P. 536–542);

15 авг., на праздник в честь Пресв. Богородицы, в базилике «Кафизма» — «Первое слово в честь Божией Матери» (Ibid. P. 135);

29 авг., в день памяти Иоанна Предтечи, в Анастасисе — «Слово на Зачатие св. пророка Иоанна Предтечи» (Ibid. Vol. 2. P. 658–661) и «Сло-

во об Иоанне Крестителе» (*Renoux, Aubineau*. 1981. P. 62);

30 нояб., в день памяти ап. Андрея, в Анастасисе — «Похвальное слово в честь ап. Андрея» (*Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 226–227);

25 дек., в день памяти Иакова, брата Господня, и прор. Давида, в базилике Св. Сиона — «Похвальное слово в честь Иакова, брата Господня, и прор. Давида Богоотца» (*Ibid.* P. 356–359);

27 дек., в день памяти мч. Стефана, в базилике Св. Сиона — «Похвальное слово в честь св. Стефана» (*Ibid.* P. 320, 325);

28 дек., в день памяти апостолов Петра и Павла, в Анастасисе — «Похвальное слово в честь св. апостолов Петра и Павла» (*Ibid.* P. 492–494).

Гомилии И. И. позволяют сделать ряд важных уточнений, касающихся раннего иерусалимского богослужения. Большинство гомилий подтверждают гипотезу Ш. Рену о том, что по иерусалимскому календарю V в. памяти святых совершались в Анастасисе (*Renoux*. 1971. P. 204). Гомилия в честь ап. Иакова и прор. Давида подтверждает тот факт, что в богослужении V в. память ап. Иакова, первого епископа Иерусалима (25 дек.), заменила более древний праздник в честь ветхозаветного патриарха Иакова (*Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 359–360). «Похвальное слово в честь св. апостолов Петра и Павла» посвящено гл. обр. ап. Павлу, что соответствует более древней редакции Армянского лекционария и свидетельствует о том, что праздник 28 дек. был посвящен воспоминанию ап. Павла (*Ibid.* P. 493). Гомилия в честь первомученика Стефана, произнесенная в базилике Св. Сиона в период между 415 г. (обретение мощей) и 438/9 г. (перенесение мощей в базилику в честь св. Стефана, построенную имп. Евдокией), позволяет утверждать, что Армянский лекционарий отражает литургическую практику, предшествующую 439 г. Наличие гомилии в честь мч. Прокопия, к-рый не упоминается в Армянском лекционарии, но дважды упоминается в Большом лекционарии Иерусалимской Церкви, говорит о том, что этот праздник был введен в иерусалимскую практику после составления Армянского лекционария, в последние годы жизни И. И. 1-я гомилия в честь Пресв. Богородицы является одним из древнейших источников, свиде-

тельствующих об эволюции праздника Успения Пресв. Богородицы из более древнего праздника 15 авг., близкого по смыслу с рождественским циклом и посвященного Богоматеринству Пресв. Девы (*Ibid.* P. 138–140). 2-я гомилия в честь Божией Матери, произнесенная в один из дней попразднства Рождества Христова и по смыслу являющаяся гомилией на Благовещение, говорит о том, что первоначально праздник Благовещения входил в рождественский цикл. 2 гомилии на Сретение Господне являются древнейшими из сохранившихся в греч. лит-ре и указывают на то, что первоначально праздник Сретения воспринимался как праздник Господский, а не Богородичный.

**Экзегетический метод.** В целом И. И. придерживался типологического метода толкования Свящ. Писания. Изредка обращался также к аллегорическому методу (*Hesych. Hieros. Hom. fest.* 2. 10–12; 1. 1. 7; 9. 17. 4–6 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 24, 340, 584). В экзегетических сочинениях И. И. есть некоторое сходство с творениями тех представителей александрийской экзегетической школы, которые критически относились к методам толкования антиохийской традиции. Так И. И. критиковал буквалистический метод толкования Феодора Мопсуестийского, обвинял его в непризнании тесной связи между ВЗ и НЗ. По словам И. И., Феодор был автором сочинения, в котором отрицал наличие в Псалтири пророчеств о Христе (*ACO. T. 4. Vol. 1. P. 90*). И. И. был убежден, что ветхозаветные откровения о Христе имели целью приблизить людей к познанию Слова, ставшего человеком (*Hesych. Hieros. In Lev. V 16; VII 26 // PG. 93. Col. 985AB, 1150B*). Христос является средоточием всего Писания, в т. ч. и ВЗ, поэтому тайна Воплощения начинается уже с создания мира (*In Ps. magn. 92 // PG. 55. Col. 765D*).

При изъяснении любого фрагмента Свящ. Писания И. И. старался приводить параллельные места как из ВЗ, так и из НЗ. Целостное восприятие Библии представлялось И. И. необходимым условием для правильного понимания смысла Слова Божия (*In Lev. VII 25 // PG. 93. Col. 1117BC*). Принцип согласования характерен для всех его экзегетических творений. «Ветхий и Новый За-

вет, — говорит он, — сходны между собой, так как они целются в одну и ту же цель, цель эта — духовная жизнь» (*In Ps. magn. 80. 1 // PG. 55. Col. 728D*). Однако соответствие НЗ и ВЗ не означает тождества между ними. Домостроительство спасения прекращает действие ветхого закона, освещает его в свете новой правды. Поэтому христ. чтение Библии не должно уподобляться иудейскому. ВЗ имеет смысл и вне связи с НЗ, однако этот смысл не может рассматриваться вне христ. учения и жизни, к-рые объясняют его, придавая ему подлинное значение. Поэтому И. И. проводит четкое различие между «буквой» (прямым, непосредственным, историческим смыслом) и «духом» (смыслом, отвлеченным от всего временного и преходящего, относящимся к концу времен): «Одно есть очертание тени, другое — действие истины. Одно есть образ, другое — то, на что образ указывает» (*Hom. fest. 8. 3. 10–11 // Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 282). Все Писание богодухновенно, оно было создано Богом для того, чтобы как на крыльях вознести человека от земли на небо (*In Ps. magn. 56. 2*). Однако смысл Писания скрыт под покровом «буквы», образов и притч, язык к-рых нужно научиться понимать (*In Ps. magn. 118. 18 // Devreesse*. 1970. P. 268). Христианину нужно уметь «снимать кожуру буквы, чтобы обнаруживать плод духа» (*In Lev. VII 26 // PG. 93. Col. 1154B*). Так, напр., проклятия в адрес иудеев, записанные в книге Левит (*Лев 26. 22–41*), исполнились «в чувственном и в духовном смысле» (*κατὰ τὸ αἰσθητὸν καὶ κατὰ τὸ νοητὸν — Hom. fest. 9. 11. 9–11 // Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 334). Пророчество Осии (*Ос 6. 3*) исполнилось «по букве» (*κατὰ λέξιν*), однако И. И. признает необходимым искать его аллегорический смысл (*ἀλληγορεῖν*), т. к. и он может оказаться полезным для слушателей (*Hom. fest. 7. 5. 43–45 // Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 250). И. И., однако, избегает чрезмерной аллегоризации всего Писания и предпочитает использовать для толкования общие правила риторики и филологии, сообразуясь с жанром и формой речи библейских авторов. «Когда ты упражняешься в законе, — говорит И. И., — тогда проявляй рассудительность, ищи цели написанного: спрашивай, как возможно это, ради чего то, что хочет сказать буква закона,

что предписывает дух пророчества, простое ли это слово, или в притчах выражается перо учения» (Hom. fest. 14. 8. 23–28 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 558). Комментируя книгу Иова, И. И. соотносится с уровнем образования аудитории: прочитав библейский отрывок, он начинает объяснять его букв., исторический смысл. Если И. И. находит в тексте к.-л. символ или место, к-рое трудно объяснить буквально, он прибегает к нахождению «духовного» и аллегорического смысла. Так, богатства Иова прикровенно указывают на его добродетели (In Iob. 1 // *Renoux*. 1983. P. 70), левиафан — образ дьявола (In Iob. 4 // *Renoux*. 1983. P. 124, 126). «Таков обычай божественных Писаний — в местах и временах предлагать нам символы» (In Iob. 6 // *Renoux*. 1983. P. 172, 174). Однако аллегория встречается в этом комментарии довольно редко, в толковании Книги Иова она играет второстепенную, вспомогательную роль. Основной метод толкования здесь — типологический: Иов представлен как прообраз невинно страдающего Христа; страдания Иова являются также моделью духовного подвига любого христианина (In Iob. 22–23 // *Renoux*. 1983. P. 532–567).

В толкованиях И. И. на Псалтирь встречаются элементы библейской критики. Следуя иудейской традиции, на к-рую указывал еще Ориген (PG. 12. Col. 1056A), И. И. разделяет Псалтирь на 5 частей (Пс 1–40; 41–71; 72–88; 89–105; 106–150), каждая из к-рых заканчивается словами: «Аминь, аминь!» Он толкует Псалтирь, Книгу Иова и Книгу пророка Исаии по переводу Семидесяти в редакции Гекзапл Оригена, распространенной в Палестине, а также упоминает о других переводчиках (*Hesych. Hieros.* In Iob. 4, 6 // *Renoux*. 1983. P. 130, 132, 170). По мнению И. И., греч. текст Псалтири после «богодухновенных» 70 толковников подвергся порче вслед за смещением множества различных «изданий», т. е. вариантов перевода (In Ps. magn. 4. 1 // *Vat. gr.* 1682. Fol. 14; *Devreesse*. 1970. P. 263). Тем не менее И. И. признает, что нек-рые из этих вариантов являются более точными, и в «Большом комментарии» старается использовать переводы Акилы (In Ps. magn. 5. 4; 77. 46; 80. 4; 95. 5 и др.), Феодотона (Ibid. 87. 21; 89. 3; 92. 3 и др.), Симмаха (Ibid. 10. 3; 17. 4), а также переводы, содержащиеся в 5-й (Ibid.

77. 21; 93. 23; 99. 1) и 6-й (Ibid. 88. 45) колонках Гекзапл Оригена (*Devreesse*. 1970. P. 263; ссылки И. И. на разных греч. переводчиков Книги Иова см.: *Renoux*. 1983. P. 47–48). В нек-рых случаях он предлагает свое, по его мнению лучшее, деление текста на стихи (напр.: *Hesych. Hieros. Epit. de proph.* // PG. 93. Col. 1340C — 1341A). Объясняя то или иное надписание псалмов, И. И. очень часто оказывается недоволен имеющимся переводом, т. к. тот подрывает тезис И. И. о том, что все псалмы написаны прор. Давидом (De titul. ps. Praef. // PG. 27. Col. 649). И. И. считает, что надписания не являются позднейшими вставками, они тесным образом связаны со священной историей. Порядок расположения псалмов не соответствует хронологии их написания. Прор. Давид, автор всех псалмов, поручил разным лицам составление мелодии для их пения (In Ps. magn. 38. 1; 85. 1), имена этих лиц (ψαλτωδοί) встречаются в надписаниях в дательном падеже (Пс 72: τῷ Ἀσάφ, οὐχὶ τοῦ Ἀσάφ). Имена Моисея (Пс 89) и Соломона (Пс 71 и 126) указывают не на авторство, а на содержащиеся в этих псалмах пророчества о Христе (PG. 55. Col. 755–756). И. И. знаком с др. толкователями Псалтири и часто приводит их мнения, не называя имен.

Текст ВЗ и НЗ, приводимый И. И. в гомилиях, нередко отличается от общепринятого, т. е. византийского, типа; иногда один и тот же стих он цитирует по-разному. Это, вероятно, связано с тем, что тексты И. И. часто приводил по памяти, поэтому только нек-рые из подобных разночтений можно рассматривать как свидетельство об особой текстологической традиции (*Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. LIII, 306–307). 9 чтений Книги Иова в арм. комментарии ранее не учитывались в издании Гекзапл Оригена (*Renoux*. 1983. P. 48–49). Полемиические выпады в сторону иудеев сопровождаются рядом ветхозаветных цитат, заимствованных из какого-то сборника, т. е. testimonia (*Hesych. Hieros.* Hom. fest. 6. 7. 4–8; 9. 9. 2–19; 13. 3. 9–20 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 202, 502).

**Богословие.** Несмотря на то что агиографическая традиция называет И. И. богословом, его богословские рассуждения не имеют систематического характера. В сочинениях И. И. практически нет вероучительной полемики, основы христ. веры

излагаются лишь в катехизическом контексте без использования специальных богословских терминов.

**Триадология.** И. И. исповедует традиционную веру Церкви, выраженную в Никео-Константинопольском Символе веры. В «Большом комментарии на Псалтирь» И. И. часто критикует язычников и иудеев и говорит об истинном богопознании (θεογνωσία — In Ps. magn. 85. 11; 106. 4), которое выражается в вере в Единого Бога в трех Лицах (τὸν ἕνα Θεὸν ἐν τρισὶ προσώποις — Ibid. 55. 8). Каждое Лицо именуется Богом и Господом; вместе Они составляют нераздельную Троицу (Ibid. 95. 2; 99. 3), в Которой одна сущность (οὐσία), одна сила и энергия (Ibid. 108. 7). Интерпретируя слово «аллилуия», И. И. упоминает о непроизносимом у иудеев божественном имени и излагает учение о непостижимости Божества (In Ps. brev. 110. 1; 137. 1; 145. 1; 147. 1 // *Jagić*. 1917. P. 235, 278, 294, 296). Непостижимый Бог Отец проявляет Себя в Сыне, Который равночестен и единосущен Отцу (ὁμοῦτιμος τε καὶ ὁμοούσιος — In Ps. magn. 58. 10). Сын есть «лицо», т. е. проявление Отца (πρόσωπον — Ibid. 20. 7). Сын есть храм Отца, и Отец — храм Сына (ναὸς τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ὁ Πατήρ — Ibid. 27. 2).

**Христология.** И. И. сильно зависит от учения свт. Кирилла Александрийского, его гомилии имеют скрытую противонесторианскую направленность. Формулируя учение о Христе, И. И. использует характерную для своего времени александрийскую схему λόγος — σὰρξ; согласно И. И., Христос есть «Воплощенное Слово» (ὁ σαρκωθείς λόγος — Hom. fest. 4. 3. 3; 5. 1. 33; 9. 24. 4 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 114, 160, 344). Бог проявил Себя «в плоти» (ἐν σαρκί — Hom. fest. 1. 6. 19; 2. 6. 5 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 36, 66) или «с плотью» (μετὰ σαρκός — Hom. fest. 5. 5. 18; 11. 9. 8–9 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 166, 416, 418). И. И. предпочитает употреблять слово σάρκωσις (воплощение) и избегает слова ἐνανθρώπησις (вочеловечение), хотя и исповедует, что Бог стал человеческим (In Is. 51. 12 // *Faulhaber*. 1900. P. 161; In Iob. 12 // *Renoux*. 1983. P. 328). Христос не простой человек (ψιλὸς ἄνθρωπος — In Ps. magn. 15. 2; 58. 5), Он — Бог и человек одновременно (In Ps. magn. 86. 2, 5), Единородный Сын и Господь (In Ps. magn. 2. 2; 99. 3), к Которому приложимы все апофатичес-

кие свойства Божества: ἀκατάλητος (непостижимый), ἀσάλευτος (безмятежный, незыблемый), ἀμετακίνητος (недвижимый) (In Ps. brev. 41. 8; 14. 5 // *Jagić*. 1917. P. 81, 20).

И. И. упрекал Феодора Мопсуестийского в том, что тот «держался пути иудейского печестия» и утверждал, будто Христос есть «не Воплотившееся Слово... но человек, через возвышение жизни и совершенство страданий соединенный с Богом Словом» (ACO. T. 4. Vol. 1. P. 90). Согласно И. И., хотя Христос и пострадал плотью, а Его плоть — это плоть Бога (*Hesych. Hieros.* In Ps. brev. 30. 10 // *Jagić*. 1917. P. 53), Его божество осталось бесстрастным (κἄν γὰρ σαρκωθείς πάθῃ τῇ σαρκὶ οὐ πάσχει τῇ θεότητι — In Is. 55. 4 (*Faulhaber*. 1900. P. 121); In Ps. magn. 103. 1; 117. 23). И. И. особенно настаивает на этом в «Комментарии на Левит»: «Богом и человеком был Иисус Христос, Который воплотился ради нас, сохраняя бесстрастным (impassibilem) божество, Он предоставил страданиям (passionibus) только лишь человечество: таким образом, исполнением Его страданий, то есть умилования за нас, были не только страдания плоти (passae carnis), но много больше и бесстрастное божество (impassibilis divinitatis)» (In Lev. V 16 // PG. 93. Col. 991A). «Поскольку Бесстрастный пострадал нам, то перенес страдания плоти... Страсти Христовы, через которые нам дано отпущение грехов, были страстями не какого-то простого человека, но Воплощенного Бога» (In Lev. II 6 // PG. 93. Col. 852A, 856C).

В «Комментарии на Книгу Иова», говоря о тайне Воплощения, И. И. избегает употребления слова «природа» и использует более архаичные и общие термины. Христос является посредником между Богом Отцом и человеком. Подобно всякому посреднику, к-рому для примирения недругов необходимо «воспринять лицо (πρόσωπον, арм. դէմ) обоих», Христос «обладает формой (μορφή, Լիքրիւթիւն) человека и Бога» (In Iob. 12 // *Renoux*. 1983. P. 328). Здесь термины «лицо» и «форма» имеют смысл внешнего проявления природы, а не субъекта.

В гомилиях И. И. учение о Христе выражено почти без обращения к богословским терминам. В большей части проповедей, в которых упоминается о домостроительстве спасения, И. И. приводит ряд анти-

тез-парадоксов, описывающих тайну Воплощения и Искупления, чтобы подвести слушателей к вопросу о человечестве и божестве Христа. Для обозначения двойственности свойств и природ во Христе И. И. меткими и выразительными противопоставлениями показывает, что Христос проявляет Себя и как Бог, и как человек: «Мертвого удерживает гроб, пред Богом сотрясается земля; мертвым Его объявляет тело, Богом — чудо; мертвым — погребение, Богом — воскресение, мертвым — слезы жен, Богом — слова ангелов. Как мертвого погребал Его Иосиф, но, погребенный как человек, Он как Бог обезвредил смерть. И вновь как мертвого стерегли Его воины, но как Бога, завидя, вострепетали привратники ада» (Hom. fest. 4. 2. 1–11 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 112, 114). Несмотря на эту двойственность, Слово одно и едино, Оно остается Тем же Самым. Для объяснения этого учения И. И. использует хорошо известное в его время выражение свт. Григория Богослова: «иной и иной, иное и иное» (ἄλλος καὶ ἄλλος, ἄλλο καὶ ἄλλο — *Greg. Nazianz.* Ep. 101 // PG. 37. Col. 180AB). «Ты скажешь, — говорит И. И., — что Он один и тот же (αὐτὸν δὲ τοῦτον); не один и другой (οὐκ ἄλλον καὶ ἄλλον) и не один в другом (ἄλλον ἐν ἄλλῳ), и не один через другого (ἄλλον δι᾽ ἄλλου)» (*Hesych. Hieros.* Hom. fest. 4. 3. 1–5 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 114). Христос — один и тот же Человек и Бог. Словами «не один в другом» И. И. отвергает еретическую идею о вселении Логоса в человека Иисуса, к-рая несовместима с учением о единстве Ипостаси Христа. Также неприемлемо и выражение «один через другого», т. к. в противном случае пришлось бы признать, что человеческая ипостась могла оказаться как бы инструментом Бога Слова.

И. И. использует также христологические формулировки, касающиеся единства Лица во Христе. В частности, он пишет: «Воплощенное Слово, будучи Единным (εἰς γὰρ ὅν), соединило (συνήγαγεν) по Своему произволению и то, и другое (τὰ ὅσα κάκεῖνα) воедино (εἰς ἓν) неизреченным образом» (Ibidem). Когда числительное «единый» (εἰς), взятое в муж. роде, означает Лицо, то такая формула является православной. Однако она приобретает монофизитский смысл, если это числительное используют в среднем роде (ἓν). Упо-

требление И. И. формы ἓν побудило некоторых критиков предполагать, что его христология была близка к монофизитской, поскольку его выражение о соединении человечества и божества «в одно» можно истолковать применительно к природам во Христе. 2 текста из «Большого комментария на Псалтирь» имеют подобное словоупотребление: «Он не только взял на себя образ раба, но неизреченным образом так облекся в него, то есть соединился, и так тесно прилепил к Себе человечество, что Слово и плоть, поскольку Он стал плотью, называется одним (ἓν)» (In Ps. magn. 92 // PG. 55. Col. 765). «Божество и человечество Христа, — пишет в др. месте И. И., — в воплощении Слова соединились в нечто одно (εἰς ἓν)» (In Ps. magn. 107 // PG. 93. Col. 1309D). Принадлежность И. И. т. п. «краткого комментария» на Псалтирь оспаривается на основании того, что из-за подобного словоупотребления христология этого сочинения отдаленно напоминает монофизитскую. Подозрения И. И. в неправославии не имеют под собой достаточных оснований. Наличие неточных выражений в трудах И. И. свидетельствует скорее не о неправомыслии И. И., а о неразвитости христологической терминологии в его время. Более точная формулировка εἰς ἓνα появилась позже, чем сочинения И. И. Кроме того, выражение εἰς ἓν может и не быть специально богословским термином, но может иметь широкое значение «в нечто одно». Наконец, под ἓν может подразумеваться ипостась, именно в таком смысле это числительное встречается у свт. Кирилла Александрийского в сочинениях, написанных как до, так и после несторианских споров (*Cyr. Alex.* De s. Trin. I // PG. 75. Col. 693A; *Idem.* Glaph. in Pent. // PG. 69. Col. 560C; *Idem.* De incarn. unigenit. // PG. 75. Col. 1244B).

Стремясь показать единство Ипостаси во Христе, не устрояя различий между Его человеческой и божественной природами, И. И. затрагивает вопрос об усвоении Словом свойств человеческой природы. С одной стороны, он говорит, что для Слова немислимо «быть отделенным» (χωρίζεσθαι — *Hesych. Hieros.* Hom. fest. 5. 3. 4 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 162) от тела и его страданий; с другой — делает акцент на «бесстрастии» Слова. И. И. не пытается уточнить, каков образ

соединения природ в Воплотившемся Логосе, также не углубляется в проблему усвоения Словом «плоти» и страстей, как это делает свт. Кирилл Александрийский, а с помощью ряда антитез старается показать, что человеческая ограниченность и божественная слава проявлялись в одном и том же Лице.

В «Комментарии на Левит» И. И. отвергает мнение, что человечество Христа существовало прежде, чем оно «нераздельно (*inseparabiliter*) было соединено с божеством...» (In Lev. II 8 // PG. 93. Col. 877C). «Так же как голова не может быть отделена (*dividi*) от ног, так же божество Христа после соединения не отделяется (*neque dividitur*) от человечества. Но когда говорится, что Он или помазуется, или рождается, или страдает, или воскресает, или являється, то мы называем Его Воплотившимся Словом, не отделяющимся, и, разумеется, называемым помазанным человеком, а не помазанным Богом, однако Тем же Самым Богом вместе с тем человеком (*sed Deum eundem simul et hominem*)» (In Lev. II 8 // PG. 93. Col. 879B). «Поскольку Слово стало плотью, то всецело пребывает в Своей плоти, и никак вне ее, ни при распятии, ни при погребении, ни при каком-либо ином страдании, которое относится к нашей природе, Он не отделяет Себя от нее (*ne se abscidit*)» (In Lev. VI 21 // PG. 93. Col. 1059C). Сохранился греч. фрагмент IV кн. «Комментария на Левит», содержащий терминологию, близкую к Халкидонскому оросу: «Затем живая птица (ср.: Лев 14. 7) отпускается в поле: таким образом, божество бесстрастно, даже если оно осталось неразлучным (*ἀχώριστος*, *inseparabilis*) от тела, которое страдало; поэтому как неразлучное (*ὡς ἀχώριστος*, лат. перевод *seraeparabilis* ошибочен.— E. T.) божество крещается в крови, но как бесстрастное (*ὡς ἀπαθής*) и живое, оно отпущено в поле, то есть к широте созерцания» (In Lev. IV 6 // PG. 93. Col. 953A; Wenger. 1956. P. 467).

Ничто так ясно не иллюстрирует единство Божественного Лица, соединяющего в Себе свойства двух природ, как тайна смерти и воскресения Христа: Тот, «Кто, как мертвый, сошел во ад, Тот, как Бог, освободил мертвых» (*Hesych. Hieros.* Hom. fest. 4. 3. 7–8 // *Aubineau.* 1978–1980. Vol. 1. P. 114). Здесь И. И. затрагивает еще одну тему, столь часто обсуж-

даемую в его время, — тему состояния Христа после смерти и до воскресения. По мнению И. И., для Слова после воплощения невозможно быть отделенным от тела. Христос как Воплотившийся Бог Слово не только освободил мертвых из ада, но и Сам спустился в это место «как мертвый человек» с человеческой душой. И. И. с особой пастойчивостью подчеркивает, что Христос воскрес без помощи ангелов, Собственной силой, что камень от гроба был отвален ангелом уже после Его воскресения.

**Учение о Божией Матери.** 4 гомилии И. И. посвящены восхвалению Пресв. Богородицы. Все они были произнесены в дни праздников, так или иначе связанных с Рождеством Христовым, поэтому учение И. И. о Божией Матери следует рассматривать в хронологическом ключе. Божию Матерь И. И. обычно именует Девой (*Παρθένος*), это слово у него приобретает значение имени собственного; имя Мария используется довольно редко. Термин *θεοτόκος* (Богородица) встречается в гомилиях только 7 раз, причем чаще всего в «Первом слове в честь Божией Матери», произнесенном после III Вселенского Собора. (Hom. fest. 1. 2. 21; 8. 15; 5. 1. 2; 1. 14; 2. 6; 3. 19; 4. 11 // *Aubineau.* 1978–1980. Vol. 1. P. 26, 40, 158, 160, 164). Основное содержание проповедей, посвященных Божией Матери, — это восхваление Ее девства и роли в Боговоплощении. Мария именуется Приснодевой (*ἀειπαρθένος* — Hom. fest. 5. 4. 13 // *Aubineau.* 1978–1980. Vol. 1. P. 164). Она была Девой до рождения Христа, Иосиф не был Его отцом по плоти (Hom. fest. 1. 2. 2–3; 2. 22 // *Aubineau.* 1978–1980. Vol. 1. P. 26, 28). По выражению И. И., этот «невозделанный (*ἀγεώργητος*) сад» был возделан только Св. Духом (Hom. fest. 5. 2. 31–35 // *Aubineau.* 1978–1980. Vol. 1. P. 162). Однако и после рождения Сына Мария не перестает быть Девой: Христос вышел из чрева Матери, «оставив закрытыми двери Девы» (Hom. fest. 1. 3. 6–7 // *Aubineau.* 1978–1980. Vol. 1. P. 28). И. И. использует ряд традиц. библейских метафор, выражающих непорочное рождение Спасителя: Дева уподобляется неопалимой купине (Исх 3. 2), восточным вратам святилища (Иез 44. 1–2), запечатанному источнику (Песн 4. 12). Рождаясь от Нее, Христос «открывал рай и оставлял неповрежденной печать девства», Он воплотился «божест-

венным действием» (Hom. fest. 5. 1. 28–29; 4. 23–25 // *Aubineau.* 1978–1980. Vol. 1. P. 160, 166). С восхвалением чистоты Пресв. Богородицы связаны наиболее характерные рассуждения И. И. о монашеской жизни (Hom. fest. 5. 5. 15–22 // *Aubineau.* 1978–1980. Vol. 1. P. 166–167).

«Оружие», к-рое по пророчеству Симеона (Лк 2. 35) ранило душу Богородицы, интерпретируется И. И. в психологическом ключе, как сомнения и душевные страдания (*ἀψυφολία, διχόνοια, διάκρισις*) Девы в момент распятия Ес Сына (Hom. fest. 6. 2. 1; 2. 14–15 // *Aubineau.* 1978–1980. Vol. 1. P. 194, 196). И. И. придерживается распространенного в греч. патристике предания о том, что воскресший Христос прежде всего явился Своей Матери (Hom. fest. 1. 2. 16–20 // *Aubineau.* 1978–1980. Vol. 1. P. 28). В неопубликованной слав. гомилии на воскресение Спасителя именно к Богородице, а не к Марии Магдалине обращены слова Христа: «Жено, что плачешь, кого ищешь» (Ин 20. 15). Богородица представлена в гомилиях И. И. как Вторая Дева (*ἡ δεύτερα παρθένος* — Hom. fest. 6. 1. 12–16 // *Aubineau.* 1978–1980. Vol. 1. P. 194), как «Дева, Которая превзошла всех женщин», «удивительное украшение нашей природы» (Hom. fest. 5. 4. 5–6 // *Aubineau.* 1978–1980. Vol. 1. P. 164).

**Сотериология.** Все сочинения И. И. так или иначе касаются 3 тем: воплощения Христа, Его распятия и воскресения. По учению И. И., это 3 главных события мировой истории, к-рые имели одну цель — спасти погибающего падшего человека от греха и смерти. О грехопадении Адама И. И. говорит образно, он не пытается объяснить, как и из-за чего произошло падение первого человека, но очень ярко изображает, каковы последствия падения, какова его тяжесть для Адама и Евы и для происходящего от них человечества. С одной стороны, падение принесло физическую и духовную смерть (In Ps. magn. 81 // PG. 55. Col. 732C, 754CD); человек лишается союза с Богом и достоинства быть Его сыном, теряет благодать Св. Духа (In Ps. magn. 52. 3 // PG. 93. Col. 1209D). С др. стороны, грехопадение ослепляет сознание человека (In Lev. I 5 // PG. 93. Col. 843A) и приводит естество грешника к нищете телесной и душевной (In Ps. magn. 85. 1 // PG. 55. Col. 740AB). «Отпадение, — говорит И. И., — сделало пленником род

человеческий; Адам обольщался, но не воспринял чувства разочарования: Бог для него — не Бог, камни же — боги; Творец — не Творец, дела же рук и изваяния пальцев — творцы... Затем подскочил враг жизни; [заповедь] «не убивай» считал шуткой, «не прелюбодействуй» осмеивал, «не кради» полагал зависящим от обстоятельств, «не лжесвидетельствуй» называл бессмыслицей и мифом, [говорил, что] заповедь «не желай ничего, что у ближнего твоего» была чем-то враждебным для жизни, и закон являлся чуждым существующего порядка вещей» (Hom. fest. 14. 4. 8–24 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 550). В состоянии падения каждый человек не только лишен небесного наследия, но и является носителем некоего грязного пятна (*ῥύπος*), которое он получил от Адама (In Ps. magn. 50. 7 // PG. 93. Col. 1201AB). Объясняя способ передачи повреждения природы, И. И. утверждает, что природа первозданного Адама до грехопадения была благой (In Lev. III 12 // PG. 93. Col. 922BC; In Ps. magn. 50. 12 // PG. 93. Col. 1201D — 1204A) и что причиной греха является не тело. Поэтому, если ребенок рождается зараженным грехом, то это следует приписывать не порождающему акту как таковому, но тому, что зараженные грехом родители могут родить только зараженных грехом детей (In Lev. III 12; V 15 // PG. 93. Col. 922D — 923A, 925C — 926A, 974D, 976D).

Спасение от греха, от наследственной порчи, осуществлено Христом, когда Он воплотился и прошел основные этапы жизни человека на земле: рождение, возрастание, смерть. Воплощение Христово воспринимается И. И. как начало избавления: «Мы нашли Того, Кого потерял Адам, Кого утратила Ева, Кого сокрыло от очей наших облако нашей греховности, Кого отделило от нас наше преслушание» (Hom. fest. 7. 2. 30–33 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 244). Бог воплотился, совершил «домостроительство плоти» (*οἰκονομία τῆς σαρκός* — In Ps. magn. 71. 1), чтобы воссоздать (*ἀναπλαῖσαι*, букв. — вылепить заново) падшего человека, приняв на Себя его грехи (In Ps. magn. 105. 4). То уничиженное состояние, в к-ром находился Христос на земле, имело определенное искупительное значение: «Я родился от Жены — и была разрешена вина Евы; Я понес образ раба — и освободил от долга

Адама; Я возлег в яслях — и уподобившийся скоту был освобожден от проклятия и отрешен от стыда; Я облекся в лохмотья — и исцелил рану наготы» (Hom. fest. 16. 17. 13–17 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 2. P. 688, 690).

Крещение также рассматривается в сотериологической перспективе: «Если Я не крещусь, то кто освятит воду крещения, кто сокрушит главу змея, как убелятся стихии, как очистится тварь, как будет омыта загрязненная одежда Адама?» (Hom. fest. 16. 17. 9 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 2. P. 688). Однако Адам не был еще искуплен в момент Воплощения. Спасение человека начинается с воплощением Бога Слова, совершается в течение Его земной жизни и исполняется на Кресте и в воскресении: «Ради нас обрезывается Христос, за нас же принимает крещение, за нас исполняет очищение согласно закону. Когда Он заплакал, тогда омыл естество; когда подвергся бичеваниям, тогда освободил нас от плена; когда поднял Крест, тогда облегчил нас от бремени греховности; когда был оплеван, тогда исцелил Адама от оплевания проклятием» (Hom. fest. 1. 2. 25–31 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 28). Каждое событие в жизни Христа, т. о., рассматривается как одна из ступеней к спасению, т. к. освящает все этапы развития человека, всякий возраст и приближает Богочеловека к цели Его пришествия на землю — ко Кресту и воскресению: «Сначала Он был погребен во чреве плоти, потом — в утробе земли, в одном случае беременностью освящая рождающихся, в другом — Воскресением возрождая умерших» (Hom. fest. 3. 5. 12–15 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 94). Крест и Воскресение неразрывно связаны между собой. Само слово «Крест» чаще всего употребляется в пасхальных гомилиях И. И. Страдания Христа начались еще до крестной Жертвы, когда он добровольно понес на Себе «скорбь естества» (Hom. fest. 12. 1. 6–7; 5. 3. 13–18 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 162, 164, 448). «Не иначе восхотел спасти Горшечник погибающую глину, но только так, что Сам вознамерился пребывать с ней» (Hom. fest. 2. 7. 4–6 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 66). Спасение представлено как победа над врагом рода человеческого (Hom. fest. 3. 1. 6; 7. 6. 44; Hom. fest. 14. 3. 10 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 89, 254, 550),

плоды к-рой доступны как иудеям, так и язычникам (Hom. fest. 2. 7. 7–9 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 66).

**Церковь и таинства.** От вознесения Христа до всеобщего воскресения спасение людей совершается в Церкви. «Церковь из язычников» заняла место «синагоги иудеев», которая «отдала назад свой брачный договор и собственными руками разодрала свой брачный хитон» (Hom. fest. 11. 4. 2–7 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 408). Христ. Церковь представлена как Новая Ева, выпедшая из ребра Христова (Hom. fest. 9. 17. 1–3 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 340). Еще в ВЗ она была прообразована в виде пустыни, к-рая некогда наполнится водой и зацветет (In Ps. brev. 29. 1; 72. 1 // *Jagić*. 1917. P. 51, 117). Христос есть «лицо Церкви» (*πρόσωπον τῆς ἐκκλησίας ὁ Χριστός* — In Ps. magn. 34. 8; 44. 14 // *Devreesse*. 1970. P. 281). Церковь получает от Него свет, как луна от солнца (In Ps. magn. 71. 5). Церковь есть здание и укрепленный город (*πόλις περιούχης*), построенный Богом и ангелами, и никакие еретики не смогут разрушить его (In Ps. magn. 92. 1). Время существования Церкви рассматривается И. И. как длинный путь и как время ожидания конца мира и всеобщего воскресения (Hom. fest. 9. 23. 10 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 344).

Преподаваемое в Церкви Крещение есть таинство (*μυστήριον*), прообразованное и предсказанное еще пророками (In Ps. brev. 41. 2; 50. 9; 77. 13 // *Jagić*. 1917. P. 80, 99, 153). Погружаясь в Иордан, Христос освятил его воды и установил таинство Крещения (Hom. fest. 7. 6. 18–19 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 252), с которым связано и таинство слез, т. е. покаяние: «Ибо слезы покаяния есть следствие дара крещения... тот, кто не принимает крещения, напрасно кается, если он не прибегнет к крещению, напрасно приносит молитву, напрасно испрашивает прощение, напрасно изливает слезы. Ибо без крещения не совершается отпущение грехов. Тот же, кто крестился, стяжал деятельное покаяние: плачет — и он освобожден, стонет, сокрушается и молится — и тотчас очищается» (Hom. fest. 9. 17. 6–13 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 340). Дары крещения (*δωρεὰ τοῦ βαπτίσματος*) проявляются не только в прощении грехов (In Ps. magn. 33. 5 // *Devreesse*. 1970. P. 386), но и в усвоении человеком смерти

и воскресения Христа (In Ps. magn. 65. 7); оно делает человека причастником действия Св. Духа, которое преобразило воду в обиталище Бога, а нас — в чад Божиих (In Ps. magn. 41. 5; 68. 4; 103. 25; In Ps. brev. 136. 9 // *Jagić*. 1917. P. 278). Как Христос был предвечно помазан Св. Духом, так и новокрещенный христианин помазуется святым елеем (χρίσμα τοῦ βαπτίσματος, χρίσμα τοῦ ἐλαίου) и с этого момента считается членом Церкви (In Ps. brev. 4. 8; 19. 7; 22. 5; 64. 13; 131. 17; 132. 2 // *Jagić*. 1917. P. 5, 33, 39, 122, 270).

Церкви вверено таинство Покаяния (In Ps. magn. 50. 10; 77. 68) как некое «лекарство» (τῆς μετανοίας τὸ φάρμακον — *Ibid.* 50. 1), исцеляющее человека от душевной смерти, если он признает и исповедует свои грехи и недостатки, как больной — врачу (*Ibid.* 9. 2; 24. 18). Такое исповедание есть результат смирения, к-рое не только дарует отпущение грехов (συγχώρησις), но дает человеку надежду стать причастником будущих благ (*Ibid.* 85. 13).

Таинство Евхаристии также было прообразовано в ВЗ в виде манны (In Ps. brev. 77. 24 // *Jagić*. 1917. P. 155). Причастие Телу и Крови Христа, впервые произошедшее в Сионской горнице, продолжается в Церкви (In Ps. magn. 49. 23; In Ps. brev. 83. 4 // *Jagić*. 1917. P. 169). В Евхаристии Церковь предлагает верным «божественный пир», «животворящего Агнца» (Hom. fest. 12. 1. 2–4 // *Aubineau*. 1978–1980. Vol. 1. P. 448), «таинственную трапезу», «насушный хлеб» (ἄρτος ἐπιούσιος). Евхаристия — это Христос, ставший Хлебом и Чашей жизни (ὁ Χριστὸς αὐτὸς ζωῆς ἄρτος ἐγγύετο καὶ ποτήριον — In Ps. magn. 79. 6), причащаться Евхаристии — значит причащаться Христа (In Ps. brev. 26. 2 // *Jagić*. 1917. P. 46). Кто не причащается, тот слаб и беден (πένης), кто причащается, тот силен, радостен и составляет Тело Христова (In Ps. brev. 33. 9; 62. 6; 71. 13 // *Jagić*. 1917. P. 60, 118, 139–140).

**Распространение сочинений.** Значительное число фрагментов из библейских комментариев И. И. вошло в состав экзегетических катен, мн. из к-рых остаются неизданными. Часть этих фрагментов содержится в компилятивном толковании на Псалтирь *Евфимия Зигабена* (ок. 1050—ок. 1122) (PG. 128. Col. 908ВС).

Не позже VI в. с экзегетическими сочинениями И. И. познакомился

сир. Восток. Ряд сир. рукописей VII–IX вв. Британского музея (Lond. Brit. Lib. Add. 14434, 17109 и 17214) содержат перевод Псалтири, осуществленный *Павлом Телльским* со схождениями И. И. на полях. (*Wright W.* Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838. L., 1870. Vol. 1. P. 35, 36, 121; 1872. Vol. 2. P. 916, 1002). Часть из них сохранилась благодаря катенам сир. писателя *Григория Бар Эвройо* (1225/6–1286) (*Göttsberger J.* Barhebraeus und seine Scholien zur Heiligen Schrift. Freiburg i. Br., 1900. P. 177).

Перевод некоторых произведений И. И. на арм. лит. язык (грабар), по всей видимости, был осуществлен в VI в. (*Sargisean B.* Dei tesori patristici e biblici conservati nella litteratura armena. Venezia, 1897. P. 29). Армянская Церковь сохранила на арм. языке неск-рые важные тексты, греч. оригинал к-рых утрачен. Язык этих переводов отличается исключительным изяществом и чистотой, очень близкой к языку первых арм. переводов начала V в., которые характеризуются отсутствием какого бы то ни было влияния методов т. н. позднейшей эллинистической школы, копирующей синтаксис греч. языка при переводе оригинала на арм. язык (*Mercier Ch.* L'École hellénistique dans la littérature arménienne // *REArm.* N. S. 1978/1979. T. 13. P. 59–75). Это позволяет датировать арм. переводы И. И. периодом, предшествующим сер. VI в., или даже концом V в.

Латинский перевод «Комментария на книгу Левит», осуществленный в VI в. неким Иеронимом, познакомил латинский Запад с экзегезой И. И. Один из представителей каролингского возрождения, автор 1-го систематического толкования на литургию *Амаларий Симфозий* из Меца (ок. 775 или 780—ок. 850), архиеп. Трирский и Лионский, цитирует И. И. в своем литургическом сочинении «Liber officialis» (*Amalarii episcopi Opera liturgica omnia* / Ed. J. M. Hanssens. Vat., 1948. P. 518. (ST; 139)). Знаменитый экзегет той же эпохи *Рабан Мавр* (ок. 780–856), аббат Фульды, позднее архиеп. Майнцский, в своем «Комментарии на книгу Левит» во многих местах перепиывает толкования И. И., о чем сам говорит в прологе к своему произведению (PL. 108. Col. 247A). Впосл. эти толкования были использованы в качестве материала для составления «Glossa ordinaria» (PL. 113. Col.

295–380), корпуса экзегетических сочинений греч. и лат. авторов, который начал составляться *Валафридом Страбоном* (808/9–849). И. И. был одним из тех авторитетных отцов, к-рый привлекался средневек. богословами как ранний выразитель учения о реальности присутствия Христа в Евхаристии. Такие значительные западные богословы, как *Александр Гельский* († 1245), *Бонавентура* († 1274), *Фома Аквинский* († 1274), ссылаются на него в трактатах, посвященных таинствам. Эти ссылки использовались впосл. в полемике с представителями Реформации (*Kirchmeyer*. 1968. Col. 408).

Относительно поздно сочинения И. И. начали переводиться на груз. (X–XI вв.) и слав. языки (XII–XIII вв.). Обе эти традиции сохранили ряд отрывков из экзегетических сочинений И. И., а также неск. гимний, не дошедших на греч. языке. Соч.: СРГ, N 6550–6596; PG. 93. Col. 787–1480; ИАБ, № 1082–1086; *экзегетические*: *Sichard J.* ed. Isychii presbyteri Hierosolymorum In Leviticum libri septem. Basileae, 1527; *Le Gros J.* ed. Isychii, presbyteri hierosolymitani. In Leviticum commentaria emendata et annotationibus aucta. P. 1581; *Cordenus B.* Expositio Patrum graecorum in Psalmos. Antw., 1643–1646. 3 vol.; *Combes Fr.* ed. Bibliotheca Patrum concionatoria. P. 1662. T. 6. P. 1–22; *Faulhaber M.* von. Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften. Freiburg i. Br., 1899. S. IX–X, 21–26, 32–33, 156; *idem.* ed. Hesychie Hierosolymitani interpretatio Isaiaae prophetae. Freiburg i. Br., 1900; *Mercati G.* Note di letteratura biblica e cristiana antica. R., 1901. P. 155–168. (ST; 5); *Чракян К.* Исихия, пресвитера Иерусалимского Комментарий на Иова. Венеция, 1913 (на арм. яз.); *Jagić V.* Supplementum Psalterii Bononiensis: Incerti auctoris explanatio psalmsorum graeca. W., 1917; *Devreesse R.* La Chaîne sur les Psaumes de Daniele Barbaro. Pt. 2: Hésychius de Jérusalem // *RB.* 1924. Vol. 33. P. 498–521; *idem.* Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois: Fragments tirés des Chaînes. Vat., 1959. P. 181. (ST; 201); *Santifaller L.* Das Altenburger Unzialfragment des Levitikuskommentars von Hesychieus aus der ersten Hälfte des 8. Jh. // Zentralblatt für Bibliothekswesen. Lpz., 1944. Bd. 60. S. 241–268; *Wenger A.* Hésychius de Jérusalem: Notes sur les discours inédits et sur le texte grec du Commentaire in Leviticum // *REAug.* 1956. Vol. 2. P. 464–470; *Дуичев И.* Болонски псалтир: Былг. кн. паметник от XIII в.: Фототип. изд. с увод и белажки. София., 1968; *Mennes R.* Hesychieus van Jeruzalem: Inventaris van de Griekse handschriftelijke overlevering met de uitgave en vertaling van het Groot Commentaar op psalm 100 en 102: Diss. [Gent], 1971. P. 370–388; *Ducal Y.-M.* Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. P., 1973. Vol. 2. P. 629–645. (Études augustiniennes; 54); *Reuss J.* Studien zur Lukas: Erklärung des Presbyters Hesychieus von Jerusalem // *Biblica.* R., 1978. Bd. 59. S. 562–571; *Renoux Ch.*, ed. Les Homélie sur Job: Version arménienne. Turnhout, 1983. Fasc. 1: Homélie I–XI; Fasc. 2: Homélie XII–XXIV. (PO; T. 42); *Stark M.*

Hesychius von Jerusalem: Scholien zum Propheten Joel // JAC. 1994. Bd. 37. S. 37–44; *Vianès L.* Les Gloses sur Ezéchiel d'Hésychius de Jérusalem dans le Laurentianus Pluteus XI 4 // REAug. 1995. Vol. 41. P. 315–323; La chaîne arménienne sur les Épîtres catholiques / Ed. Ch. Renoux. Turnhout, 1996. Vol. 4: La chaîne sur 2–3 Jean et Jude. P. 146–147. (PO; T. 47, Fasc. 2); *Petit F.* ed. La Chaîne sur l'Exode: Édition intégrale. Louvain, 2000. Vol. 2/3: Collectio Coislina. Fonds caténique ancien (Exode 1. 1–15. 21). P. 103–104. (Traditio Exegetica Graeca; 10); **гомиллии**: ВМЧ. Окт. Дни 4–19. Стб. 1048–1057; Янв. Дни 1–6. Стб. 299–308; *Delehaye H.* Hésychii Hierosolymorum presbyteri laudatio S. Procopii Persae // AnBoll. 1905. Vol. 24. P. 475–482; *Devos P.* Le panégyrique de saint Étienne par Hésychius de Jérusalem // Ibid. 1968. Vol. 86. P. 151–172; *Garitte G.* L'homélie géorgienne d'Hésychius de Jérusalem sur l'Hyrapante // Le Muséon. 1971. Vol. 84. P. 353–372; *Aubineau M.* ed. Hésychius de Jérusalem. Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople: homélies pascales: cinq homélies inédites. P., 1972. P. 103–166. (SC; 187); *idem.* Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem: Les homélies I–XXI. Brux., 1978–1980. 2 vol. (SH; 59); *Esbroeck M., van.* L'homélie géorgienne d'Hésychius de Jérusalem sur la résurrection des morts // Le Muséon. 1974. Vol. 87. P. 1–21; *idem.* Hésychius de Jérusalem: «Sur les Coryphées» en version slavonne // OCP. 1982. Vol. 48. P. 371–405; *Renoux Ch., Aubineau M.* Une homélie perdue d'Hésychius de Jérusalem sur saint Jean-Baptiste, retrouvée en version arménienne // AnBoll. 1981. Vol. 99. P. 45–63; *Hannick Chr.* Eine südslavische Epitome der Homilie des Ps.-Chrysostomos auf die Theophanie (VHG, 1928) // Syriologomethodianum. 1984/1985. Vol. 8/9. P. 339–354; **оружие**: *Алишан Л.* ред. Жизнь св. отцов. Венеция, 1855. Т. 2. С. 684–699 (на арм. яз.); *Семенов В. А.* Изречения Исхия и Варнавы по русским спискам. СПб., 1892. (ПДП; 92); *он же.* Греческий источник «Изречений Исхия» // ЖМНП. 1893. Ч. 288. Июль. Отд. 2. С. 84–93; *James M. R.* The Testament of Abraham. Camb., 1892. P. 77–104. (Texts and Studies; 2/2); *Vasulov A.* Anecdota graeco-byzantina. M., 1893. Т. 1. С. 292–308; *Schermann Th.* Prophetarum vitae fabulosa: Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphano, Hippolyto aliisque vindicata. Lpz., 1907. P. 98–104; *Чюкия Т.* Один документ гномической литературы // Вестн. Тбилисского Ин-та рукописей. 1963. Т. 5. С. 103–108 (на груз. яз.); С. 108–122; *Halkin F.* Douze récits byzantins sur s. Jean Chrysostome. Brux., 1977. P. 443–472. (SH; 60); *Bettiolo P.* ed. Gli scritti siriaci di Nilo il Solitario. Louvain, 1983. P. 10–32 [текст], 32–45 [итал. пер.]; *Schmidt F.* ed. Le Testament grec d'Abraham. Tüb., 1986. P. 96–168; **рус. пер.**: Сеутенция // Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 1858. Ч. 2. С. 246–256. (ТСОП; 32. Кн. 4); То же. Серг. П., 2000. С. 372–377; ДВС. 1913. Т. 5. С. 82–83 [отрывок из «Церковной истории»]; Слово на Святую Пасху / Пер.: М. Козлов // ЖМП. 1989. № 4. С. 35; Второе слово на Святую Пасху / Пер.: свят. М. Козлов // АнО. 1997. № 1 (12). С. 74–75; *Ткачѳв Е. Св.* Исхий пресвитер Иерусалимский и его гомилетическое наследие: Дипл. работа / МДС. Серг. П., 2004. С. 68–145 [все греч. гомиллии]; Похвальное слово в честь святых апостолов Петра и Павла / Пер.: Е. Ткачѳв // Встреча. Серг. П., 2005. № 2 (20). С. 57–60; Слово первое на четверодневного Лазаря / Пер.: Е. Ткачѳв // Там же. 2008. № 2 (27). С. 40–44.

Лит.: *Зарбапанян Г.* Каталог древнеармянских переводов Маттеадарана (IV–XIII в.). Венеция, 1889 (на арм. яз.); *Семенов В. А.* Материалы к литературной истории русских «Пчел». М., 1895; *Kugener M. A.* Une homélie de Sévère d'Antioche, attribuée à Grégoire de Nysse et à Hésychius de Jérusalem // ROC. 1898. Т. 3. P. 435–451; *Göttsberger J.* Barhebraeus und seine Schollen zur Heiligen Schrift. Freiburg i. Br., 1900; *Faulhaber M., von.* Eine wertvolle Oxford Handschrift // ThQ. 1901. Bd. 83. S. 218–232; *Nahapetian G.* Il Commentario a Giobbe di Esichio, prete di Gerusalemme // Bessarione. R., 1913. Vol. 29. P. 452–465; *Кекелидзе К.* Иностранные авторы древней грузинской литературы // Моамбе (Вестник) / Тифлисский ун-т. 1928. Т. 8. С. 135 (на груз. яз.); *Peradz G.* Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung // Oriens Chr. Scr. 3. 1930. Bd. 5. S. 232–236; *Jüssen Kl.* Die dogmatischen Anschauungen des Hesyehius von Jerusalem. Münster, 1931–1934. 2 vol.; *idem.* Die Mariologie des Hesyehius von Jerusalem // Theologie in Geschichte und Gegenwart. Münch., 1957. S. 651–670; *Bardy G.* La littérature patristique des «Quaestiones et Responiones» sur l'Écriture sainte // RB. 1933. Vol. 42. P. 226–229; *Martin Ch.* Fragments en onciale d'homélies grecques sur la Vierge attribuées à Épiphane de Chypre et à Hésychius de Jérusalem // RHE. 1935. Vol. 31. P. 356–359; *idem.* Aux sources de l'hagiographie et de l'homilétique byzantines // Byz. 1937. Vol. 12. P. 347–362; *idem.* Mélanges d'homilétique byzantine. Pt. 1: Hésychius et Chrysippe de Jérusalem // RHE. 1939. Vol. 35. P. 54–60; *Devreesse R.* Une collection hiérosolymitaine au Sinaï // RB. 1938. Vol. 47. P. 555–558; *idem.* Les anciens commentateurs grecs des Psaumes. Vat., 1970. (ST; 264); *Capelle B.* La fête de la Vierge à Jérusalem au V<sup>e</sup> siècle // Le Muséon. 1943. Vol. 56. P. 1–33; *Muyldermans J. S.* Nil en version arménienne // Ibid. P. 77–113; *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Vat., 1944. Bd. 1. S. 367–369. (ST; 118); *Siegmund A.* Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche. München-Pasing, 1949; *Vaccari A.* Esichio di Gerusalemme e il suo «Commentarius in Leviticum» // Scritti di erudizione e di filologia. R., 1952. Vol. 1. P. 165–206 (= Bessarione. 1918. Vol. 34. P. 8–46); *Baur Chr.* Drei uncodierte Festpredigten aus der Zeit der nestorianischen Streitigkeiten // Traditio. N. Y., 1953. Vol. 9. P. 101–126; *Tarchnischvili M.* Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur. Vat., 1955. S. 194. (ST; 185); *Шанидзе А.* Синайский Мисогрлав 864 г. Тбилиси, 1959. С. 90–93 (на груз. яз.); *Montagna D. M.* La lode alla Theotokos nei testi greci dei sec. IV–VII // Marianum. R., 1962. Vol. 24. P. 453–543; *Kirchmeyer J.* Hésychius de Jérusalem // DSAMDH. 1968. Vol. 7 (1). Col. 399–408; *Zerfass R.* Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems. Münster, 1968; *Renoux Ch.* Le codex arménien Jérusalem 121. Turnhout, 1969. Т. 1: Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine: Lumières nouvelles. P. 1–215. (PO; T. 35. Fasc. 1); Т. 2: Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. 1971. P. 139–388. (PO; T. 36. Fasc. 2); *idem.* Un document nouveau sur la liturgie de Jérusalem: Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem // La Maison-Dieu. P., 1979. N 139. P. 139–164; *idem.* L'église de Sion dans les homélies sur Job d'Hésychius de Jérusalem // REArm. 1984. Vol. 18. P. 135–146; *idem.* David Kobayreci ou Hésychius de Jérusalem dans la Chaîne sur Job de Jean Vanakan // Armenian Studies. Lisbon, 1986. P. 663–682; *Sauget J.-M.* L'homélie arabe de la Bibliothèque Ambro-

sienne (X. 198 Sup.) et ses Membra disiecta // AnBoll. 1970. Vol. 88. P. 444. Nota 34; *Ter-Avetissian S.* Katalog der armenischen Handschriften in der Bibliothek des Klosters Neu-Djoulfa. W., 1970. P. 445 (на арм. яз.); *Caro R.* La homilética Mariana griega en el siglo V. Dayton (Ohio), 1971–1973. 3 vol.; *Aubineau M.* Apport de sept homélies pascales des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles au trésor de la langue grecque // L'antiquité classique. Brux., 1973. Vol. 42. P. 167–177; *idem.* «Hesyehius redivivus»: Un prédicateur hiérosolymite de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle // Freiburger Zschr. f. Philosophie u. Theologie. 1981. Bd. 28. S. 253–270; *idem.* Textes nouveaux d'Hésychius de Jérusalem: Bilan et méthodes // StPatr. 1982. Vol. 17/2. P. 345–351; *Esbroeck M., van.* Les plus anciens homéliaires géorgiens. Louvain-La-Neuve, 1975; *Perrone L.* Vie religieuse et théologie en Palestine durant la première phase des controverses christologiques // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 1977. Vol. 27. P. 212–249; *Savon H.* Les «Homélies festales» d'Hésychius de Jérusalem // RHR. 1980. Vol. 197. N 4. P. 429–450; *Hannick Chr.* Maximus Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur. W., 1981; *Hevia Ballina A.* Una Homilética Festal recuperada: Hesiquio de Jerusalén, predicador y teólogo del siglo V // Studium Ovetense: Revista del Instituto Superior de Estudios Teológicos del Seminario Metropolitano de Oviedo. 1982. N 10. P. 221–228; *Rondeau M.-J.* Les commentaires patristiques du Psautier (III<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècles). R., 1982. Vol. 1: Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier: Recherches et bilan. (OCA; 219); *Χρήστος Π.* Ἑλληνική πατρολογία. Θεσσαλονίκη, 1987. Т. 3. Σ. 274–283; *Gladyszewski L.* Kaznodziejskie nauczenie Hezychiusza z Jeruzolimy // Studia Gnesnensia. Gniezno, 1990. T. 9. S. 143–156; *idem.* Die Marienhomilien des Hesyehius von Jerusalem // StPatr. 1982. Vol. 17/1. P. 93–96; *Leanza S.* Uno scoliaste del V secolo: Esichio di Gerusalemme // Annali di Storia dell'Esegesi. Bologna, 1991. Vol. 8/2. P. 519–533; *idem.* L'esegesi del «Levitico» nella tradizione catenaria // Ibid. 1996. Vol. 13/1. P. 211–227; *Пубан Ю. И.* Средние Госюдие: Опыт ист.-литург. исслед. СПб., 1994; *Hagedorn U., Hagedorn D.* Die alteren griechischen Katenen zum Buch Hiob. B.; N. Y., 1994. Bd. 1: Einleitung, Prologe, Fragmente zu Hiob 1. 1–8. 22. (PTS; 40); *Schwemer A. M.* Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum. Tüb., 1995. Bd. 1. P. 18; *Tampellini S.* L'esegesi del Levitico di Esichio di Gerusalemme: Osservazioni introduttive e sondaggi preliminari // Annali di Storia dell'Esegesi. 1996. Vol. 13. N 1. P. 201–209; *idem.* Introduzione allo studio del Commentarius in Leviticum di Esichio di Gerusalemme: Diss. / Università di Bologna. Bologna, 1998; *idem.* Aspetti di polemica antigudaica nell'opera di Esichio di Gerusalemme (con particolare attenzione al Commentario al Levitico) // Annali di Storia dell'Esegesi. 1999. Vol. 16. N 2. P. 353–358; *idem.* Influssi alessandrini sul Commentario al Levitico di Esichio di Gerusalemme: Confronti con Origene e con Cirillo di Alessandria // Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition: Papers of the 8<sup>th</sup> Intern. Origen Congress. Pisa, 27–31 August 2001. Leuven, 2003. Vol. 2. P. 947–954; *idem.* Note a partire dal Levitico greco // Adamantius. 2004. Vol. 10. P. 41–43; *Zocca E.* La lebbra e la sua purificazione nel Commentario al Levitico di Esichio: Un tentativo di confronto con la tradizione esegetica precedente e contemporanea // Annali di Storia dell'Esegesi. 1996. Vol. 13. N 1. P. 179–199; *Cataldi Palau A.* Un nuovo manoscritto del «Grande Commento» ai Salmi

di Esichio di Gerusalemme, Oxford Auct. T. II. 3 // *Opera: Studi in onore di Mgr. P. Canart per il LXX compleanno* / Ed. S. Lucà, L. Perria. Grottaferrata, 1998. Vol. 2. P. 161–183; *Getcha J. The Unity of the Mystery of Salvation according to the Festal Homilies of Hesychius of Jerusalem* // *StPatr.* 2001. Vol. 37. P. 472–476; *Ткачёв Е.* Блаженный пресвитер, второй Богослов // *Встреча.* 2005. № 2 (20). С. 56; *он же.* Святой Исихий Иерусалимский и его проповедь на воскресение Лазаря // *Там же.* 2008. № 2 (27). С. 38–39; *Габидзашвили Е.* Переводные памятники древнегруз. лит-ры: Библиография. Тбилиси, 2009. Т. 4: Библиология. Экзегетика. Апокрифы. С. 312 (на груз. яз.).

*Е. В. Ткачёв*

**ИСИХИЙ МИЛЕТСКИЙ** [греч. *Ἡσύχιος ὁ Μιλήσιος*; Исихий Иллюстрий, *Ἡσύχιος ὁ Ἰλλούστριος*] (VI в.), византийский историк. Биографические сведения об И. М. содержатся в «Библиотеке» патриарха К-польского свт. *Фотия I* (*Phot. Bibl.* T. 1. P. 101–102), а также в визант. словаре «*Суда*» (ок. 1000) (*Suda.* H. 611). Ссылки на труды И. М. имеются также в соч. «О фемах» имп. *Константина VII Багрянородного* (*Constantino Porfirogenito. De thematibus* / A cura di A. Pertusi. Vat., 1952. P. 92. (ST; 160)).

И. М. происходил из г. Милет, род в семье юриста Исихия и Философии (Софии). Известно, что И. М. был современником императоров *Анастасия I* (491–518), *Юстина I* (518–527) и *Юстиниана I* (527–565). Наименование «Иллюстрий», вероятно, указывает на титул «сиятельного мужа» (*vir illustris*), однако сведений о том, какую должность занимал И. М., нет. Свт. Фотий сообщает, что И. М. прекратил занятия историей из-за преждевременной кончины своего сына Иоанна.

Основное соч. И. М. «Римская и всемирная история» (*Ἱστορία Ῥωμαϊκῆ καὶ παντοδαπῆ*), или «Историческая хроника» (*Χρονικὴ ἱστορία*), известно только по описанию Фотия. «История» состояла из 6 разделов (*τμήμα*): 1-й охватывал период от легендарного основателя Ассирийского царства Бела до Троянской войны; 2-й доводил повествование до основания Рима; 3-й — до учреждения Республики; 4-й — до установления единоличного правления Гая Юлия *Цезаря*; 5-й — до возвышения К-поля; 6-й — до смерти имп. Анастасия I. Весь этот период охватывал по подсчетам И. М. 1190 лет. Свт. Фотий дает стилю И. М. весьма лестную характеристику, отмечая умение использовать

фигуры речи так, чтобы они не преизъявляли ясности изложения.

Часть «Истории» И. М. известна в переработке X в. под названием «Древности Константинополя по Исихию Иллюстрию» (*Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως κατὰ Ἡσύχιον Ἰλλούστριον*; древнейший список: *Palat. gr.* 398. Fol. 209–215). Она составляет 1-й раздел свода полулегендарных сведений о древней истории К-поля, опубликованного Т. Прегером и, вероятно, восходит к 5-му или началу 6-го раздела «Истории» И. М.

По сообщению Фотия, И. М. написал также дополнение к «Истории», охватывавшее правление имп. Юстина I и первые годы царствования Юстиниана.

И. М. принадлежит не сохранившееся произведение — перечень античных писателей «Именослов, или Таблица мужей, просиявших ученостью» (*Ὀνοματολόγος ἢ Πίναξ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμπάντων*), который послужил основным источником сведений об античных авторах для составителей словаря «Суда» и свт. Фотия. Предположительно «Именослов» был организован по жанровому принципу (поэты, историки, философы, риторы, грамматики, медики: *Wentzel.* 1895. S. 57–63). Согласно Г. Вентцелю, как свт. Фотий, так и составители «Суды» имели в своем распоряжении не сам «Именослов», а его переработку, относящуюся к 1-й пол. IX в. (*Ibid.* S. 2–4). По мнению У. *Тредголда*, она была создана в 843–845 гг. агиографом *Игнатием Диаконном* (*Treadgold.* 1980. P. 31–34, 52–66), однако гипотеза ученого подверглась критике (*Schamp.* 1987. P. 53–68).

В словаре «Суда» высказано предположение, что И. М. был язычником, поскольку в «Именослове» не упоминается ни один христианский писатель. В то же время Фотий не сообщает подобных сведений. Кроме того, И. М. назван автором краткого Жития свт. Григория Богослова, изданного К. Ф. *Маттеу* по списку ГИМ. Син. № 142 (*S. Gregorii Nazianzeni Binae orationes graece et latine* / Ed. Chr. Fr. Matthaei. M., 1780. P. 106–107). Нельзя исключить, что это Житие было включено в «Именослов» в ходе одной из поздних переработок (*Wentzel.* 1895. S. 8–9; *Philost. Hist. eccl.* P. LXXXVI–LXXXIV), однако более вероятно, что И. М. действительно был его автором (*Schamp.* 1987. P. 57).

Известное под именем И. М. произведение со сходным названием «О просиявших ученостью мужах» (*Περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμπάντων*) является компиляцией XI–XII вв., созданной на основе жизнеописаний философов, к-рые составил *Диоген Лаэртский*, и словаря «Суда».

Соч.: FHG. Vol. 4. P. 143–177; *Hesychii Milesii Onomatologi quae supersunt* / Ed. J. Flach. Lpz., 1882; *Biographi Graeci qui ab Hesychio pendunt* / Ed. J. Flach. B., 1883; *Scriptores originum Constantinopolitanarum* / Rec. Th. Preger. Lpz., 1901. Fasc. 1. P. 1–18.

Лит.: *Flach J.* Untersuchungen über Hesychius Milesius // *Rheinisches Museum für Philologie.* N. F. Bonn, 1880. Bd. 35. S. 191–235; *Venables E.* Hesychius (27) Illustris // *DCB.* Vol. 3. P. 12–13; *Wentzel G.* Die griechische Übersetzung der «Viri illustres» des Hieronymus. Lpz., 1895. (TU; 13/3); *Krumbacher.* Geschichte. S. 323–325; *Schultz H.* Hesychios // *Pauly, Wissowa.* Bd. 8. Sp. 1322–1327; *Colonna M. E.* Gli storici bizantini dal IV al XV secolo. Napoli, 1956. Vol. 1. P. 60–61; *Hunger.* Literatur. Bd. 1. S. 250, 536; Bd. 2. S. 41; *Hesychius Illustris* (14) // *PLRE.* Vol. 2. P. 555; *Treadgold W. T.* The Nature of the Bibliotheca of Photius. Wash., 1980. (DOS; 18); *Dagron G.* Constantinople imaginaire: Etudes sur le recueil des Patria. P., 1984. P. 21–29; *Schamp J.* Photios, historien des lettres: La Bibliothèque et ses notices biographiques. P., 1987; *Baldwin B.* Hesychios // *ODB.* Vol. 2. P. 924; *Kazhdan A.* Patria of Constantinople // *Ibid.* Vol. 3. P. 1598.

*Д. В. Зайцев*

**ИСИХИЙ СИНАИТ** [Синайский] (VII–IX вв. или 2-я пол. XII в.), прп., игум. мон-ря в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина». Упоминается также как Исихий пресвитер (ошибочно — пресвитер иерусалимский, из-за смешения с Исихием Иерусалимским в рукописях и в изданиях сочинений И. С.: *PG.* 93. Col. 1480; *Φιλοκαλία.* 1957. Т. 1. Σ. 140). Известен как автор «Слова душеполезного спасительного о трезвении и добродетели в главах», классического исихастского сочинения, апологии учения о трезвении (*νήψις*) и молитве Иисусовой. Отдельная память празднования отсутствует из-за смешения с Исихием Иерусалимским.

**Жизнь.** Об И. С. ничего не известно, кроме того, что он был игуменом Синайского монастыря, о чем свидетельствуют заголовки его сочинения в части рукописной традиции (*Krumbacher.* Geschichte. S. 147; *Waegegan.* 1974/1975. P. 218). На основании того, что в «Сотниках» цитируются прп. *Максим Исповедник* и прп. *Иоанн Лествичник*, устанавливается, что автор жил после VII в. Сочинение И. С. никем не цитируется, а его имя не упоминается в ру-

копиях до сер. XIII в.; самая древняя рукопись «Сотниц» И. С. датируется 1267 г. (Monacensis 201 [olim 66]; Waegeman. 1974. P. 478). Ж. Киршмайер отвергает попытки некоторых ученых ограничить время жизни Исихия VIII в. на основании параллелей «Сотниц» с «Завещанием» прп. Феодора Студита (DSAMDH. T. 7. Col. 408). А. Риго (Rigo. 2008. P. LIX) относит деятельность И. С. ко времени 2-й волны исихастского движения, предлагая новую датировку — 2-я пол. XII в. — и говоря об И. С. как о современнике прп. Неофита Затворника.

**Сочинения.** Единственным дошедшим до настоящего времени сочинением И. С. является «Слово душеполезное спасительное о трезвении и добродетели в главах», или «Сотницы», или «Главы» (лат. *Capita de temperantia et virtute* — CPG, N 7862; PG. 93. Col. 1479–1544). Существует в пространной (200–203 главы) и краткой (24 главы) редакциях. Количество глав в пространной редакции варьируется в рукописях из-за того, что из первоначальных 2 сотен глав (о своем сочинении как о 2 сотнях глав И. С. говорит в П 97) некоторые подверглись разбивке (Хрѣстоу. 1992. С. 425). Главы краткой редакции расположены по алфавиту, не следуют порядку глав в пространной редакции и воспроизводят ок. половины ее объема.

П. Христу предлагает считать самого И. С. автором краткой редакции (Ibidem); однако издательница краткой алфавитной редакции бельгийская исследовательница М. Вегеман (Waegeman. 1974), как и Риго (Rigo. 2008. P. LIX), полагает, что краткая редакция была составлена позднее анонимным компилятором. То же подразумевает схолия, оставленная читателем XVIII в. на полях рукописи Athon. s. Ann. 58. Fol. 443: «Да будет известно, что глав, написанных святым Исихием Феодулу, не 24, а две сотни. 24 были выбраны из 200; и желающему их переписать, думаю, стоит предпочесть этим 24 те 200». Обе редакции адресованы Феодулу, однако в пространной редакции встречается также обращение «чадо Тимофее» (I 13), что может быть или ошибкой переписчика, или своеобразной аллюзией на ап. Павла (ср.: 1 Тим 1. 22 и др.); в таком случае, возможно, имя Тимофей нужно понимать в этимологическом смысле, т. е. «чадо, чтящее

Бога». В П 100 зашифровано имя автора —  $\delta \eta \sigma \chi \eta \alpha \varsigma \phi \epsilon \rho \omega \nu \nu \mu \circ \varsigma$ , «соименник безмолвия, исихии».

**Издания и древние переводы.** Греч. текст пространной редакции «Глав о трезвении» был опубликован в Париже в 1563 г. на основании только одной рукописи Paris. gr. 1037 (XIV в.). Этот текст вошел в *Bibliotheca veterum Patrum* (P., 1624. T. 1. P. 985–1018) и в *Magna bibliotheca veterum Patrum* (P., 1654. T. 11. P. 985–1018); перепечатан Ж. П. Минем (PG. 93. Col. 1479–1544) вместе с лат. переводом Ж. Пико, изданным первоначально отдельно (*Sancti Marci eremitaе, Nicolai et Hesychii presbyteri Opuscula... latino sermoni tradita per Ioannem Picum*. P., 1563). Количество глав — 200 (I 1–100 + II 1–100). Издание текста в греч. «Добротолубии» прп. Никодима Святогорца (Филокаліа. 1782) дает более исправные чтения. Количество глав — 203 (некоторые главы разделены). Критическое издание отсутствует (рукописи описаны в: *Mennes*. 1971). Соотношение глав в PG и греч. «Добротолубии»: I 1 (PG) = 1 (греч. «Добротолубие»)... I 80 = 80–81; I 81 = 82; I 82 = 83; I 83 = 84; I 84 = 85–86; I 85 = 87... I 90 = 92; I 91 = 93 (1-я пол.); I 92 = 93 (2-я пол.); I 93 = 94... I 1 = 102... II 5 = 106–107; II 6 = 108; II 99 = 201; I 100 = 202–203.

Краткая редакция издана критически в 1974 г. Вегеман (Waegeman. 1974/1975). Соотношение глав в краткой и пространной редакциях: A 1–2 (краткая редакция) = II 57 (пространная редакция, нумерация глав по PG); A 3–12 = I 88; B 1–3 = II 30; B 4–8 = II 23; B 9–24 = I 32; Г 1–12 = II 93; Δ 1–11 = II 4; Δ 12–25 = I 43; Δ 26–38 = I 44; E 1–8 = I 86; E 9–21 = I 29; Z 1–7 = I 27; Z 8–11 = I 25; Z 12–22 = I 26; H 1–12 = II 46; H 13–26 = I 30; Θ 1–2 = II 87; Θ 3–11 = II 47; Θ 12–17 = I 27; Θ 17–25 = II 48; Θ 25–29 — отсутствует; I 1–6 = I 8; I 6–9 = I 9; I 9–15 = I 23; I 15–19 = I 24; K 1–11 = I 5; K 11–17 = II 13; K 18–28 = II 14; Λ 1–4 = II 1; Λ 5–12 = II 25; Λ 13–24 = I 62; M 1–7 = II 94; M 8–13 = II 5; M 14–17 = I 38; M 18–22 = I 37; N 1–3 = I 3; N 3–7 = I 1 (1-я пол.); N 8–15 = I 34; N 15–30 = II 50; N 30–34 — отсутствует; N 34–44 = II 51; N 45–46 = II 67 (1-я пол.); Ξ 1–2 = I 78 (1-я пол.); Ξ 3–4 = II 60 (ср. Y); Ξ 4–12 = II 85; Ξ 13–14 = II 26 (цитата Иак 4. 17); Ξ 14–30 = II 41; Ξ 31–51 = II 42; O 1–11 = II 47; O 11–19 = II 52; O 20–30 = II 49; П 1–8 = II 3; П 9–11 = I 49;

П 12–19 = I 46 (1-я пол.); П 20–28 = II 86; P 1 = II 56 (цитата Еккл 8. 5); P 1–11 = I 2; P 12–15 = II 80; P 16–26 = II 71; Σ 1–7 = II 83; Σ 8–11 = II 43; Σ 11–15 = II 70; Σ 15–30 = II 24; T 1–4 = I 14; T 5–6 = I 15; T 7–8 = I 15; T 9–10 = I 17; T 11–14 = I 18; T 15–17 = I 48; T 18–24 = II 19; Y 1–7 = II 200; Y 7–13 = II 53; Y 14–20 = II 59; Y 20–22 = II 60 (ср. Ξ); Φ 1–3 = II 92 (2-я пол.); Φ 4–11 = II 16; Φ 12–17 = II 17; Φ 18–26 = II 18; X 1–7 = II 33; X 8–11 = II 34; X 12–14 = II 35; X 15–18 = II 36; X 19–21 — отсутствует; Ψ 1–4 = I 40; Ψ 5–11 = I 39; Ψ 12–20 = II 72; Ψ 20–26 = II 73; Ω 1–6 = II 79; Ω 6–16 = I 84; Ω 17–19 = I 6; Ω 20–31 = II 99.

Пространная редакция сочинения И. С. была переведена на славянский язык дважды. Древний славянский перевод засвидетельствован уже в XIV–XV вв. в рукописях аскетического содержания, близких по составу к филокалическим антологиям типа Athen. 328, XIV в. (напр., только из собрания Троице-Сергиевой лавры; ныне РГБ Троиц. Ф. 304.1. № 183, кон. XIV — нач. XV в., Л. 358–387 об.; № 181, XV в., Л. 276 об. — 315; № 753, XV в., Л. 64–102 об.; № 756, XV в., Л. 205–239; № 770, XVI в., Л. 285 об. — 361). В указанных рукописях «Сотницы» озаглавлены так: «Исихия (Исухия) прсзвитера (прозвитера) к Феодулу словеса душеполезна, о трезвении и добродетели главизны, и начало просвещения души, и истинно изложение глаголемаа, отвещательнаа и молитвеннаа главы». Греч. текст передается адекватно, в ряде случаев несколько лучше позднейшего перевода прп. Пауисия (Величковского); напр., фраза ταῦτά σοι, Θεόδουλε, ὁ ἡσυχίας φερώνυμος (II 100) переведена вполне корректно: «сия тебѣ, Феодуле, иже въ безмолвїи тезоименитый» (РГБ. Троиц. N 183. Л. 387), в отличие от «сия ти приносим, Феодуле, достоименитый въ безмолвїи» (гл. 203 по слав. «Добротолубию»), где теряется аллюзия на имя И. С. Количество глав — 200. Древний славянский перевод «Сотниц» Исихия остается неизученным и неизданным.

Главы под именем пресв. Исихия, входящие в Изборник 1076 г. (РНБ. Эрм. 20. Л. 62 об. — 79 об.), являются компиляцией из 2 гномологий прп. Исихия Иерусалимского (CPG, N 6583; см.: Изборник 1076 г. / Подгот.: М. С. Мушинская и др. М., 2009. Т. 2. С. 12) и не могут считаться

самым ранним свидетельством об И. С. (против ИАБ, № 4, 1838). Те же главы находятся под именем прп. Исихия в флорилегии нером. Марка, составленном между 1259 и 1267 гг. для принцессы Евлогии, сестры Михаила VIII Палеолога (издан в: *Marci Monachi Opera ascetica: Florilegium et sermones tres* / Ed. P. Roelli. Turnhout, 2009. (CCSG; 72).

Вторично «Сотницы» И. С. переведены на слав. язык прп. Паисием (Величковским), который, находясь на Афоне (1746–1763), трудился над переводом отцов «Добротолюбия» по афонским рукописям филокалического типа; после появления в 1782 г. греч. издания «Добротолюбия» прп. Паисий пересмотрел свои слав. переводы (см.: «Главизны» прп. Исихия // Добротолюбие. М., 1793. Ч. 2. Л. 1–21 об.). Разбивка глав соответствует греч. изданию прп. Никодима (203 главы).

Существует ранний неизданный перевод краткой редакции (24 главы) на новогреческий язык, сохранившийся в афонской рукописи XVIII в. Ath. Vatop. 777 (*Waegeman*. 1974/1975. P. 196).

Др. древних вост. переводов не существует. Отсутствие переводов аскетических глав И. С. на языки груз. и араб. монашеских центров, какими являлись в VIII–XII вв. Синай (груз. и араб.), Палестина (обитель св. Саввы Освященного, Иерусалим — груз. и араб.) и Афон (груз.), косвенно подтверждает новую датировку составления «Сотниц» И. С., предложенную Риго, — 2-я пол. XII в., что совпадает со временем угасания там переводческой активности груз. и араб. общин.

**Краткое содержание и учение.** Центральная тема «Глав» И. С. — «трезвение» (νήψις), к которому направлен весь путь духовной жизни (I 1, 3, 6). Трезвение тождественно др. понятиям, таким как «внимание», «хранение ума», «сердечное безмолвие» (ἡσυχία), «чистота сердца» (I 1; ср.: Мф 5, 8). Следуя *Евагрию Понтийскому*, И. С. определяет трезвение как «философию мысли» или «десятельную философию ума» (II 14, 29, 55; в переводе свт. Феофана — «любомудрие»). Подвиг состоит не столько во внешних проявлениях аскезы, сколько во внутренней брани с помыслами; их необходимо уничтожать в момент их возникновения, а не бороться с их последствиями (II 9, 10). Существует неск.

видов трезвения (I 14–17), которые соответствуют 3 (или 4) ступеням внутренней борьбы: «Первое дело — внимание; потом, когда заметим, что подошел вражий помысел, бросим на него с гневом слова проклятия из сердца; третье за тем дело — помолиться о нем, обращая сердце к призыванию Иисуса Христа» (II 4); в др. главах порядок брани имеет 4 ступени: смирение, внимание, противоречие и молитва (I 20; II 50). И. С. дает классический анализ развития греха: 1) прилог; 2) сочетание, «когда наши помыслы и помыслы лукавых демонов смешиваются»; 3) сложение, «когда обоего рода помыслы сговорятся на зло и порешат между собою, как быть»; 4) деяние, или грех (I 46). Внутренняя брань происходит внутри сердца, поэтому нужно, чтобы ум встал у дверей сердца (I 6, 100; II 46) и охранял его от помыслов, как от страстных, так и от кажущихся добрыми (I 20). Сердце — это целый внутренний мир (I 41), глубокий, как бездна (II 2, 86); в нем есть своя земля (I 41), свое небо и свой воздух (I 88, 89; II 73, 95). Эти образы сближают И. С. с мистическим языком Диалоха, еп. Фотийского, и автора Макариевского корпуса. Борьба сложна и опасна не только для начинающих, но и для тех, у кого уже есть опыт «внутренней невинственной брани» (II 46). В этой брани помогает причащение Св. Таин, т. к. Тело Христово, входя в нас, отгоняет от сердца лукавых духов (I 100).

Трезвению сопутствуют 2 вещи: память о смерти, к-рая ценна для подвижника тем, что освобождает его ум от заботы о телесном (I 94; II 53), и непрестанная (ἀδιάλητος — I 5, 62, 71, 89; II 53) молитва Иисусова (εὐχή Ἰησοῦ — I 7, 93; II 1, 14, 18, 20, 35, 80, 81, 86, 94 и др.), учение о к-рой у И. С. шире и подробнее, чем у предшественников (Диалоха Фотийского, Иоанна Лествичника и др.). Молитва Иисусова, согласно И. С., является оружием против помыслов и демонских прилогов, а также средством, к-рым достигается созерцание и просвещение (I 7, 29, 30, 52). Молитва постепенно наполняет человека светом: сначала «появляется словно некий светильник», «потом как бы луна» и, наконец, Христос, Солнце Правды, Которое восходит в сердце и освещает его (II 64, 69). Подвижник призван «дышать Иисусом Христом» (I 5; II 80, 85, 87), со-

единять имя Иисусово со своимдыханием (I 99; II 80, 87), дабы множественность помыслов была преодолена единой мыслью о Господе. И. С. подчеркивает, что высшая ступень духовной жизни, просвещение, является преимущественно результатом трезвения и внимания, а не следствием к.-л. др. аскетических практик или добродетелей (II 65). Истинный монах все свои силы направляет на то, чтобы жить в духовном трезвении (II 57); однако, сокрушается автор, такое монашеское делание «крайне редко ныне у монахов» (I 1); «внешнего человека легко сделать монахом, если захочешь, но не мал труд — сделать монахом человека внутреннею» (I 1). Несмотря на всю тяжесть труда, И. С. замечает, что правильно проходящим подвиг трезвения дается Богом и некое утешение — «отрадная тишина» (I 89).

**Жанр, язык, источники, влияние на последующую традицию.** Жанр пространной редакции восходит к распространенному в аскетической лит-ре жанру глав-сотниц, который использовался Евагрием, Диалохом Фотийским, прп. Максимом Исповедником, аввой *Фалассием* и др. Краткая редакция составлена по примеру ветхозаветных (напр., книга *Плач Иеремии*) или др. образцов алфавитного акростиха (см., напр.: *Leclercq H. Acrostiche // DACL. Vol. 1. Col. 356–372*). Расположение сентенций по алфавиту было призвано облегчить их запоминание (ср. свидетельство блж. *Августина*: «Желая, чтобы дело доплатистов дошло до сведения самого низкого народа и наиболее неопытных и необразованных, и проникло в их память, я, насколько смог, составил им для пения псалом по порядку латинских букв» — *Aug. Retractat. XXI*).

Для языка И. С. характерно обилие метафор, к-рые также направлены на то, чтобы лучше задержать в памяти читателя принципы аскетического учения: трезвение — это разглядывание себя в зеркало (I 23); божественные помышления играют в чистом сердце, как дельфины в спокойном море (II 54); человек не может по природе гоняться за птицами в небе, как не может без трезвения отогнать демонские помыслы (II 79); пример для отношения подвижника к помыслам — терпеливый паук, к-рый ждет и убивает мух из своей ловушки (I 27), и др.

Отношение И. С. к своим источникам представляет определенную проблему, т. к. 26 глав пространной редакции (*Rigo*, 2008. P. LIX) являются почти букв. воспроизведением отрывков из сочинений Евагрия Понтийского, свт. Василия Великого, свт. Иоанна Златоуста, св. Марка Подвижника, прп. Максима Исповедника, прп. Иоанна Лествичника, Нила Синайского (см.: *Kirchmeyer*, 1963). Часто встречаются безымянные отсылки на источник: «как учат отцы», «по словам отцов», «некто из мудрых сказал» (I 66; II 49, 71, 97). Из-за того, что мысли И. С. органично переплетаются с мыслями отцов, И. Осер (*Hausherr*, 1927. P. 138) даже полагал, что «Сотницы», «объединенные под именем Исихия, несомненно принадлежат несколькоким авторам». Для И. С. следование путем отцов было гарантией того, что подвижник сможет не заблудиться в своем духовном путешествии (II 31).

«Главы» И. С. подготовили исихастское возрождение XIV в. (*Viller*, *Rahner*, 1939. S. 166.). На И. С. как на учителя исихазма ссылаются прп. Григорий Синаит, безымянный автор «Метода святой молитвы и внимания», св. *Каллист Ангеликуд*, Каллист и Игнатий Ксанфопулы. О присутствии сочинения И. С. в кругу чтения русских подвижников-исихастов свидетельствуют ссылки на него в «Уставе» прп. Нила Сорского (под именем Исихия Иерусалимского – *Нил Сорский*, прп. Устав о скитской жизни: Новый рус. пер. Екатеринбург, 2002. С. 15, 21), а также наличие древних рукописных переводов «Глав» И. С. на слав. язык.

Благодаря переводу «Сотниц» в корпусе печатного слав., а потом и рус. «Добротолюбия» И. С. стал одним из самых читаемых аскетических авторов в России. В нач. XIX в. «Главы» И. С. переводились также на рус. язык прот. Д. С. Вершинским (по ИАБ, № 4. 1837). С рус. текста свт. Феофана «Главы» И. С. переводились на нек-рые зап. языки в составе «Добротолюбия».

Библиогр.: ИАБ, № 4. 1836–1843; CPGS, N 7862; DIIGE, T. 24. Col. 300.

Соч.: **пространная редакция**: Bibliotheca veterum Patrum, P. 1624. T. 1. P. 985–1018; Magna bibliotheca veterum Patrum, P. 1654. T. 11. P. 985–1018; PG, 93. Col. 1479–1544; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπητικῶν. Ἐκτίθησι, 1782. Φ. 127–152. Ἀθήνα, 1957<sup>3</sup>. T. 1. Σ. 141–173; **краткая редакция**: Waegeman M. Les 24 chapitres «De temperantia et virtute» d'Hésychius le Sinaïte // Sacris erudiri. 1974/1975. Vol. 22. P. 195–285.

Пер.: **слав.**: Добротолюбие. М., 1793. Ч. 2. Л. 1–21 об.; **рус.**: Исихия, пресвитера Иерусалимского, к Феодулу, Душеполезное учение о трезвении и молитве / Пер.: прот. Д. С. Вершинский // Добротолюбие. М., 1895. Т. 2. С. 157–202; **лат.**: Sancti Marci eremitaе, Nicolai et Hesyhii presbyteri Opuscula... latino sermoni tradita per Joannem Picum, P., 1563; **ранний новогреч.**: Ath. Vator. 777 (XVIII в. — см.: M. Waegeman, 1974/1975. P. 196); **в составе переводов «Добротолюбия»**: **новогреч.**: Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπητικῶν / Μεταφρασμένη στη νεοελληνική γλώσσα Α. Γ. Γαλιτῆς. Θεσσαλονίκη, 1984. T. 1. Σ. 180–215; **рум.**: Filocalia Sfințelor nevoite ale desăvârșirii / Trad., introd., și note de D. Stăniloae. Sibiu, 1948. Vol. 4. P. 41–93; **англ.**: The Philokalia: The complete text compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth / Transl. G. E. H. Palmer et al. L., 1979. Vol. 1. P. 162–198; **франц.**: Philocalie des pères nephtiques: Composée a partir des écrits des saints pères qui portaient Dieu / Trad. V. Bobrinskoy et al. Bégrolles-en-Mauges, 1991. Fasc. 3. P. 15–82; Idem. P., 1995. Vol. 1. P. 192–224; **итал.**: La Filocalia: A cura di Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto / Trad., introd. e note di M. B. Artioli, M. F. Lovato. Torino, 1982. Vol. 1. P. 230–270.

Лит.: *Krumbacher*. Geschichte. S. 147; *Hausherr* I. La méthode d'oraison hésychaste // OrChr. 1927. T. 9. N 2. P. 138–140; *idem*. Noms du Christ et voies d'oraison. R., 1960. P. 253–259. (OCA; 157); *Viller M.* La spiritualité des premiers siècles chrétiens. P., 1930. P. 93–94; *Viller M., Rahner K.* Ascese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg. i Br., 1939. S. 164–166; *Kirchmeyer J.* Hésychius le Sinaïte et ses Centuries // Le Millénaire du Mont Athos, 963–1963. Chevetogne, 1963. T. 1. P. 319–329; *idem*. Hésychius le Sinaïte // DSAMDH. 1969. T. 7. Col. 408–410; *Шишков П., свяц.* Преподобный Исихий, пресвитер Иерусалимский, о духовном трезвении и молитве // ЖМП, 1968. № 1. С. 75; *Völker W.* Die beiden Centurien «De temperantia et virtute» des Hesyhios // Scala paradisi: Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen. Wiesbaden, 1968. S. 291–314; *Mennes R.* Hesyhios van Jerusalem: Inventaris van de Griekse handschriftelijke overlevering: Diss. Gent, 1971. Bd. 2. S. 285–319; *Waegeman M.* La structure primitive du traité «De temperantia et virtute» d'Hésychius le Sinaïte: deux centuries ou un acrostiche alphabétique? // Byz. 1974. Vol. 44. P. 467–478; *Kalistos (Ware), bishop.* The Origins of the Jesus Prayer: Diadochus, Gaza, Sinai // The Study of Spirituality / Ed. Ch. Jones, G. Wainright, E. Yarnold. L., 1986. P. 175–184; *Χρηστού Π.* Ἑλληνηκή Πατρολογία. Θεσσαλονίκη, 1992. T. 5. Σ. 424–425; *Quasten.* Patrology. 2000. Vol. 5. P. 284–285; *Conticello V., Citterio E.* La philocalie et ses versions // TByz. 2002. P. 1004–1005; *Rigo A.* Introduzione // Mistici bizantini / Ed. A. Rigo. Torino, 2008. P. LIX–LXI.

С. С. Кил

**ИСИХИЙ ХОРИВИТ** [греч. Ἰσιχίου ὁ Χωρηβίτης] (VI–VII вв.), блж. (пам. 3 окт.). Об И. Х. рассказывает в «Лествице» прп. *Иоанна Лествичника* (*Ioan. Climacus*. Scala. 6. 18). Он жил отшельником на горе *Хорив* близ *Екатерины великомученицы мон-ря на Синае*, но не радел о спа-

сении души. Однажды И. Х. так тяжело заболел, что находился между жизнью и смертью. Выздоровев, он замуровал двери своей кельи и в течение 12 лет не беседовал ни с кем из братии. И. Х. постоянно «ужасался и сестовал о том, что видел во время исступления» и проливал слезы покаяния. Незадолго до его кончины монахи разобрали вход в келью и стали просить блаженного поведать им о своем видении. На это И. Х. произнес единственную фразу: «Простите меня; кто стяжал память смерти, тот никогда не может согрешить».

И. Х. был погребен на кладбище близ мон-ря вмц. Екатерины. Спустя нек-рое время братия вскрыла могилу, но не нашла в ней останков подвижника. Т. о. Господь показал усердного и достохвального покаяние Исихия и удостоверил нас, что Он приемлет и тех, которые и после многого нерадения хотят исправиться». Прп. Иоанн Лествичник († 649) был свидетелем этих событий.

В греч. календарях память И. Х. не отмечена. Рассказ об И. Х. (под 2 окт.) был включен в учительный раздел пространной редакции древнерус. Пролога в 3-й четв. XII в. Возможно, он был внесен не непосредственно из «Лествицы», а из «Пандект» *Никона Черногорца* (*Прокопенко*, 2008. С. 710). Впоследствии этот рассказ стал восприниматься как житие святого и память И. Х. была внесена в рус. календари.

Ист.: PG. 88. Col. 796–797; Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе и в ее окрестностях. К источнику воды живої: Письма папимонцы IV в. М., 1994. С. 120; *Τσάμης Δ. Γ.* Τὸ γερωνικὸν τοῦ Σινᾶ. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 132–135. (Συναΐτικα κείμενα: 1); ЖСв. Окт. С. 87–88.

Лит.: *Сергий (Снацкий)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 307; *Прокопенко Л. В.* Источники Пролога за сентябрьскую половину года (краткой и пространной редакций) по четырем спискам XII–XIV вв. // Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 2008. Т. 8. С. 710.

**ИСКОЙ**, мч. Готский (пам. 26 марта) — см. в ст. *Готские мученики*.

**ЙСКРЕЦКИЙ МОНАСТЫРЬ** [болг. Искрецки манастир], действующий, в честь Успения Пресв. Богородицы, Софийской епархии Болгарской Православной Церкви (БПЦ). Находится на склонах гор Стара-Планина в 2 км от с. Искрец (Софийская обл.). Согласно преданию, о котором сообщала поздняя (1845; см.: *Василев*, 1949. С. 61)

надпись на воротах, был основан в XII в. Как предполагают исследователи, в период Второго Болгарского царства И. м. был частью комплекса из крепости и неск. церквей, от к-рого сохранились лишь каменные и мраморные плиты с изображениями и основание большого, вероятно митрополичьего, храма в местности Белинов-Крыст (*Кацев-Бурски Д. Искрец в миналото и сега. София, 1924. С. 3–4; Динев Л. Селищната област по Искърския пролом: Антропогеографски проучвания // ГСУ, ИФФ. 1943. Т. 49. С. 18; Василиев. 1949. С. 59.*)

Во время османского нашествия И. м. был разрушен и восстановлен в 1602 г., когда была построена одноапсидная церковь (6,4×17 м) с толстыми (0,75 м) стенами, с 4 маленькими окнами, перекрытая цилиндрическим сводом с двускатной кровлей. В 1841–1846 гг. к наосу (5,8×3,8 м) был пристроен притвор, а к храму —



Искрецкий  
в честь Успения  
Пресв. Богородицы мон-рь

логические сцены окружены 2 фризами медальонов с образами святых и пророков: сверху — ряд ветхозаветных пророков,

массивные контрфорсы. С юж. стороны к церкви примыкает 7-гранная крещальня-исповедальня — единственное сохранившееся подобное строение в болгарском монастыре. Относительно времени ее возведения есть 2 версии: в XVIII в., согласно датировке Г. Чаврыкова плохо сохранившихся росписей (*Чаврыков. 1974. С. 178*), и в 1856 г., к-рый упоминается в надписи в нише окна (*Василиев. 1949. С. 61; Коцева. 1984*); по архитектурным особенностям строение относится скорее к сер. XIX в. В центре крещальни сохранилась каменная купель.

В церкви есть фрески XVII и XIX вв. Наиболее ранние из них находятся в наосе церкви и относятся к 1602 г. На своде в 4-угольных рамках представлено 3 типа изображения Христа: Христос Вседержитель (Пантократор), Христос Еммануил и Христос Ангел Ветхий

Денми (*Каменова. 1984. С. 32; Бояджиев, Бакалова. 1992. С. 186–188*). На вост. стене, в конхе апсиды — «Богоматерь Ширшая небес» в окружении архангелов Михаила и Гавриила. Над апсидой в своде вимы — «Пятидесятница». Под изображением «Богоматери Ширшей небес» — сцена «Причастие апостолов», еще ниже — «Мелизмоз» (Поклонение жертве) (*Каменова. 1984. С. 29–31, 37; Бояджиев, Бакалова. 1992. С. 186–188*). Состав изображенных святых и ветхозаветных пророков традиционен (*Каменова. 1984. С. 34–35*). В «Тайной вечере» в руке у Христа акакия, мешочек с прахом — символом бренности земной жизни; эта деталь гораздо чаще встречается на изображениях императоров (*Нешев. 1977. С. 195*). На сев. и юж. стенах в 2 ярусах в хронологической последовательности размещен цикл сцен из земной жизни Иисуса Христа. Цикл отличает стремление к полному и обстоятельному рассказу о евангельских событиях, при этом Страсти Христовы представлены более подробно. Христо-

внизу — святых. В верхней части зап. стены находится сцена «Преображение», под ней — «Успение Богородицы»; нижнюю часть стены занимает Богородичный цикл. Еще ниже расположены 8 образов св. жен, в т. ч. Елисаветы, Анны и болг. св. Петки.

Притвор был пристроен к церкви в 1841–1843 гг., о чем свидетельствует надпись (*Василиев. 1949. С. 61; Коцева. 1984. С. 150–154*), и расписан в 1841–1846 гг. (*Василиев. 1949. С. 62; Он же. 1965. С. 592*). Здесь подробно изображены чудеса Христовы, житийные циклы вмч. Георгия Победоносца, свт. Николая Чудотворца, прп. Иоанна Рильского, представлены 13 сцен, иллюстрирующих Откровение Иоанна Богослова (так же богато Апокалипсис иллюстрирован только в соборе Рильского монастыря). Изображение сцен Апокалипсиса восходит к аналогичному циклу

А. Дюрера, но, вероятно, знакомство художника с этим циклом произошло через посредство фресок, созданных Томой Вишановым, Костой Валевым, Захарием Зографом и его братом Димитром Зографом в близлежащих монастырях. На восточной стене притвора представлены многочисленные небольшие изображения: центральный образ «Богородицы Ширшей небес» окружает 21 лик святых (в т. ч. великих отцов-литоургистов, над ними — архангелы Михаил и Гавриил), выше находится меньших размеров изображение Господа Саваофа, а под сводами — «Благовещение» (*Каменова. 1984. С. 83–86*). Некоторые исследователи предполагают, что фрески в И. м. были созданы под влиянием росписей собора Рильского мон-ря (*Василиев. 1949. С. 62; Чаврыков. 1974; Каменова. 1984. С. 104–106; Бояджиев, Бакалова. 1992. С. 186–188*). Болг. исследователь А. Василиев считал автором этих росписей и росписей в крещальне Яначко Станимирова из с. Брезе близ Софии (*Василиев. 1949. С. 62; Он же. 1965. С. 591–592*), а Д. Каменова — Кириака из Софийской обл. (*Каменова. 1984. С. 109–110, 124–125*).

В И. м. была найдена украшенная гравюрами Псалтирь серб. извода, напечатанная в Венеции в XVI в. Виченцо *Вуковичем* (ныне хранится в б-ке Синода БПЦ): приписка в кодексе сообщает о разорении Софии отрядом кырджалиев во главе с Кара Фейзи в нач. XIX в. (*Спространов. 1900. С. 14–16; Нешев. 1977. С. 195*).

В И. м. в кон. XIX в. действовало келейное уч-ще для детей (*Кацев-Бурски Д. Искрец в миналото и сега. 1924. С. 6*). В 1908 г. Синод БПЦ передал монастырские земли под строительство туберкулезного санатория, к-рый действует и в наст. время. Обитель объявлена памятником культуры национального значения.

Лит.: *Спространов Е.* Опис на ръкописите в б-ката при Св. Синод на Българската църква в София. София, 1900; *Василиев А.* Църкви и ман-ри из Зап. България // *Разкопки и проучвания.* София, 1949. Т. 4. С. 59–62; *он же.* Български възрожденски майстори. София, 1965; *Миятев К.* Архитектурата в средновеков. България. София, 1965. С. 215–217; *Чаврыков Г.* Български ман-ри. София, 1974; *Коева М.* Паметници на културата през Българското възраждане. Архитектура и изкуство на бълг. църкви. София, 1977; *Нешев Г.* Български до възрожденски културно-народности средища. София, 1977; *Каменова Д.* Стенописите на Искрецкия ман-р. София, 1984;

Коцева Е. Надписите в Искрецката манастирска църква // Каменова Д. Стенописите на Искрецкия ман-р. 1984. С. 154; Писахме да се знае: Приписки и летописи / Съст.: В. Начев, Н. Ферманджиев. София, 1984; Тулешков Н. Архитектура на бълг. ман-ри. София, 1989<sup>2</sup>; Бояджиев С., Бакалова Е. Искрецкият ман-р // Манастирите в България. София, 1992. С. 186–188.

Д. Чешмеджиев

**ИСКУПЛЕНИЕ** [греч. ἀπολύτρωσις, λύτρωσις, лат. redemptio], один из основных догматов христианства, центральным содержанием которого является избавление падшего человечества от власти греха (см. также ст. Грех первородный), смерти, ада и дьявола, совершенное жизненным подвигом, страданиями, крестной Жертвой и воскресением Иисуса Христа. Одно из наименований Господа Иисуса Христа — Искупитель. Учение об И. сочетает в себе все основные истины христианства.

Понятие об И. тесно сопряжено с понятием спасения (σωτηρία). Часто эти слова в церковных текстах употребляются как синонимы, однако в их содержании есть различие. «Спасение» — более емкое понятие, включающее в себя как объективную, так и субъективную сторону. Объективный аспект спасения людей, совершенного Христом, — это И. В этом плане спасение уже произошло, о нем говорится в прошедшем времени: «Ибо благодатью вы спасены (σέσωσμένοι) через веру, и сие не от вас, Божий дар» (Еф 2. 8). Субъективный аспект спасения подразумевает личное усвоение плодов искупительного подвига Христа человеком. В этом плане спасение еще не совершилось и является целью, которую должен достигнуть верующий: «...со страхом и трепетом совершайте свое спасение (σωτηρίαν)» (Флп 2. 12). В рамках статьи термин «спасение» используется в объективном аспекте, в значении И.

Поскольку учение об И. имеет отношение как к тварному, так и к Божественному бытию, оно никогда не формулировалось правосл. Церковью в виде к.-л. определения или теории, ибо эти формы изложения предполагают четкое рациональное описание предмета, что в отношении И. невозможно. Попытки создания искупительных теорий, к-рые предпринимались в разные времена отдельными богословами, оказывались ущербными, вызвали критическую реакцию в церковной среде. Даже



Распятие.  
Икона. Сер. XVI в. (ЦМНАР)

для ангельских умов тайна И. непостижима (ср.: 1 Петр 1. 10–12). Главная суть евангельской идеи об И. человечества через страдания, смерть и воскресение Господа Иисуса Христа была выражена Вселенским I Собором в принятом Символе веры: «Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася. Распятого же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна. И воскресшаго в третий день по Писанием. И возшедшаго на небеса, и седяща одесную Отца. И паки грядущаго со славою судити живым и мертвым, Егоже Царствию не будет конца».

Свящ. Вадим Леонов

**И. в Свящ. Писании.** В Свящ. Писании как ВЗ, так и НЗ словом «искупление» передается одно из важнейших представлений о действии Бога по спасению мира, человеческого сообщества, отдельного народа и отдельной личности.

**В Ветхом Завете.** 1. Терминология. В традиции библейского перевода словом «искупление» принято передавать евр. слова с корнями כָּפַר, g'l (глагол gā'al — выкупить, искупить; существительные gā'ullāh — искупление, gō'el — искупитель) и פָּדָה, pdh (глагол pādāh — выкупить, искупить, избавить; существительные pādūyim — выкуп и pādūt — искупление). Их синонимичное употребление в грамматических конструкциях со смысловыми повторами (т. н. библейский параллелизм — Ис 68. 19; Ис 35. 9–10; 51. 10–11; Иер 31. 11; Ос 13. 14) свидетельствует о том, что в библейском тексте они строго

не дифференцируются по содержанию. Все случаи их применения в ветхозаветном тексте можно разделить на 2 смысловые группы: прежде всего, законодательные уложения *Пятикнижия*, регулирующие правовые нормы взаимоотношений внутри ветхозаветного общества, связанные с нанесением ущерба имущественного, социально-правового или жизненного характера; затем тексты, где И. выражает спасительное деяние Бога в отношении *Израиля древнего* и отдельной личности.

II. Искупление как норма ветхозаветного общественного права. В глазах ветхозаветного Израиля *Земля обетованная* была собственностью Господа, Который поселил на ней израильтян на правах пользователей: «...ибо Моя земля; вы пришельцы и поселенцы у Меня» (Лев 25. 23). По слову Господню она справедливо разделена между всем народом, всеми его родами и семьями (Нав 13–21). Как дар Божий она не должна быть отчуждаемой. Поэтому вынужденная продажа семейного надела предполагала возможность его возвращения посредством выкупа (gā'al, gā'ullāh — Лев 25. 26), к-рый мог внести ближайший родственник (gō'el — букв. «искупитель») или сам продавший, либо надел возвращался хозяину в юбилейный, 50-й год (Лев 25. 25–28). Это законодательное уложение очевидно соотносится с имплицитно утверждаемой в ВЗ жизненной ценностью каждого рода Израиля, что и обуславливает самое внимательное и бережное отношение к земельным и имущественным правам семьи, их неукоснительное соблюдение.

В контексте тесной связи таких жизненных ценностей, как сохранение и продолжение рода и земельных прав, нужно расценивать ситуацию Ноeмини, моавитянки Руфи и Вооза. Вооз — это родственник (gō'el — Руф 2. 20; 3. 9, 12), осуществляющий свое право выкупа надела (gā'al — Руф 3. 13; 4. 4, 6; gā'ullāh — 4. 7) и т. о. соблюдающий имущественные права вдов. С др. стороны, он исполняет т. н. закон *левирата*, когда вдова умершего бездетным выходила замуж за деверя и родившийся первенец считался сыном его покойного брата, «дабы имя умершего не изгладилось в Израиле» (Втор 25. 5–10).

Аналогично решается ситуация с вынужденным рабством в Лев 25. 39–55. Как и земля, народ Израиля

считался собственностью Господа: «...потому что сыны Израилевы Мои рабы; они Мои рабы, которых Я вывел из земли Египетской» (Лев 25. 55, 42). Поэтому рабство израильтянина у своих соплеменников считалось ненормальным. Для ветхозаветного общества этот принцип закладывал, т. о., основы социальной свободы. Обедневший член общины Израиля, вынужденный продать себя в рабство, либо мог быть выкуплен (*gā'al* — Лев 25. 48–49) ближайшими родственниками, либо имел право сделать это самостоятельно (Лев 25. 48–49), либо освобождался в юбилейный год (Лев 25. 40–41, 54).

Особое внимание Закон Моисеев уделяет случаям, связанным с насильственным лишением жизни. Убийство представлялось действием, несущим прямую угрозу предназначению ветхозаветного Израиля как «общины Господней», как «святого сообщества»: «Не должно осквернять землю, на которой вы живете, среди которой обитаю Я; ибо Я Господь обитаю среди сынов Израилевых» (Числ 35. 34). Поэтому насильственное пресечение жизни — это и осознанное богопротивление, и святотатство. Убийца подлежал смерти, поскольку «земля не иначе очищается от пролитой на ней крови, как кровью пролившего ее» (Числ 35. 33). К осуществлению этой миссии призывался ближайший родственник убитого, который в этом качестве назывался *gō'el haddām* — букв. «искупитель крови», «мститель за кровь» (Числ 35. 19; и др.). Т. о., и в этой ситуации *gō'el* — это тот, кто исполнял правду закона. Только в случае непреднамеренного убийства убивший сохранял право на жизнь (Исх 21. 13; Числ 35. 10–15; Втор 19. 1–10). Возможно, действие по «искуплению крови» не только было призвано снять ритуальную скверну, но и являлось актом воздаяния в отношении убиенного, призванным умиротворить его душу: действия «искупителя», как в ситуации выкупа собственности, так и в ситуации выкупа из рабского состояния, решали конкретные проблемы человека, который в силу сложившихся жизненных обстоятельств не мог это сделать самостоятельно.

В отдельных случаях право на жизнь выкупалось. Сюда прежде всего относится закон о первород-

ном: все первородное, как принадлежащее Богу, посвящалось Ему, т. е. подлежало принесению в жертву. Исключение составляли человеческие первенцы и первородное нечистого тяглового скота, за жизнь к-рых полагался выкуп (см.: *pādāh* — Исх 13. 13; *pādūyim* — Числ 3. 46, 48; и др.).

III. И. и спасение. Встречающиеся в тексте ВЗ слова с корнями *g'l* и *pdh* имеют бытовое происхождение и во мн. законодательных случаях не несут богословской нагрузки. Тем не менее уже в положениях о выкупе надела и высвобождении раба-израильтянина подобное И. представляется чем-то большим, чем «техническим» правилом. В этих текстах речь идет о восстановлении утраченного статуса, через выкуп, вносимый 3-м лицом, или по наступлении юбилейного года. Практическим результатом такого действия было освобождение и избавление от тяжелой зависимости; выход из ущербного состояния и возвращение к полноте общественной жизни, ее благам, причем по большей части не за счет собственных усилий, но благоволением сторонних лиц и по предписанию Божественного закона. Т. о., И. здесь — это экзистенциальный акт, в результате к-рого субъект обретает основные жизненные ценности; это дар, конечным инициатором которого выступает Бог.

Такое понимание можно рассматривать как предпосылку к непосредственному вхождению слов с корневыми группами *g'l* и *pdh* в религиозно-богословский словарь ВЗ. В этом качестве они употребляются в текстах, выражающих концепцию Божия спасения. Идея спасения является одной из центральных религ. истин Свящ. Писания, через к-рую постигаются отношения Бога и человека, Бога и народа Израиля: Бог есть Тот, Кто вызволяет из опасности, грозящей гибелью, защищает, освобождает, дарует победу над врагами, охраняет в мирной жизни, сохраняет, спасает. Реальность этих отношений понимается и описывается и как И.

Слова с корнями *g'l* и *pdh* в значении религ. спасения достаточно широко представлены в книгах ВЗ, по преимуществу у *пророков* и в *Псалтири* — всего в 83 случаях; из них 42 с корнем *g'l* и 41 с *pdh*. Все случаи словоупотребления можно классифицировать по следующим группам:

1. И. как индивидуальное, личное спасение. Это либо мольба об И., либо благодарение Бога за то, что Он избавил от реальной опасности, спас в ситуации, к-рая не предполагала разрешения «естественным» путем и неумолимо вела к гибели. Таковой, напр., в Свящ. Писании представлена вся жизнь царя *Давида*: подводя итог своей жизни, он восклицает: «Жив Господь, избавляющий (пādāh) душу мою от всякой беды!» (3 Цар 1. 29). Господь искупает, спасает от «зла», «беды», «скорби», «коварства», «насилия» (Быт 48. 16; 2 Цар 4. 9; 3 Цар 1. 29; Пс 71. 14); «смерти», «могилы», «преисподней» (Иов 5. 20; 33. 24, 28; Пс 48. 16; 70. 23; 102. 4); «врага», «мучителя», «грешника» (Иов 6. 23; Пс 25. 11; 30. 6; 33. 23; 54. 19; 68. 19; 105. 10; 118. 134; Псал 3. 58).

2. И. как спасение Израиля. Понимание явленного Господом спасения оформляется в т. ч. как образ И. Им Израиля. Таково событие *Исхода*, начинающее свящ. историю ветхозаветного Израиля искупительным деянием Бога. Господь вызволяет Израиль из егип. рабства, искупая его в Свой народ (Исх 6. 6; 15. 13 — *g'l*; Втор 7. 8; 9. 26; 13. 5; 15. 15; 21. 8; 24. 18; 2 Цар 7. 23; 1 Пар 17. 21; Неем 1. 10 — *pdh*). Вся дальнейшая история ветхозаветного Израиля совершается под знаком Божия И. (Пс 24. 22; 43. 27; 73. 2; 76. 16; 77. 42; 106. 2; 110. 9; 129. 7–8; Ис 1. 27; 29. 22; 35. 9–10; 43. 1; 44. 22–23; 47. 4; 48. 20; 51. 10–11; 52. 3, 9; 62. 12; 63. 9; Иер 15. 21; 31. 11; Ос 7. 13; 13. 14; Мих 4. 10; 6. 4; Зах 10. 8). Господь именуется Искупителем (*gō'el*) Израиля (Иов 19. 25; Пс 18. 15; 77. 35; Ис 41. 14; 43. 14; 44. 6, 24; 47. 4; 48. 17; 49. 7, 26; 54. 5, 8; 59. 20; 60. 16; 63. 16; Иер 50. 34; «...имя Твое: «Искупитель наш» — Ис 63. 16).

Для понимания существа религ. И. в ВЗ важно определить, предполагается ли текстом И. как самостоятельный акт или это — одна из метафор спасения. Собственно спасение в евр. языке выражается словарными рядами с корнем *uʕ*, к-рые в целом ряде библейских пассажей соотносятся со словами от корней *g'l* и *pdh* как синонимы (Пс 30. 3, 6; 54. 17, 19; 71. 13–14; 105. 10; Ис 49. 25–26; 63. 9; Иер 15. 20–21; 31. 7; Зах 10. 6, 8).

Сами тексты, где используются словообразования от корней *g'l* и *pdh*, не позволяют рассматривать соответ-

ствующие ситуации свящ. истории в качестве непосредственного акта И., как такового обязательно предполагающего выкуп или жертву. Даже исход из Египта — это прежде всего освобождение силой, торжество силы Божией (Исх 14. 31; 15. 1–21; 18. 11), а за рабский труд евреев приходится расплачиваться Египту (Исх 3. 21–22; 11. 2–3; 12. 35–36). Поэтому И. здесь прежде всего избавление. У Второиасаи, возвещающего И. народа из Вавилонского плена, подчеркивается, что призванный к исполнению миссии освобождения *Кир II Великий* не получает выкуп за народ Божий (Ис 45. 13).

В *Септуагинте* словарные формы от корней *g'l* и *pdh* передаются как глаголом *λυτρούμαι* — искупать, так и *ρύομαι* — избавлять, освобождать. Особенностью слав. перевода Библии является то, что в ВЗ очень редко применяется термин «искупление» (в *Елизаветинской Библии* — Неем 1. 10), практически только «избавление». В Синодальном переводе наряду со словом «искупление» соответствующие евр. слова часто переданы как «избавление» (напр., Исх 6. 6; 15. 13; Пс 18. 15; 30. 6; 77. 35; 110. 9; 129. 7; и др.).

Все это позволяет говорить об отсутствии четкой дифференциации в сотериологической терминологии ВЗ, так что И. следует рассматривать как одну из метафор, возвещающих и описывающих истину Божию спасения. И. в ВЗ является неотъемлемой частью общей концепции спасения, явленного как в деяниях Бога в свящ. истории, так и в Его личном участии в судьбах каждого верующего человека. И. очерчивает отдельные аспекты спасения, прежде всего избавление и освобождение. Поскольку искупление/спасение со всей определенностью заявляется в ВЗ фундаментальной целью свящ. истории, это с обязательностью предполагает, что главные искупительные деяния должны совершиться в эсхатологическом грядущем. Т. о., тема И. необходимо переходит в НЗ в качестве центральной его событийной канвы.

В *Новом Завете* тема И. получает продолжение и становится неотъемлемой составляющей сотериологии: как И. человеческого рода осмысляются главные события земной жизни Господа Иисуса Христа — Его крестная смерть и воскресение; как грядущее И. представляется Его

*Второе пришествие* и всеобщее воскресение. Т. о., И. в НЗ — это и свершившееся спасительное деяние Божие, и ожидаемое спасение.

I. Терминология. Словарные исследования (Warfield. 1929. P. 328–341) показывают, что тема божественного И. передается в лексике НЗ 2 словесными группами. Свящ. новозаветные авторы широко используют их для передачи схожего смысла и без к.-л. предпочтения.

1-я лексическая группа представлена глаголом *λυτρόω* — искупать, выкупать (Лк 24. 21; Тит 2. 14) и существительными *λύτρον* — выкуп (Мф 20. 28; Мк 10. 45), *ἀντίλυτρον* — выкуп (1 Тим 2. 6), *λύτροσις* — И. (Лк 1. 68; 2. 38; Евр 9. 12), *ἀπολύτροσις* — И. (Лк 21. 28; Рим 3. 24; 8. 23; 1 Кор 1. 30; Еф 1. 7, 14; 4. 30; Кол 1. 14; Евр 9. 15; 11. 35). Именно слова этой группы по преимуществу использованы в переводе LXX для передачи соответствующих евр. слов, посредством к-рых тема И. находит свое выражение в ВЗ. К др. группе относятся глаголы *ἀγοράζω* — покупать (2 Петр 2. 1; 1 Кор 6. 20; 7. 23; Откр 5. 9; 14. 3) и *ἐξαγοράζω* — выкупать, искупать (Гал 3. 13; Еф 5. 16).

Славянская Библия по преимуществу использует слово «избавление» и его формы. Слово «искупление» и его производные употребляются в: 2 Петр 2. 1; Гал 3. 13; Еф 5. 16; Евр 9. 12, 15; Откр 5. 9; 14. 3; 1 Кор 6. 20; 7. 23. В Синодальном переводе очевидное предпочтение отдано «искуплению»; исключение составляют: Лк 1. 68; 2. 38; 21. 28; 24. 21; Тит 2. 14 («избавление», «избавить»); Еф 5. 16 («дорожить»); Кол 4. 5 («пользоваться»); Евр 11. 35 («освобождение»).

II. Спасение как И. В НЗ концепция И. обретает новое содержание, новое осмысление и выражение в связи с событиями *воплощения*, крестной смерти и воскресения Господа Иисуса Христа.

В Евангелиях содержится только одно высказывание Христа, где Он непосредственно говорит о Своей миссии как об И.: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления (*λύτρον*) многих» (Мф 20. 28 (= Мк 10. 45)). Господь говорит о Своей смерти, ее смысле и значении. В содержательном отношении текст чрезвычайно емкий, и можно согласиться с предположением С. Пейджа, что

это речение «было первоисточником христианского понимания искупления» (Page. 2010. С. 523). Действительно, это высказывание предполагает неск. смысловых уровней, к-рые исчерпывающе объемлют все места в НЗ об И.

1. Прежде всего речь идет об И. жизни. Только жизнь является адекватной платой за жизнь. Господь отдает Свою жизнь за жизнь всех, предав «Себя для искупления всех» (1 Тим 2. 6). По крайней мере те многие, кто приняли Его благовестие, обретают плоды этой Самоотдачи, результат к-рой — окончательная победа над смертью (ср.: 1 Кор 15. 26). Дилемма «жизнь и смерть» разрешается в масштабе «жизни вечной» и «смертного удела»: результат служения Христа, плод Его смерти — это преодоление смертного удела как неизменной данности бытия мира после грехопадения и обретение дара вечной жизни, что и является И. мира, человеческого рода и твари (Ин 3. 14–17; Рим 8. 21; 2 Тим 1. 10). В четвертом Евангелии эта дилемма представляется в образах противостояния истинной, вечной жизни, «воды живой», к-рая есть жизнь в Отце через Сына, и жизни по плоти, ведущей к тлению и погибели; света и тьмы; воскресения и смерти. В широком евангельском контексте Мф 20. 28 необходимо предполагает Воскресение. К текстам НЗ, прямо говорящим об И., можно также отнести: 2 Петр 2. 1; Рим 8. 23; Гал 2. 20.

2. И. как освобождение. В эллинистическом мире слово *λύτρον* означало выкуп за освобождение раба. Т. о., смерть Господа является и платой за человеческую свободу. Как и при понимании И. в значении «искупления жизни», «выкуп за свободу» предполагает емкий образ, позволяющий подойти к осознанию И. с разных сторон, диктуемых многогранностью религиозной проблематики свободы. В диалектике «закона» и «благодати», несовершенства и совершенства, недостаточности и полноты у ап. Павла акт И. — это освобождение от «клятвы» закона (Гал 3. 13), препятствующей общению к полноте и совершенству жизни с Богом, «усыновлению» (Гал 4. 5). И. — это освобождение от власти греха (Тит 2. 14; ср.: Ин 8. 34. 36; Рим 6. 18; Гал 1. 4). Однако в НЗ за И. как освобождением от рабства можно усмотреть не только

метафору, но и непосредственное значение. В иудейской среде межзаветного периода широко бытовало представление, что мир и человечество в этом веке пребывают под властью диавола (напр.: Test. XII Patr. Dan. 6. 3–4; 1 QS 1. 17, 23; 2. 19; 1 QM 14. 19; и др.). Пришествие Мессии, Христа, должно было, в т. ч., стать освобождением от нее. В НЗ подобное понимание миссии Иисуса Христа выражено в: Лк 4. 18; 10. 18; 11. 20; 13. 16; Ин 12. 31; 16. 11; Кол 1. 13–14; Евр 2. 14–15.

3. Очевидная аналогия высказывания Мф 20. 28 с образом страдающего Раба Господня у прор. *Исаии* (Ис 52. 13–53. 12) позволяет говорить о смерти Христовой как искупительной Жертве. В ВЗ צָדָה, *ʿāšām* — «жертва повинности» или «жертва за грех» (Ис 53. 10; Лев 6. 24 — 7. 10; и др.), это «величайшая святость» (Лев 6. 25; 7. 1; Числ 18. 9), та плата, к-рая полагается за возможность возвращения к состоянию святости, утраченной из-за греха. Ее исключительная ценность позволяет говорить о ней как о чем-то большем, чем о жертве, приносимой людьми. Возможность вновь обрести утраченную святость есть дар Божий ветхозаветному Израилю и его предназначение (Исх 19. 6; Лев 19. 2; 20. 26). В ВЗ святость — основное свойство Бога, сама Его «божественность». Все ритуальные предписания закона представляют собой правила приобщения к Божией святости и направлены на сохранение святости в общине Израиля. По существу приобщение к святости представляет собой единение с Богом. В НЗ понимание миссии Иисуса Христа, Его служения как свершающегося жертвоприношения получает самое широкое освещение. *Тайная вечеря*, преддверие *Голгофы*, — ритуал жертвы, где Христос предстает как священник и жертва, «приносяй и приносимый», а участвующие освящаются жертвенной Кровью и Плотью, обретая единение с Богом (Мф 26. 28; Мк 14. 22–24; Лк 22. 19–20; ср.: Ин 6. 51–58). Понимание И. как искупительной Жертвы, принесенной Христом за род человеческий, прямо представлено в текстах, говорящих об И. Кровью (1 Петр 1. 18–19; Еф 1. 7; Кол 1. 14; Евр 9. 12–15; Откр 5. 9; 14. 3). К этому же ряду относятся и тексты об И. от грехов, подразумевающие крестную Жертву (Тит 2. 14).

Поскольку дело Христа на земле не окончено, но продолжается и должно иметь завершение, спасительное деяние И. необходимо включает в себе проекцию будущего и принципиально открыто грядущему. Второе пришествие, Парусия, и станет окончательным И. (Лк 21. 28), «днем искупления (ἡμέρα ἀπολύτρωσεως)» (Еф 4. 30). К высказываниям, имплицитно предполагающим эсхатологическое измерение И., может быть отнесено следующее: «В Нем и вы, услышав слово истины, благовествование вашего спасения, и уверовав в Него, запечатлены обетованным Святым Духом, Который есть залог наследия нашего, для искупления удела [Его], в похвалу славы» (Еф 1. 13–14); ср. также: Откр 5. 9–10: «...искупил нас Богу... и мы будем царствовать на земле».

Однако центральное событие И. в НЗ — это Голгофа, добровольная крестная смерть Сына Божия, к-рая есть искупительная Жертва за человеческий род и за все творение. Здесь усматривается принципиальное отличие новозаветной концепции И. от ветхозаветной. В ВЗ И. не предполагает самостоятельного значения: это один из образов, которым передается представление о спасительном участии Бога в судьбах мира и Израиля, одно из слов в широком ряду терминологии спасения, таких как «избавление», «освобождение», «спасение». В НЗ И. представляет собой особое деяние Божие в свящ. истории, составляющее суть явленного Богом спасения через Своего Сына, Господа нашего Иисуса Христа. Собственно, И. и есть спасение, или спасение совершается Иисусом Христом как акт И. Спасение и И. в ВЗ — только «тень будущего» (Кол 2. 17), лишь преддверие того, что исполнилось в НЗ.

Выкуп (λύτρον), приносимый Христом, является платой за возвращение человеку величайших религ., жизненных ценностей: свободы, бессмертия, единения с Богом — святости. Образы, на к-рых строятся соответствующие высказывания Свящ. Писания, настолько емкие, что не могут быть сведены к какой-то одной категории, что дает основание предельно широкому пониманию последствий И. Они необходимо предполагают осмысление в масштабах всей свящ. истории, начиная с творения и завершая Вторым пришествием. В связи с И. речь идет о вос-

становлении мира в изначальном совершенстве, возвращении человечества к исполнению истинного предназначения в творении и, как следствие, освобождении творения от «рабства тлению», спасении через человека всей твари (Рим 8. 19–22) и единении с Богом (Кол 1. 20).

При этом для Свящ. Писания по преимуществу важен результат И. Заплаченная за спасение цена была дорогой, но это была плата за нас: «...вы куплены дорогою ценою» (1 Кор 6. 20; 7. 23). Вопрос о том, кому был заплачен выкуп, остается вне рамок новозаветного текста.

III. Проблематика И. в совр. экзегезе. Если общий смысл и содержание термина «искупление» в НЗ в целом не оставляют проблем для понимания, то ряд частных вопросов, связанных с нюансами того или иного текста, высказывания, с возможными аллюзиями и т. п., продолжают обсуждаться в совр. экзегезе.

Одной из тем таких дискуссий является вопрос об истоках тех образцов, к-рыми пользовались свящ. новозаветные авторы для описания истины И. Преемственность ВЗ и НЗ не подлежит сомнению. Она очевидна в таких целиком ориентирующихся на ветхозаветный материал пассажах, как: Лк 1. 68 (ср.: Пс 39. 14); 2. 38 (ср.: Ис 52. 9); 24. 21; 1 Петр 1. 18–19 (ср.: Ис 52. 3); в этом ряду находятся и новозаветные тексты, представляющие И. как заместительное жертвоприношение, явно имеющие ветхозаветное основание. Тем не менее экзегеты находят возможным говорить об И. и в контексте социальных реалий эллинистического общества, имея в виду практику выкупа и освобождения рабов. Так, внебиблейские источники позволяют определить значение слова λύτρον в т. ч. как выкуп за раба, выплачиваемый храмом от лица божества. Выкупленный считался рабом бога данного храма и был свободен от притязаний человека. Г. А. *Дайсманом* была выдвинута гипотеза, что ап. Павел использовал именно это представление для проповеди И. в эллинистической аудитории (*Deissmann*. 1910. P. 323–332). Обоснованность подобных выводов подвергалась сомнению (*Lyonnet, Sabourin*. 1970. P. 107–108). В любом случае речь идет не о различных концепциях И., но о различных выражениях.

Совр. критикой была поставлена под сомнение аутентичность выска-

звания Мф 20. 28 (= Мк 10. 45). Как аргументация критиков, так и убедительные ее опровержения приведены С. Пейджем (*Page*. 2010. С. 522–523).

В сер. XX в. Ч. Барретт на основании сравнительного лексического анализа 4-й песни Раба Господня (Ис 52. 13–53. 12) и Мф 20. 28 пришел к мнению об отсутствии между ними органической связи (*Barrett*. 1959). Сам этот вывод, конечно, никак не может поставить под сомнение понимание новозаветного И. как заместительной Жертвы, что бесспорно подтверждается широким евангельским контекстом. Сомнительно и предпочтение, отдаваемое в этом случае лингвистическим данным перед очевидной концептуальной близостью указанных мест Свящ. Писания, свидетельствующей об их глубокой взаимосвязи (см.: *Page*. 2010. С. 522).

Б. А. Тихомиров

#### Православная традиция об И.

Учение св. отцов об И. раскрывается через определенные сотериологические образы, содержащие в себе важные богословские идеи. Каждый из образов помогает понять один из аспектов тайны И., но ни один не является исчерпывающим и достаточным для проникновения в ее глубину. Абсолютизация к.-л. образа всегда приводила к искажению правосл. учения об И. Образы и рассуждения св. отцов лишь указывают на смысл неизреченного события. Их толкования не противоречат друг другу, но представляют собой целостную образно-смысловую картину, помогающую приблизиться к пониманию И. Самыми распространенными сотериологическими образами Христа в святоотеческом наследии являются «Агнец Божий», «Первосвященник», «Новый Адам», «Божественная Премудрость», «Царь», «Пророк». В церковном Предании встречаются и др. образы, но они либо не столь распространены, либо в значительной степени совпадают с перечисленными.

**Христос-Агнец Божий.** С древних времен агнец приносился в жертву Богу (ср.: Быт 4. 4). Кротость, смиренность, чистота этого жертвенного животного прообразуют добродетели и служение Господа Иисуса Христа. В соответствии с этим образом И. раскрывается как страдание невинного, непорочного, абсолютно безгрешного (как в природном, так



Агнец Божий.  
Миниатюра из Евангелия. Кон. IX в.  
(Vat. lat. 79. Fol. 4r)

и в личном отношении) Спасителя мира за грехи всего человечества, к-рое из-за своих преступлений поработилось диаволу, утратило свободу, было обречено на смерть и ад. Центральной сотериологической идеей здесь выступает обретение утраченной свободы и вечной блаженной жизни с Богом. Искупытельным Агнцем и явился Христос: как реальный человек, Он может страдать; поскольку Он совершен, свят и непорочен, Ему нет необходимости страдать за Себя, поэтому Он может пострадать за других; т. к. Он есть одновременно и воплотившийся Бог, Его невинные страдания безмерны по величию и значимости и способны освободить человечество от грехов и вечных мук.

Центральная идея этого образа ярко представлена уже в ВЗ. Заклание и окропление кровью пасхального агнца понимается Церковью как прообраз искупительных страданий Спасителя. В пророческих предсказаниях, особенно у прор. Исаии, грядущий Мессия описывается как невинный жертвенный Агнец: «Как овца, веден был Он на заклание, и как агнец предстригущим его безгласен» (Ис 53. 7).

В НЗ св. *Иоанн Предтеча* при первой встрече с Иисусом Христом на Иордане свидетельствует о Нем: «Вот Агнец Божий, Который берет [на Себя] грех мира» (Ин 1. 29). Такое же именование Христа употребляет ап. Петр: «...не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца» (1 Петр 1. 18–19). Этот образ является главным и в св. *Иоанна Бого-*

слова *Откровении* (Откр 5. 6, 12; 6. 1; 7. 17; 14. 1; и др.). В церковной традиции он стал самым распространенным для изъяснения тайны И., и именно он использован в *Нико-Константинопольском Символе веры*, где говорится о страданиях «распятого за ны», т. е. вместо нас, Христа.

Для изъяснения этого образа св. отцами используется библейское понятие божественной правды (δικαιοσύνη — Мф 3. 15; 6. 33; Ин 3. 21; Деян 10. 35; Иак 1. 20; 2 Петр 1. 1; Рим 1. 17; 3. 21–30; и др.). Созданный Богом мир несет на себе печать своего Творца, поэтому «вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1. 20). Поскольку праведность и правда — неотъемлемые *свойства Божии*, то и созданный Им мир изначально праведен и существует в соответствии с правдой Божией, т. е. в соответствии с Его вечным благом замыслом и Его волей. Божественная правда для тварного мира проявляется в изначально установленном Богом нравственном законе бытия, к-рый не может быть устранен кем-либо из тварных существ. Добровольно соблюдая или отвергая его, они попадают под его действие. Суть закона божественной правды состоит в том, что жизнь в единстве с Богом — это источник блаженства, а отвержение Его есть причина страданий и смерти, что ясно выражено в Свящ. Писании: «Ибо возмездие за грех — смерть, а дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим 6. 23, ср.: Иак 1. 15; Рим 5. 12, 21; 6. 16).

О существовании в мире закона высшей нравственной правды Господь предупредил первозданного человека еще в *раю*: «От дерева познания добра и зла, не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2. 17). Т. е. соделанный грех произведет смерть — это духовный закон, объемлющий все существующее. В соответствии с этим грехи людей, начиная с преступления прародителей, становятся причиной человеческих страданий, смерти и схождения даже праведных душ в ад. Если бы Бог, в силу Своего всемогущества, отменил этот закон, Он Сам оказался бы неправедным, что невозможно по сути. Поэтому И. мира происходит в соответствии с принципом божественной правды: «Слово Божие

и Вседержитель и Всемогущий Сын мог бы и без того, чтобы воплотиться, всячески избавить человека от тления, смерти и рабства диаволу... Но более соответствующий нашему естеству и помощи и наиболее отвечающий Совершителю был тот способ, который был благодаря Воплощению Слова Божия, как способ, заключающий в себе и принцип правосудия (τὸ δίκαιον), без чего ничто не совершается Богом» (*Greg. Pal. Nom. 16 // PG. 151. Col. 189*).

Оказавшись в результате грехопадения отчужденными от Бога и зависимыми от диавола, люди сделались духовно бессильными и не могут не грешить (ср.: Еккл 7. 20). Греховность становится новым свойством человеческого бытия (см.: Рим 7. 14–25). Те страдания, к-рые человек переносит в своей жизни, недостаточны для И. собственных грехов. Тем более никто не мог стать искупителем для своего ближнего: «Человек никак не искупит брата своего и не даст Богу выкупа за него: дорога цена искупления души их, и не будет того вовек, чтобы остался кто жить навсегда и не увидел могилы» (Пс 48. 8–10; ср.: Мф 16. 26). Поскольку падение было следствием свободного выбора, то и спасение должно было совершиться человеком свободно, без принуждения свыше. Люди оказались в замкнутой ситуации, когда, нуждаясь в спасительной помощи Божией, они не могли получить ее из-за утраты благодатной жизни со своим Создателем. А непосредственное вмешательство божественного всемогущества было бы попранием человеческой свободы и разрушением принципа божественной правды.

Для И. человеческих грехов необходим был абсолютно чистый и все совершенный человек, который, не имея нужды страдать за свои грехи, мог бы принять на себя наказание за грехи других людей. «Искупающий собой другого, — говорит свт. *Василий Великий*, — должен быть гораздо превосходнее содержимого во власти и уже рабствующего» (*Basil. Magn. Nom. in Ps. 48. 5*). Однако даже если бы появился такой совершенный человек, он не смог бы стать искупителем всего человечества в силу своей тварной ограниченности. *Вселенский III Собор* отмечал, что никакой человек не мог сполна уплатить цену выкупа, «потому что он сам чрез грех был в этом долгу; ни ангел

не мог искупить человеческого рода, потому что не находил столь великой платы. Необходимым оставалось, чтобы Бог, не причастный греху, умер за согрешивших. Это одно средство для уничтожения зла» (ДВС. Т. 1. С. 139).

Если бы во Христе были греховные немощи или расстройства в Его человеческой природе, то Его страдания стали бы всего лишь И. собственных недостатков и грехов. Поэтому необходимо было сверхъестественное рождение Господа от Св. Духа и Девы Марии, чтобы избезжать первородного греха и унаследовать чистое человеческое естество. Св. отцами это объясняется тем, что Жертва за грехи мира должна быть совершенной и непорочной. Иначе «Родившийся не стал бы новым человеком, ни безгрешным бы Он не был, ни Спасителем грешников... ибо если бы Он был участником ветхой чеканки и наследником одного прародительского греха, Он не смог бы носить в себе полноту чистого Божества и сделать Свою плоть неиссякаемым источником освящения» (*Greg. Pal. Nom. 14 // PG. 151. Col. 169; ср.: Aug. Enchirid. 41*). Вероопределением *Вселенского IV Собора* было утверждено церковное учение о совершенстве человеческого естества Спасителя, исключающее всякую мысль об ущербности или греховном расстройстве плоти Христовой, привнесенном в человека грехонадением. По мысли св. отцов, безгрешность, непорочность, неподвластность первородному греху отличает Спасителя от всех нас, но не разрывает нашего с Ним природного единства. Ибо греховное состояние природы неестественно для человека: возникнув после грехопадения, оно не является необходимым свойством человеческого естества (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 20; Ephraem Syr. In Diatess. 1*). В наличии неукоризненных немощей, в тленности и смертности человеческого естества Спасителя св. отцы усматривали свидетельство Его уничиженного состояния, а не греховного расстройства Его человеческой природы. «Он сделался причастным человеческих немощей, но отсюда не следует, что сделался участником и наших грехов. Он воспринял образ раба без скверны греха» (*Leo Magn. Ep. 28. 3*).

Свт. *Амвросий Медиоланский* учит, что Искупитель должен обладать как человеческим, так и божественным

достоинством, поэтому ни апостольские подвиги, ни кровь пророков не могли быть поистине искупительными (non enim redimere eos sanguis potuit prophetarum — *Ambros. Mediol. In Luc. 7. 240*). Только Бог может даровать спасение всему человечеству, и даровать навечно. Как пишет св. *Иринеи Лионский*, «если бы не Бог даровал спасение, то мы не имели бы его прочно» (*Iren. Adv. haer. III 18. 7*). Т. о., Спаситель мира должен был быть Богом и человеком в одном лице — Богочеловеком.

По мысли св. отцов, для спасения человечества недостаточно было простить грехи, «ибо покаяние не выводит из естественного состояния, а прекращает только грехи. Если бы было только прегрешение, а не последовало за ним тление, то прекрасно было бы покаяние» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 7*). Искупить человеческий род означало уничтожить царство греха и смерти, восстановить и обожить человеческую природу, научить людей любви, восстановить общение с Богом. Если для прощения людей Богу достаточно было бы проявить милосердие, то всецелое преобразование мира было бы невозможно без Боговоплощения и восхождения на Крест. Поэтому Господь, не утрачивая совершенства, снисходит с высоты Своего блаженного бытия и берет на Себя страдания всего мира, будучи совершенно безгрешным и в личном, и в природном отношении.

Господь воспринял тленное человеческое естество с его неукоризненными немощами (потребность в пище, отдыхе, сне, одежде и т. д.), подчинился условиям падшего мира, пережил страдания, унижения, добровольно принял смерть, сошел во ад. Все это стало таинственным жертвоприношением, высшей точкой которого является Голгофский Крест, предстоящий как вселенский жертвенник, а Христос-Агнец — это принесенная на нем бесценная Жертва. Так, «Он искупил нас, когда предал Себя за грехи наши; искупил нас Своею кровью, Своим страданием, Своею смертью, Своим Воскресением» (*Hilar. Pict. In Ps. 105. 15*). В этом таинственном священнодействии св. отцы видели высшее осуществление божественной правды, прежде всего в метафизическом, а не юридическом смысле: «И смерть всех приведена в исполнение в Господнем теле» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 20*).

Благодаря искупительным страданиям Господа Иисуса Христа мир обрел возможность для восстановления жизни в соответствии с правдой и замыслом Божиим. «Мы были врагами по причине греха; и Бог определил смерть грешнику. Которое же из двух должно было быть: по правосудию ли надлежало умертвить или по человеколюбию нарушить определение? Но примечай премудрость Божию: Он сохранил и истину определения, и силу человеколюбия. Христос «грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды» (1 Петр 2. 24). Немаловажен был умерший за нас; не чувственный был Агнец; не простой был человек; не Ангел только был, но Бог вочеловечившийся. Не столь важно было беззаконие грешников, сколько важна правда умершего за них. Не столько мы согрешили, сколько сделал правды положивший за нас душу Свою; положивший, когда восхотел, и опять, когда восхотел, принявший ее» (*Cyr. Hieros. Catech.* 13. 33).

Смерть, ад и диавол утрачивают свою неотвратимую силу, не имея власти не только над Христом, но и над теми, кто соединились с Ним и пребывают в Нем, ибо плоды искупительного подвига и воскресения Христа становятся их достоянием. Об этом у прп. *Макария Великого*: «Приходит Господь к смерти, и говорит с ней, и велит ей извергнуть души из ада и от [власти] смерти и вернуть [их Ему]; она же, приведенная этим в замешательство, приходит к своим слугам и собирает все силы, и князь [лукавый] представляет Господу [древнее] рукописание и говорит: «Посмотри, на основании чего повинвались люди моему слову, вот почему поклонялись нам они». Бог же, будучи праведным судьбою (ср.: 2 Макк 12. 41), и здесь признает ее правоту и говорит ей: «Да, Адам повинвался тебе, и ты захватила все его сердце. Человечество повинвалось тебе. Но какое отношение ты имеешь к моему Телу? Оно безгрешно. Тело первого Адама задолжало тебе, и ты справедливо обладаешь его долговой распиской, но обо Мне все свидетельствуют, что Я не согрешил (ср.: Ин 8. 46). Ничего тебе Я не должен, и то, что Я — Сын Божий, все свидетельствуют... У Меня три свидетеля (ср.: 1 Ин 5. 7): одни с высоты небес по-

сылают глас, другие — на земле, и ты сам (сатана. — *В. Л.*). Следовательно, Моим безгрешным Телом Я искупаю тело, проданное тебе из-за Адама, уничтожаю [искующиеся] у тебя рукописания, потому что Я заплатил Адамов долг, быв распят и сошед во ад. Итак, Я повелеваю тебе: отдай заключенные души (т. е. Адамова рода)». И тогда злые силы с трепетом отдают заключенного Адама» (*Macar. Aeg.* I 53. 3. 2–4).

Сокрушение дьявольской силы происходит не столько действием божественного всемогущества, сколько смирением и невинными страданиями Праведника, Которому Бог, по словам свт. *Кирилла Александрийского*, попустил «вкусить смерть, дабы обличить неправду греха и разрушить державу смерти. Ибо, если смерть была наказанием (ἐπίτιμον) бывших под грехом, то совершенно свободный от греха, очевидно, достоин был жизни, а не смерти. Следовательно, побежденный грех уличен в неправде, когда осудил на смерть победителя, и произнес на победителя тот же самый приговор, какой он всегда произносил на побежденных. Ибо, доколе грех предавал смерти покорных себе, до тех пор он, как по праву действующий, мог так действовать. Но когда он тому же наказанию подверг невинного, безгрешного и достойного венцов и похвал, тогда по необходимости уже лишается этой власти, как поступивший несправедливо» (*Cyr. Alex. De Incarn. Domini.* 11). Схожая мысль представлена у свт. *Иоанна Златоуста*: Христос «уничтожил силу греха, уничтожил и смерть, введенную в мир грехом. Пока грех встречал грешников, он по справедливому основанию наносил им смерть; когда же, найдя тело безгрешное, предал его смерти, то, как сделавши несправедливость, подвергся осуждению... Ибо Христос имел не грешную плоть, а подобную нашей грешной, но безгрешную, и по природе одинаковую с нами» (*Ioan. Chrysost. In Rom.* 13. 5). Т. о., Бог спас мир не извне, но исцелил изнутри, сообразуясь с теми принципами существования тварного мира, к-рые были Им установлены. В этом смысле «страдания нашего Спасителя суть наши врачевства (φάρμακα)» (*Cyr. Alex. De Incarn. Domini.* 28).

Искупительный подвиг Сына не означал к.-л. перемены в Боге, поскольку полнота Его бытия абсо-

лютна и неизменна. Ни одна из Божественных Ипостасей не нуждалась в И. Допущение подобной мысли приводило бы к абсурдному выводу, будто всесовершенный Бог с момента грехопадения до И. находился в ущербном состоянии.

Для св. отцов была неприемлема мысль, что искупительная Жертва была принесена диаволу. В таком случае Бог оказывался бы зависимым от диавола, что немислимо в отношении Творца. В этой связи свт. *Григорий Богослов* вопрошает: «Кому и для чего пролита сия изливающая за нас кровь — кровь великая и преславная Бога и Архиеерея и Жертвы? Мы были во власти лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти, спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому, то как это оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас! А если Отцу, то, во-первых, каким образом? Не у Него мы были в плену. А во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцом, по заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна? Или из сего видно, что приемлет Отец, не потому что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе через Сына, посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим?» (*Greg. Nazianz. Or.* 45. 22). Мысль, что искупительная Жертва принесена Пресв. Троице, получила церковное утверждение в постановлении К-польского Собора 1157 г. (см. ст. *Константинопольские Соборы*): «Владыка Христос добровольно принес Себя в Жертву, принес же Самого Себя по человечеству; будучи же Богом, и Сам принял Жертву вместе с Отцом и Духом» (*Spicilegium Romanum / Ed. A. Mai. R., 1844. T. 10. P. 70 (= PG. 140. Col. 185)*). Однако необходимость в этой Жертве имел не Бог, а все человечество, и побуждением к этому вселенскому

событию стала любовь Божия к падшему созданию: «Нашим преступлением вызвано человеколюбие Слова, чтобы Господь пришел к нам и явился среди людей. Мы стали побуждением к Его воплощению» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 4*).

Безмерное величие Голгофской Жертвы обусловлено божественным достоинством личности Спасителя: Он есть воплотившийся Бог (1 Тим 3. 16). Поэтому плоды Его Жертвы являются достаточными для И. всего человечества, и «Он всех искупил от всех их беззаконий (*iniquitatibus*)» (*Hilar. Pict. In Ps. 129. 11*). Смерть Богочеловека по своему величию и духовной значимости не только сопоставима, но и превосходит бездну человеческих грехов, так что «Христос заплатил гораздо больше того, сколько мы были должны, и настолько больше, насколько море беспредельно в сравнении с малой каплей» (*Ioan. Chrysost. In Rom. 10. 2*). Все возникшее в мире как результат грехопадения утрачивает свою силу в Иисусе Христе; сохраняется лишь то, что было установлено Богом изначально. Дьявол не может подчинить себе все совершенного Богочеловека, поэтому разрушается его власть. Теперь человек, живя с Богом, свободен от греховного рабства.

**Христос-Первосвященник.** Этот сотериологический образ близок по своему содержанию образу Христа-Агнца Божия, но имеет некоторые смысловые отличия.

Ветхозаветные жертвы, к-рые приносились Богу из всего лучшего, были видимым выражением покаяния, осознания того, что, утратив Бога, люди утратили лучшее, с чем ничто земное сравниться не может, а также свидетельствовали о благодарности Богу за Его милость. Жертву обычно приносил тот, кто специально был освящен для этого служения — священник-жрец. Первосвященник — это глава религ. культа, тот, кто предстает от лица всех людей перед Богом, ходатайствует за них, умоляя о прощении и принося жертвы за грехи людей, и помогает им общаться с Богом. Другими словами, это тот, кто устраняет духовные препятствия между людьми и Богом, кто собой, своими поступками воссоздает утраченную духовную связь.

Такое первосвященническое служение в высшем смысле осуществил Иисус Христос. Сын Божий, придя в мир, взял ответственность за люд-

ские грехи и Собою совершил жертвоприношение. Через Его Жертву раз и навсегда восстановлена утраченная связь человека с Богом. Центральная мысль этого образа — примирение людей с Богом и восстановление полноты духовной жизни человечества через искупительный подвиг Христа, Который стал великим Первосвященником.

В ВЗ грядущий Мессия именуется «священником вовек по чину



Христос Великий Архиерей.

Икона. 1658 г.

Иконописец Симон Ушаков (ГИМ)

Мелхиседека» (Пс 109. 4; ср.: Зах 6. 13). В НЗ наиболее выразительно эта идея представлена в Послании к Евреям (главы 2–13). Здесь образ Христа как Первосвященника служит изъяснению тайны спасения. Послание говорит о том, что все ветхозаветное священническое служение и все приносимые жертвы выражали покаяние и были неспособны очистить и спасти людей (Евр 10. 1–4, 11). Они служили лишь прообразом спасительной миссии Иисуса Христа. Он же, придя в мир, стал Тем великим Первосвященником, Который принес Себя в непорочную Жертву Богу в храме тела Своего. «И потому Он есть ходатай нового завета, дабы вследствие смерти Его, бывшей для искупления от преступлений, сделанных в первом завете, призванные к вечному наследию получили обетованное» (Евр 9. 15). Т. о., Христос в одном лице является и Первосвященником, свершившим жертвоприношение, и Жертвой за грехи мира, и Храмом, в Котором это жертвоприношение совершилось (ср.: Ин 2. 19–22): «Ибо Слово Божие, будучи превыше всех, и Свой храм, Свое телесное орудие, принеся в искупительную за всех цену, смертью Своею совершенно выполнило должное, и таким образом, по-

средством подобного тела со всеми сопребывая, нетленный Божий Сын, как и следовало, всех облек в нетленные обетованием воскресения» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 9*).

Далее в Послании говорится, что И. невозможно без приобщения Христа-Первосвященника к страданиям людей: «Он должен был во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилоствления за грехи народа. Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр 2. 17–18). Поэтому, по мысли свт. Афанасия Александрийского, бессмертное Слово принимает на Себя человеческое тело, общее по сущности со всеми телами, которое, «по закону подобных тел», могло пострадать и умереть, «чтобы, как Свое собственное, принести его за всех» и тем самым «всех сделать свободными от ответственности за древнее преступление» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 20*).

Для того чтобы осуществить высшее служение Первосвященника, Христос был абсолютно безгрешным в личном отношении и неповрежденным, непорочным, не причастным первородному греху по Своему человеческому естеству (ср.: Евр 7. 26–28). Вслед этого смерть все совершенного Богочеловека получает искупительный смысл для всего мира: «Он Самого Себя принес Отцу в выкуп не за одного Израиля, но за все народы, и стал Первосвященником исповедания всех людей» (*Greg. Nyss. De occursu Domini // PG. 46. Col. 1165*).

Будучи органично связан с образом Агнца Божия, образ Христа-Первосвященника содержит в себе идею Жертвы и раскрывает Личность и служение Совершителя жертвоприношения, Который «сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного, быв наречен от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека» (Евр 5. 9–10).

**Христос-Новый Адам.** Этот образ широко представлен в Свящ. Писании, особенно в Посланиях ап. Павла (Рим 5. 12–21; 1 Кор 15. 21–22, 45–49), и в святоотеческом наследии. Он используется для того, чтобы пояснить подвиг Спасителя как И. ошибок, совершенных ветхим Адамом. Тайна спасения изъясняется здесь через сопоставление обоих Адамов, с помощью чего открывает-

ся смысл искупительного подвига Иисуса Христа, пришедшего в мир, чтобы исправить последствия людских грехов, осуществить предназначение человека и стать родоначальником нового человечества по духу: «Первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные» (1 Кор 15. 45–48).

В силу природного единства поступками первозданного Адама обусловлена жизнь всего человечества, его преступление отразилось на всех людях: после грехопадения они рождаются отчужденными от Бога, поработенными диаволу, с искаженным образом Божиим, поврежденной природой: «...родившись от Адама, уподобились ему, унаследовав проклятие и тление» (*Ioan. Damasc. De fide orth. IV 13*). Искаженными стали отношения человека с окружающим миром. «Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом — смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим 5. 12). Необходим был принципиально иной родоначальник человечества, который «будет царствовать над домом Иакова во веки» (Лк 1. 33). Должен был явиться Спаситель — Богочеловек: «Не только человеком, но и Богом долженствовал быть Новый Адам... чтобы в милости, и премудрости, и правде совершить обновление и восстановление к жизни древнего Адама, действуя качествами, противоположными тем, которые использовав, духовный и началозлобный змий причинил нам обветшание и нанес смерть» (*Greg. Pal. Hom. 52. 2*). Таким Новым Адамом стал Сын Божий, который, вочеловечившись, исправил преступление ветхого Адама и осуществил его предназначение. Своими страданиями Он устранил греховное разделение между человеком и Богом; Своим смирением Он победил диавола и разрушил орудия порабощения людей — грех, смерть и ад; Своим послушанием Небесному Отцу Он восстановил человеческую природу и образ Божий в человеке; Своей любовью, через Церковь и благодать таинств, Он порождает новое человечество: «...как смерть через человека, так через человека

и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор 15. 21–22).

Поскольку человечество создано Богом как семья, как союз любящих личностей, единосущных по природе, ответственность за грехи и наследие спасения не могут индивидуализироваться и потому становятся общим достоянием людей. Со времени зачатия и рождения каждый человек вне зависимости от своих личных устремлений, но в силу онтологического единства с праотцем Адамом приобщается к наследуемой греховности (ср.: Пс 50. 7). При этом первородный грех охватывает не только природную, но и личностную сферу человека. Вслед такого состояния человек предан тлению и смерти, к-рые становятся явными свидетельствами греховности каждого человека. Всякий раз, совершая греховный поступок, потомки Адама подражают своему праотцу и т. о. преумножают его греховное наследство. Тот, кто совершил грех, становится богоотступником, богоборцем, служителем диавола. По мысли св. отцов, состояние личной богооставленности также является наследуемым. Прп. Иоанн Дамаскин говорит: «...родившись от Адама, мы уподобились ему, унаследовав проклятие и тление» (*Ioan. Damasc. De fide orth. IV 13*). В качестве последствий он выделяет и личностную сторону грехопадения — «проклятие», и природную — «тление». Личное осуждение выразилось в утрате возможности общения с Богом и тем самым возможности в полноте любить Его, ибо любовь вне личного диалога невозможна.

Наследование первородного греха из поколения в поколение было бы бесконечным, и грех все более и более преумножал бы свою силу, если бы не явился Христос-Спаситель, который стал Главою всего человечества и принял на Себя ответственность за преступления всех людей. Искупив своими страданиями грехи, Он стал родоначальником нового человечества, стал Новым Адамом.

Свт. Иоанн Златоуст приводит такое сравнение: «Представь, что царский сын, увидев, что на рынке бьют женщину худую и продажную, называет себя ее сыном и тем освобождает ее из рук обидчиков. То же самое совершил Сын Божий. Он исповедал Себя Сыном человеческим, явился на помощь плоти и осудил грех... Та

самая плоть, которую грех низлагал тысячекратно, одержала над ним блистательную победу» (*Ioan. Chrysost. In Rom. 13. 5*). Второй Адам, воплотившийся Сын Божий, как Глава человечества принял на Себя всю его вину, пострадал, как грешник, и был причислен к злодеям, оказав совершенное послушание Богу Отцу (Рим 5. 19). Тем самым Господь не только природно соединился с людьми, восприняв человеческое естество, но и воспринял страдания всего мира на Себя как Свои, как заслуженные и должные. Эту взаимосвязь отмечает свт. Григорий Богослов: «...мою непокорность, как Глава целого тела, делает Он Своею непокорностью. Посему, доколе я непокорен и мятежен своими страстями и тем, что отрекаюсь от Бога, дотоле и Христос, единственно по мне, называется непокорным» (*Greg. Nazianz. Or. 30. 5*). Прп. Иоанн Дамаскин уточняет, что «Христос называется рабом в собственном значении — не потому, что Он действительно таков, но потому, что ради нас принял образ раба и вместе с нами стал именоваться рабом. Ибо, будучи бесстрастен, Он ради нас подчинил Себя страданиям и послужил нашему спасению» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 21*).

Последствия грехопадения ветхого Адама и последствия искупительного подвига Нового Адама соотносимы с духовным воздействием греха и благодати соответственно. Как потомки согрешившего Адама стали грешниками по рождению от него, так и искупительные плоды Христовы делают праведными всех, кто рождаются от Него: «...правдою одного — всем человеком оправдание к жизни» (Рим 5. 18); «как Адам для своих потомков, хотя они и не вкусили древесного плода, сделался виновником смерти, введенной в мир Адамовым ядением, так Христос для верующих в Него, хотя и не совершивших праведных дел, сделался виновником праведности, которую даровал всем нам чрез Крест» (*Ioan. Chrysost. In Rom. 10. 1*).

В рамках этого сотериологического образа св. отцами раскрывается мысль, что в Лице Иисуса Христа с момента воплощения происходит восстановление и обожение человеческой природы. Плоть Христова стала «начатком человеческого естества», «закваской, брошенной в тесто». Ибо «происшедший есть Бог и с воспринятым [человеческим естеством],

единое из двух противоположных — плоти и Духа, из которых Один обожил, а другая обожена» (*Greg. Nazianz. Or. 45. 9*).

Относительно чистоты и совершенства св. отцы иногда отождествляли человеческое естество ветхого и Нового Адама, говоря, что Христос «воспринял того Адама, первоначально свободного, который не облекся еще грехом, пока не узнал змия, и не вкушал плода и смерти, питал же душу простыми, небесными помыслами, был светлым таинником Бога и божественного» (*Idem. In laud. virg. 155–160*).

Используя образ Нового Адама, нек-рые св. отцы (прп. *Максим Исповедник*, свт. *Софроний I*, патриарх Иерусалимский, и др.) поясняли и волевой аспект И. Поскольку грехопадение началось с преслушания, с уклонения воли человеческой от воли Божией, то и восстановление человека начинается с послушания Богу. При этом человеческая воля Спасителя не была предопределена к неуклонному исполнению Божественной воли, но следовала ей свободно. Верность Божией воле приводит Христа к искупительным страданиям и разрушает греховные принципы существования мира. Непреклонность человеческой воли Христа ко греху и ее единство с Божественной волей прп. Максим именовал «нетлением воли» (*ἀφθαρσία τῆς προαρέσεως*) (*Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 42 // PG. 90. Col. 405D*), к-рое является основанием для нетленности Его человеческого естества. Для закона смерти в безгрешном человеческом естестве Христа нет никакого основания. Он добровольно воспринял тление естества как наказание за грех человечества. В силу этого «нетления воли» вся земная жизнь Господа была искупительным подвигом, ибо «непреложностью произволения» (*διὰ τὴν ἀτρεψίαν τῆς προαρέσεως*) Он исправил страстное начало человеческого естества, сделал его конец (*τέλος*) — смерть — «началом преобразования к нетлению» (*Ibidem*).

В рамках образа Христа-Нового Адама св. отцами часто использовалась идея заместительных страданий, к-рые невинный при определенных условиях может воспринять за грехи виновного: «Отец предал Сына Своего в искушение за нас, Святого за беззаконных, Невинного за виновных, Праведного за не-

праведных, Нетленного за тленных, Бессмертного за смертных. Ибо что другое могло прикрыть грехи наши, как не Его праведность?» (*Diogn. 9; ср.: Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 26*). Заместительные страдания возможны в силу природного единосущия людей, а также по мере отношений, которые соединяют личности (см.: *Marc. Erem. Disp. caus. 14–15 // PG. 65. Col. 1092C – 1093B*). Сообразно с этим прп. Иоанн Дамаскин различает в домостроительстве спасения естественное и относительное (личное) усвоение. Согласно первому, Господь «принял естество наше и все наши естественные свойства, действительно и истинно став человеком и испытал то, что принадлежит нашему естеству». Согласно второму, Он, проявляя особое отношение к Своему творению, «усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не относится к естеству, — усвоил не потому, что Он есть или соделался таковым, но потому, что принял наше лицо и поставил Себя рядом с нами» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 25*). По относительно-личному усвоению Христос не только стал за нас «клятвою» (*Гал 3. 13*), но и сделался за нас грехом (ср.: *1 Кор 5. 21*), вознес грехи наши в теле Своём (ср.: *1 Петр 2. 24*), воспринял весь позор и бесчестие человеческого рода, чтобы Его смерть стала искупительной смертью за грехи всего мира.

Говоря об этом, св. отцы усматривали искупительный смысл даже в частных моментах земной жизни Христа, являющих противоположность греховным поступкам Адама: «Все это было для нас Божиим некоторым детоводительством и врачеванием нашей немощи, возвращающим ветхого Адама туда, откуда он ниспал, и приводящим к древу жизни, от которого удалил нас плод древа познания, безвременшо и неблагоприятно вкушенный» (*Greg. Nazianz. Or. 2. 25; ср.: Sym. N. Theol. Catech. 5. 4*). Как через Адама ветхого все человечество утратило радость вечной жизни с Богом, так через Адама Нового все блага возвращены с избытком (ср.: *Рим 5. 18–20*). Ибо «если получил столь великую силу грех и притом грех одного человека, то как же его не превзойдет гораздо большею силою благодать — благодать Бога... Благодатию истреблен не один только первородный грех, но и все прочие грехи, даже не

только истреблены грехи, но и дарована праведность... Мы получили от благодати не столько, сколько нам было нужно для освобождения от греха, но гораздо больше» (*Ioan. Chrysost. In Rom. 10. 1–2*).

**Христос-Божественная Премудрость.** В древней церковной традиции иногда говорится о божественной хитрости Христа. В церковнослав. языке слово «хитрець» (греч. *τεχνίτης*, от *τέχνη* — искусство, мастерство) обозначает человека искусного, мудрого, изобретательного, мастера своего дела, так что слово «хитрость» используется без негативного нравственного смысла, как синоним слова «мудрость». Этот образ нашел яркое выражение во мн. литургических, особенно великопостных, песнопениях. Он встречается в рассуждениях мч. *Иустина Философа* (*Iust. Martyr. Dial. 100*), более развернуто изложен у сщмч. *Ириней Лионского*, свт. *Кирилла Иерусалимского*, свт. *Амвросия Медиоланского*, блж. *Августина*, блж. *Иеронима Стридонского*, свт. *Льва I Великого*, свт. *Григория I Великого*, прп. *Иоанна Дамаскина*, свт. *Григория Паламы* и др. Часто его употребляли отцы-каппадокийцы (см. ст. *Каппадокийская школа*), особенно свт. *Василий Великий* и свт. *Григорий Нисский*. У последнего этот образ является едва ли не главным для изъяснения тайны И. С его помощью И. раскрывается как искусная победа над диаволом, который пленил человеческий род: все ухищрения сатаны были премудро уничтожены не столько Божественным могуществом Христа, сколько Его смирением. В силу своей гордости диавол не мог предположить, на что способна Божественная любовь: Христос в уничиженной плоти оказался для него неразгаданной тайной, которая раскрылась только в момент Воскресения, когда диавол утратил власть над людьми.

Поскольку именно человек поддался обману диавола и подчинился ему, то и премудрость исполнилась в том, что освобождение совершилось именно через человека, к-рому следовало одержать победу над своим поработителем. «Ибо если бы не человек победил врага человеческого, то враг не был бы побежден законно» (*Iren. Adv. haer. III 18. 7*). Поэтому Христос, чтобы не оставить для диавола возможности к оправданию, «употребил не одну силу бо-

жества... но стал в ряду виновных и теснимых врагами, прикрыв величие божества немощью человечества» (*Cyr. Alex. De incarn. Domini. 11*). Только так род человеческий мог воспользоваться плодами этой победы. «Если же победил Бог, то я, как нисколько не содействовавший этой победе, не получаю от нее никакой пользы, не могу даже и радоваться о ней, как гордящийся чужими трофеями. А диавол гордится и хвалится, величается и тешеславится как имевший борьбу с Богом и побежденный Богом; ибо велика честь для него и побежден быть Богом» (*Ibid. 15*). Но чтобы плодами этой победы могло воспользоваться все человечество, для этого Спасителем должен быть именно Бог. Однако Боговоплощение было столь таинственным, земная жизнь Спасителя столь скрыта покровом смирения, что диавол в полной мере не мог осознать божественного достоинства Иисуса из Назарета. «От князя века сего сокрыто было девство Марии и Ее деторождение, равно и смерть Господа, три достославные тайны, совершившиеся в безмолвии Божиим» (*Ign. Ep. ad Eph. 19*; ср.: *Orig. Hom. in Luc. 6*; *Basil. Magn. Hom. 27*; *Hieron. In Matth. 1. 1*). Смирение Христово покрыло Его божество так, что узнать Его истинное достоинство можно было только имея глубокую веру Иисусу Христу, но диаволу это было недоступно. По словам свт. Кирилла Иерусалимского, «Господу надлежало пострадать за нас, но диавол не осмелился бы приступить к Нему, если бы знал Его...» (*Cyr. Hieros. Catech. 12. 15*). Искушаемый диаволом Христос побеждает его как человек, не используя Свое божественное всемогущество, но противопоставляя диавольским искушениям свидетельства из Свящ. Писания. По мысли сщмч. Иринея Лионского, отразив нападение искушителя «посредством изречения Отца», Господь «ослепил врага признанием [Себя] человеком» (*Iren. Adv. haer. V 21. 2*).

Не сумев овладеть Иисусом Христом через страсти, диавол искал Его смерти, чтобы подвергнуть обычной участи как потомка Адама и неизвестно Его душу навечно во ад. Но и здесь диавол обманулся, ибо будучи не причастным ни личному, ни первородному греху, Христос добровольно сходит в царство смерти, открывает там Свое божественное величие и поражает диавола в его ло-

говище. Могущество Христа явлено в том, что «стал Он в подобии человеческого, в уничиженном виде нашей плоти, и смерти подал о Себе надежду, будто бы она в силах по подобию людей овладеть и Им; но, будучи в ее власти, совершил то, что свойственно Ему по божеству; свойственно же свету уничтожение тьмы, а жизни — истребление смерти» (*Greg. Nyss. Or. catech. 24*).

По мысли св. отцов, плоть Христова стала «приманкой» для диавола, который попытался ее проглотить, но был «произнесен» Крестом и божеством Искушителя «как удою». «Посему-то смерть... вкусив безгрешного и животворящего Тела, сама погибает и возвращает всех, поглощенных ею прежде» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 27*; ср.: *Greg. Pal. Hom. 16 // PG. 151. Col. 205CD*). В этом и заключалась божественная «хитрость», которую свт. Григорий Нисский противопоставлял хитрости диавола, употребленной в раю (*Greg. Nyss. Or. catech. 26*). Согласно свт. Кириллу Иерусалимскому, «преданное на смерть» тело Христа «сделалось приманкой для змия с тем, чтобы он, решившись проглотить его, вместе с ним изблевал и прежде им поглощенных» (*Cyr. Hieros. Catech. 12. 15*). Прародители были обмануты приманкой удовольствия и обещанием божественного достоинства, а диавол был обманут приманкой человечества и жадной власти над ним: «Слово Божие, побеждая его посредством человеческой природы и обличая его богоотступничество, покорило его, напротив, человеческой власти, говоря: «се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью» (Лк 10. 19)» (*Iren. Adv. haer. V 24. 4*).

Диавол обманулся, поскольку Христос «уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Флп 2. 7). Прп. Иоанн Дамаскин разъясняет: «Сам Творец и Господь вступает в борьбу за свое создание и самим делом становится Учителем. И так как враг уловил человека обещанием ему божественного достоинства, то и сам он уловляется [тем, что божество в Искушителе является под] покровом плоти. И в этом открываются вместе и благодать, и премудрость, и правда, и всемогущество Божии» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 1*).

В сотериологическом образе Премудрости ярче, чем в других, представлена идея И. человеческого рода через уничижение (κένωσις) Сына Божия (см. ст. *Кеносис*). Он «скрыл под покровом тела великолепие Своего величия» и «как бы ослабил Себя Своей собственной силой» (*Leo Magn. Serm. 25. 2*). «Богатящийся обнищавает (πτωχεύει) — обнищавает до плоти моей, чтобы мне обогатиться Его божеством; Исполненный истощается (κενοῦται) — истощается ненадолго в славе Своей, чтобы мне быть причастником полноты Его» (*Greg. Nazianz. Or. 38. 13*). Будучи человеком совершенным и не причастным первородному греху, Он воспринял «образ раба» (Флп 2. 7), человеческие немощи, тленность и смертность, «сделался человеком, могущим страдать» (*Iren. Adv. haer. III 18. 1*). Его кеносис заключается в том, что, будучи святым, Он претерпевал унижения, оскорбления и бесчестие, как грешник, вплоть до всенародного поношения и позорной смерти на Кресте. При этом единственным побуждающим мотивом искупительных деяний Сына Божия была любовь к Своему страдающему созданию. Полемизируя с теми, кто обращали внимание на кеносис Христа, но не понимали его подлинной причины, свт. Григорий Богослов говорил: «...ты выставляешь на вид уничтожительное, а проходишь молчанием возвышающее. Рассуждаешь, что Он страдал, а не присовокупляешь, что страдал добровольно» (*Greg. Nazianz. Or. 45. 27*). Только признавая добровольность страданий совершителя И., можно именовать Его Богом и Спасителем (ср.: Ин 10. 17–18). Согласно прп. Иоанну Дамаскину, «конечно, естественные наши страсти были во Христе и сообразно естеству, и превыше естества. Ибо сообразно с естеством они возбуждались в Нем, когда Он попускал плоти терпеть свойственное ей; а превыше естества потому, что естественное во Христе не предваряло Его хотения. В самом деле, в Нем ничего не усматривается вынужденного, но все — добровольное. Ибо по собственной воле Он алкал, по собственной воле жаждал, добровольно боялся, добровольно умер» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 20*). Однако добровольность страданий не означает, что Христос перед каждым страдательным состоянием колебался и производил выбор, ибо «Он по природе имел

склонность к добру и отвращение к злу» (Ibid. III 14). С момента воплощения Он изволил испить всю чашу страданий до дна. Но это изволение не стало безоговорочным предопределением к страданию: Христос был свободен и способен как по Своему человечеству, так и по Своему божеству отвергнуть крестный путь. Будучи человеком, Он мог не пойти в пустыню и тем самым не мучиться от голода, мог не изгонять торгующих из храма, чтобы не вызывать их злобы, мог не идти в Гефсиманский сад, чтобы избегнуть пленения и т. д., но Он добровольно не уклоняется от этого. Будучи Богом, Он мог сделать камни в пустыне хлебами и избавиться от голода, мог призвать более чем 12 легионов ангелов (Мф 26. 53) и освободиться от бравших Его в плен, Он всегда мог преодолеть все уничтожительное для Него силою Своего божества, но никогда не шел на это ради спасения Себя. Его богатая сила проявлялась только тогда, когда необходимо было оказать помощь людям. В таком непрестанном самоотвержении, в отказе от Своего могущества по божеству и совершенства по человечеству и проявилась добровольность Его уничтожения и подвига.

Диалектика естественности и добровольности уничтожительного состояния Спасителя ясно изложена в вероопределении *Вселенского VI Собора*: «Он переносил боли, потому что Он дал, как и хотел, человеческому естеству время делать и терпеть то, что ему свойственно, чтобы преславное Его воплощение не было сочтено каким-нибудь вымыслом и пустым призраком. Потому что не по принуждению и не по необходимости Он принимал это, хотя и терпел это естественным образом» (ДВС. Т. 4. С. 152). Смертность и тление были восприняты Господом добровольно, поскольку уже стали свойством грешного человечества, к-рое Он пришел спасти. В течение всей земной жизни Христос не препятствовал их действию в Своей плоти, чтобы тем самым избавить от них людей (см.: *Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 20*). Поэтому «Господь вступает в борьбу со свирепейшим врагом не в Своем величии, а в нашем смиреннии, представ перед дьяволом в том же самом облике и в той же самой природе, причастной и нашей смертности, но совершенно безгрешной» (*Leo Magn. Serm. 21. 1*).

Бог Слово воплощается ради добровольного страдания и искупительной смерти: «...для принятия смерти имел Он тело, и неприлично было воспретить смерти, чтобы не воспрепятствовать и воскресению» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 21*). Смысл тайны (μυστήριον) И. свт. Григорий Нисский видит в том, «что не по причине рождения последовала смерть, но, напротив, ради смерти воспринято было рождение» (*Greg. Nyss. Or. catech. 32*; ср.: *Tertull. De carn. Chr. 6*). По мысли св. отцов, страдание за грехи людей, а не греховное состояние Его человеческого естества — вот подлинная причина смерти Господа во плоти. «Немощь и смертность, которые есть не грех, но наказание за грех, были приняты Искупителем мира для мучения (ad supplicium), чтобы послужить выкупом (pretium) наших грехов» (*Leo Magn. Serm. 72. 2*).

В течение Своей земной жизни только однажды, перед тремя избранными учениками на горе Фавор, в той мере, в какой они могли вместить таинственное для них откровение, Господь явил Свое истинное величие и славу и тем самым засвидетельствовал добровольность Своего уничтожения. В кондаке праздника Преображения Господа раскрыта эта мысль: «На горе преобразился еси, и якоже вмещаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видеша; да егда Тя узрят распинаема, страдание убо уразумеют вольное, мирови же проповедают, яко Ты еси воистину Отчее сияние». Т. е. Сын Божий скрыл Свое величие не только от дьявола, но и от людей, «не могущих вместить».

**Христос-Царь.** Описание тайны И. через раскрытие царского достоинства Христа тесно связано с Его первосвященническим служением: «Он помазан (unctus est) быть и царем, и первосвященником. Как царь, Он вел брань за нас; как первосвященник — принес Себя за нас в жертву» (*Aug. In Ps. 149. 6*). Спасение мира Божественным Царем представляется как шествие Победителя, Который низлагает врагов и восстанавливает Свое вечное Царство в полноте первоначального замысла.

В земных условиях царем именуется тот, кто имеет полноту верховной власти у определенного народа. В ВЗ грядущий Мессия описывался как царь, восстанавливающий царство Израиля навечно (Ис 9. 6–7; Иез

37. 24–25; Ам 9. 11–12; и др.). Букв. понимание этих пророчеств стало причиной соблазна для мн. иудеев во время земной жизни Спасителя, готовых принять обещанного Мессию только как своего земного царя. НЗ многократно свидетельствует о царственном достоинстве Иисуса Христа, но понимается оно в высшем духовном смысле, как божественное могущество и полнота Его власти над всей вселенной (ср.: Мф 28. 18). С момента Благовещения говорится о Нем как о Царе: «Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова веки, и Царству Его не будет конца» (Лк 1. 32–33; см. также Мф 2. 2). Когда иудеи упрекали Иисуса Христа в посягательстве на царское достоинство, Он не опровергал их слова, что и стало формальным поводом для Его обвинения перед лицом рим. власти. Иисус Христос Сам свидетельствует о Себе: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф 28. 18), — это слова Царя, Которому подчинен весь тварный мир.

В святоотеческом наследии И. мира, совершенное Иисусом Христом, часто описывается как возвращение царства своему законному правителю. Основанием для такого понимания служат притча о злых виноградарях (Мф 21. 33–41; Мк 12. 1–9; Лк 20. 9–16) и нек-рые др. евангельские притчи (Мф 25. 14–30; Лк 19. 12–27). В рамках царского образа земной мир предстает как мятежная территория, где подданные истинного царя, поверив во время его отсутствия ложным обещаниям и испугавшись угроз, отвергли власть своего правителя и стали рабами разбойников. Царь возвращается в свое царство и разрушает власть поработителей, разрушает тюрьмы и орудия порабощения, дарует вновь всем свободу и прощение, но воспользоваться этим даром могут лишь те, кто снова признают его своим царем и поверят в реальность освобождения.

Несмотря на то что Христос во время земной жизни не стремился явить перед людьми Свое царственное достоинство, многие ясно осознавали это, слыша Его наставления, видя Его могущество, ибо «слово Его было со властью» (Лк 4. 32). О царственной власти Господа над чувственным и духовным мирами содержатся свидетельства в НЗ,



Царь Царем.  
Икона. XVIII в. (ГМИР)

важнейшими из которых являются победа над адом, Воскресение и Вознесение на небо. Тема власти над адом, нисхождения в преисподнюю и изведения душ праведников развивается в святоотеческих творениях (см., напр.: *Iren. Adv. haer. IV 27. 2; Ioan. Chrysost. De coemet. et de cruc. 2 // PG. 49. Col. 394–395; Ioan. Damasc. De fide orth. III 29*). Вера в воскресение Господа Иисуса Христа, в подвластное только Богочеловеку-Царю восстание из мертвых собственной силой становится основой христианства (ср.: 1 Кор 15. 14). Победа Христа над грехом, смертью и адом не означает их абсолютного исчезновения, но упраздняет их неизбежность и силу для верующего человека. После воскресения Иисуса Христа любой из Его последователей при помощи Божией может преодолевать греховные искушения и избегнуть вечной смерти и ада.

Воскресший Христос — это начало всеобщего воскресения и прообраз буд. существования праведников в Царстве Небесном (Флп 3. 20–21). После воскресения человеческая природа Иисуса Христа преобразилась, но смысл этого преобразования для нас открыт лишь частично. Прп. Иоанн Дамаскин говорит: «После же воскресения из мертвых Христос отстранил от себя все немощи, разумею тленность, голод и жажду, сон и утомление и т. п. Ибо если Он и вкушал пищу после воскресения,

то не в силу естественной потребности, потому что Он не алкал, но в целях домостроительства, удостоверяя истинность Своего воскресения и показывая, что одна и та же плоть пострадавшая и воскресшая. Из частей же природы человеческой Он не отстранил от Себя ни одной — ни тела, ни души, — но имеет как тело, так и душу разумную и мыслящую, желающую и деятельную, и, таким образом, Он восседает одесную Отца, как Бог и человек, желая нашего спасения» (*Ioan. Damasc. De fide orth. IV 1*).

Вознесение Господне является еще одним свидетельством Его победы над грехом, смертью и адом, показывающим, что страданиями Искупителя устранена духовная преграда между человеком и Богом. В вознесении Господнем заключен важный сотериологический смысл: обоженная человеческая природа в Христе была вознесена к престолу Божию и пребывает в Божественной славе. Так Им лично пройден и проложен путь из мира греха и страданий к высшему блаженству в Боге (ср.: Ин 14. 6); было положено начало обожению человечества и восхождению людей в Царство Божие (ср.: Ин 14. 2–3). Такое завершение земного служения Иисуса Христа как Богочеловека и Искупителя мира является естественным и необходимым. В свете Вознесения св. отцами раскрывается и та истина, что люди могут получить славу и честь, превышающую даже достоинство бесплотных ангелов. Пресвятая Богородица является высочайшим примером осуществления этих возможностей.

**Христос-Пророк.** Одним из аспектов совершенного Христом И. является Его пророческое служение, понимаемое как благовестие и свидетельство истины. Ибо для воссоздания людей необходимо было указать им путь спасения и научить их истинному боговедению, о чем Сам Он говорит: «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего» (Ин 18. 37).

Пророк — это святой человек, избранный Богом для вразумления людей и открытия им Божественной воли. Поскольку И. должно совершаться без нарушения свободы человека, то призыв и личный пример являются теми формами воздействия на личность человека, к-рые со-

ответствуют замыслу Божию. Эти возможности использовал Искупитель, совершив Свое служение в т. ч. и как величайший Пророк. О грядущем Мессии как Пророке предвозвещал в древности Моисей: «И сказал мне Господь... 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» (Втор 18. 17–19). Однако отличие Христа от ветхозаветных пророков значительное: те лишь возвещали волю Божию и призывали хранить Ему верность; Христос не только в доступной для людей полноте открыл истину, но и дал благодать, чтобы ее усвоить: «...закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин 1. 17). Этим Он являл Свое всеведение и Божественное достоинство, так что люди признавали: «Никогда человек не говорил так, как Этот Человек» (Ин 7. 46).

Пророческое служение Христа началось с выходом на общественную проповедь после крещения в Иордане, когда Он в присутствии мн. людей был назван Агнцем Божиим, берущим на Себя грехи всего мира (Ин 1. 29). Ученики Иоанна Крестителя поняли эти слова как указание на долгожданного Мессию (см.: Ин 1. 40–51).

В Евангелии Иисус Христос часто именуется Учителем. Многие почитали Его за одного из пророков (Лк 24. 19). Само именование «Христос» (Помазанник) означает, что Он осуществлял в т. ч. и пророческое служение, ибо многие ветхозаветные пророки были помазанниками Божиими. Св. отцы также исповедовали Господа Иисуса Христа величайшим Пророком и Учителем (см., напр.: *Const. Ap. 2. 6, 20; Method. Olymp. De Simeone et Anna. 5–6 // PG. 18. Col. 357–364; Theodoret. Ep. 146 // PG. 83. Col. 1393*). Поскольку Господь благовествовал Евангелие Царства, Он по праву именуется в Предании Евангелистом, Благовестником (ср.: *Hipp. In psalmum 109 // PG. 10. Col. 609*), ибо учение Евангелия было воспринято людьми из Его проповеди. Поэтому Церковь, не сводя суть христианства только к учению, всегда настаивала на важности слов Христа для богоугодной жизни, сохраняя их неповрежденными. По

мысли св. отцов, через усвоение учения Иисуса Христа происходит И. людей: «...через Него мы врачевались, потому что обогатились от Него премудростью и просвещением» (*Cyr. Alex. In Is. V 2 // PG. 70. Col. 1224*). Евангельское учение — неотъемлемая часть домостроительства спасения, поэтому оно называется «спасительным» (σωτήριος διδασκαλία) (*Euseb. In Ps. 32 // PG. 23. Col. 284A*).

Поскольку Христос есть воплощенная Истина (Ин 1. 9), Его слово, евангельское учение, является истинным, всеобъемлющим и вечным, т. е. кафолическим: универсальным и приемлемым для всех людей без ограничений. В центре благовестия Христа находится вероучительное откровение: о Пресв. Троице (Мф 28. 19; Ин 14. 26; 15. 26; 17. 6; и др.); о воплощении Сына Божия ради спасения людей (Ин 3. 16) и необходимости верить в Него так же, как и в Отца (Ин 6. 35, 47; 11. 25–26; 12. 44; 14. 12; и др.); о Св. Духе — Утешителе и Освятителе мира; о Царстве Божием и о Церкви; о грядущих судьбах мира, Втором пришествии и *Страшном Суде*.

Открытые Искупителем истины веры становятся основой для полного богопочитания и спасительного богоугождения, с тем «чтобы и жизнь свидетельствовала о догматах, и догматы сообщали жизни твердость» (*Joan. Chrysost. In Gen. 13. 4*). Для избавления от геспы и обретения Царства Небесного Господь «желает, чтобы мы не только слушали, но и исполняли и показывали делами то, что слушаем...» (*Ibid. 2. 5*). Так, заповеданный Христом «образ богопочтения заключается в следующих двух вещах: в точном познании догматов благочестия и в добрых делах. Догматы без добрых дел не благоприятны Богу; не принимает Он и дел, если они основаны не на догматах благочестия» (*Cyr. Hieros. Catech. 4. 2*).

Главной темой нравственной проповеди Искупителя было учение о любви, прорастающее из высочайшей истины, что «Бог есть любовь» (1 Ин 4. 8, 16). Свою любовь к людям Бог доказал тем, что послал в мир Сына Своего едиnorodного, чтобы Он пострадал за грехи всего человечества (Ин 3. 16). Христос заповедует Своим ученикам: «Как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин 13. 34; см.: Ин 15. 12, 17). Через любовь познается Бог,

а через познание Бога человек приобщается высшей Истине и обретает духовную свободу: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8. 32). В Нагорной проповеди Христос открыл подлинную глубину нравственных предписаний ВЗ (Мф 5–7). Кроме того, Он указал на истинное значение ветхозаветного вероучения и обрядов.

Учение Иисуса Христа имеет полноту, к-рую не потребует восполнить впоследствии. Эту полноту составляет не только новозаветное откровение, но дарование всех необходимых благодатных сил для жизни в Боге.

**Искажения православного учения об И. в истории Церкви.** Ереси и вероучительные заблуждения, известные из церковной истории, считались таковыми прежде всего потому, что они повреждают богооткровенное учение о спасении. Догмат об И. являлся для отцов Церкви важнейшим средством проверки истинности любых богословских утверждений, их совместимости с евангельским благовестием о спасении. При всем разнообразии ошибочных мнений об И. круг заключенных в них идей не столь широк.

**Отрицание Божественности Иисуса Христа.** Керинф и Карпократ считали, что Иисус Христос не есть истинный Бог, но человек Иисус, рожденный от Марии и Иосифа, «и после крещения сошел на Него от превысшего первого начала Христос в виде голубя». Они отрицали искупительное значение Его страданий для человечества. Согласно их представлениям, во время страданий «Христос удался от Иисуса, и Иисус страдал и воскрес; Христос же, будучи духовен, оставался чужд страданий» (*Iren. Adv. haer. I 26. 1; см.: 25.1*). По их мнению, Иисус — это один из великих праведников в истории человечества, который предпринял попытку изменить нравственное состояние людей. А Его страдания есть только следствия человеческой зависти и людской злобы.

**Отвержение реальности человечества Иисуса Христа.** Эта идея была широко представлена в докетизме I–III вв., распространенном в гностических сектах *Симона Волхва, Менандра, Сатурнина, Маркиона, Манеса, Василида, Валентина, Вардесана* и др. (см. ст. *Гностицизм*). О них есть упоминания у св. *Инно-*

*лита Римского (Hipp. Refut. 8. 8–11),* сщмч. Ириней Лионского (*Iren. Adv. haer. I 2. 5–6; 7. 1–4; 12. 4; 21. 2; 24. 4; 27*), свт. *Епифания Кирского (Eph. Adv. haer. I 24, 26), Феодорита*, еп. Кирского (*Theodoret. Hist. rel. 5. 11; 1. 24*), и др. Невозможность И. следовала в докетической концепции из того, что в ней отвергалась реальность человеческой природы Христа и соответственно Его единосущие со всем человеческим родом. Согласно таким представлениям, Христос либо имел мнимую, кажущуюся телесность, либо некое «небесное», составленное из сущности мира (ἐκ τῆς τοῦ κόσμου οὐσίας) тело. В силу этого Христос не мог реально, по-человечески страдать, умереть на Кресте и телесно воскреснуть. Его страдания, смерть и воскресение были лишь иллюзией и поэтому не могли быть искупительными.

С докетическими идеями столкнулись уже апостолы, поэтому в НЗ есть высказывания, решительно отвергающие докетизм: «...всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста» (1 Ин 4. 3). Докетические идеи не исчезли вместе с гностицизмом. В измененном виде они присутствовали в учении *Аполлинария*, еп. Лаодикийского, *Евтихия*, высказывались и в позднейшие времена. Заблуждения докетов получили своеобразное продолжение в ереси афтартодокетов (см. *Афтартодокетизм*), к-рые не отрицали единосущия Христа со всем человеческим родом, но отрицали тленность Его плоти. *Юлиан*, еп. Галикарнасский, главный представитель афтартодокетизма, учил, что если Христос есть Новый Адам и воспринял совершенное человеческое естество (эта предпосылка Юлиана не отличается от православной), то Он должен быть чужд неукоризненных немощей и тления плоти. Будучи последовательным монофизитом, Юлиан полагал, что в момент воплощения Бога Слова человеческой природе сообщались божественные свойства, так что обе природы составили полное единство. Поэтому, признавая такую степень обожения человеческой природы Христа, нельзя говорить о ее тлении и смерти как о естественном явлении. Ибо тление и смерть — это исключительные проявления греховного состояния человеческого естества, а Христос чужд всякого греха и несовер-

шенства. Однако *Леонтий Византийский*, полемизировавший с афтартодокетами, отмечал, что если бы нетление человеческой природы во Христе имелось изначально, то Его страдания на Кресте и воскресение утратили бы сотериологический смысл, и И. совершилось бы в момент Боговоплощения (*Leont. Byz. Contr. Nestor. et Eutychn. 2 // PG. 86. Col. 1332*). Св. отцы настаивали на том, что учение о к.-л. призрачности плоти Христа недопустимо, «ибо если вочеловечение есть призрак, то и спасение будет мечтой» (*Cyr. Hieros. Catech. 4. 9*). Словами Никео-Константинопольского Символа веры «воплотившагося» (σαρκωθέντα) и «вочеловечнася» (ἐνανθρωπήσαντα) Церковь засвидетельствовала единую сущность человечества Иисуса Христа со всеми людьми.

Итог полемики с афтартодокетами подвел прп. Иоанн Дамаскин, указав на вероучительную недопустимость докетических идей: «Если бы оно (тело Христа.— *В. Л.*) было нетленно, то не было бы одинаково с нашей сущностью, и в таком случае то, о чем говорит Евангелие, как о совершившемся — алкание, жажда, гвозди, прободение ребра, смерть, — совершилось бы лишь призрачно, а не в действительности. Если же [все это] совершилось призрачно, то и тайна домостроительства нашего спасения является лишь ложью и представлением на сцене, и [Господь] призрачно, а не поистине соделался человеком, и мы спасены призрачно, а не в действительности» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 28*).

**Допущение неполноты человечества во Христе.** В IV в. ложное учение об И. стали излагать Арий и Аполлинарий Лаодикийский. Они утверждали, что во Христе вместо человеческой души или ее высшего начала был Логос. Но в их сотериологических представлениях имелось и существенное различие. Арий, исповедуя природное единство во Христе, делал вывод о тварности Логоса, который, по его мнению, был лишь высшим умом (νοῦς), сотворенным прежде всех веков (см. ст. *Арианство*). Аполлинарий же считал, что поскольку человек впал в грех посредством ума (νοῦς), то во Христе эта высшая часть души была заменена Логосом. Т. о., думал он, согрешивший человек был восстановлен в прежнем достоинстве. Следуя своей логике, Аполлинарий пришел

к выводу, что Христос есть «человек небесный», т. е. Логос, соединившийся с человеческой плотью и возвысивший ее к Богу (см. ст. *Аполлинарианство*; см.: *Socr. Schol. Hist. eccl. 2. 46; Theodoret. Hist. eccl. 4. 8; 5. 11*).

Выступая против этих ересей, св. отцы отмечали, что для И. человека недопустима ущербность или неполнота к.-л. из двух природ во Христе. Если Христос не истинный Бог, единосущный Отцу, то человек не восстановлен в общении с истинным Богом. Если во Христе ущербная человеческая природа, то человек в целостности не был спасен (ср.: *Greg. Nazianz. Ep. 101 // PG. 37. Col. 181–184; Cyr. Alex. De incarn. Domini. 16*). Согласно вероопределению IV Вселенского Собора, во Христе необходимо исповедовать «истинно Бога и истинно человека, Того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по божеству и Того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам кроме греха» (ДВС. Т. 3. С. 48).

**Страдания Христа как способ Его самосовершенствования.** Суть этой ошибочной идеи в том, что страдания Иисуса Христа истолковываются как средство преображения Его человеческого естества из состояния поврежденности, свойственного всем потомкам падшего Адама, до вершин святости. Это значит, что Христос пострадал не для И. грехов мира, но для самосовершенствования, научая тем самым людей пути духовного возрастания. Отсюда следует, что Он не Искупитель мира в прямом смысле слова, а великий Учитель и пример для подражания. Чтобы не допустить соединения Бога с греховностью человеческой природы, сторонникам этой идеи всегда приходилось склоняться к мысли о двойственности личностных начал во Христе.

Подобные взгляды высказывались гностиками еще во II в., но наиболее полно они выразились в учении *Феодора*, еп. Мопсуестийского, и *Нестория*, еп. Феодор не признавал ипостасного единства двух природ во Христе и считал, что Христос имел человеческую природу в расстроенном первородным грехом состоянии и потому подверженную греховным страстям (см.: ДВС. Т. 3. С. 325; *Флоровский. Вост. Отцы V–VIII в. 1990<sup>2</sup>. С. 10; Гурьев II. В. Феодор, епископ Мопсуестийский. М., 1890. С. 304*). Важным отличием Христа от всех людей,

по мнению *Феодора*, было то, что Он никогда не поддавался на искушения душевных и телесных страстей, т. е. никогда не совершил личного греха. Суть подвига Христа заключалась в постепенном нравственном совершенствовании через борьбу со страстями, которые действовали в Его естестве в течение всей земной жизни (см.: ДВС. Т. 3. С. 320). Божество Христа содействовало Ему в преодолении страстей и греха, но не предопределяло исход этой борьбы, ибо «если бы одно божество одерживало победу над страстями, — писал *Феодор*, — то мы не имели бы никакой пользы от того, что Им совершено, и подвиги Господни... были бы совершены ради какого-то тщеславия» (цит. по: Там же. С. 325). В отличие от отцов Церкви полное освобождение от страстей и греха и всецелое совершенство человеческой природы Христа *Феодор* признавал только после Воскресения.

Ложность этой идеи состоит в том, что если бы Господь имел поврежденную первородным грехом человеческую природу, тем более если бы Он хоть в к.-л. мере допустил личный грех, то тогда Его страдания были бы необходимыми страданиями расстроенной грехом природы, страданиями за Себя. Об искупительности таких страданий для всего человечества не могло быть и речи. Всякие попытки внедрить в церковное сознание мысль о постепенно совершенствовавшемся в течение земной жизни Христе св. отцы отвергали категорически: «Если кто говорит, что Христос стал совершен через дела... да будет анафема: ибо то же Бог, что получило начало, или преуспевает, или усвершеняется...» (*Greg. Nazianz. Ep. 101 // PG. 37. Col. 179*). Эти воззрения были также осуждены Православной Церковью на *Вселенском V Соборе* (ДВС. Т. 3. С. 473).

Совершенство человеческого естества Искупителя означает, что оно «непорочно и нескверно; потому что врачует от позора и от недостатков и скверн, произведенных повреждением; ибо хотя воспринял на Себя наши грехи и поиск болезни, но Сам не подвергся ничему, требующему врачевания» (*Greg. Nazianz. Or. 45. 13*). Так что, «не зная греха, Он не имел нужды в приношении за Себя» (*Cyr. Alex. Ep. 3 ad Nestorium. 11*). Утверждавшие же поступательность обожения Иисуса Христа, делали Его по сути грешником (см.: *Maximus Conf. Opusc. 2*).

Леонтий Византийский, обличая ересь Феодора Мопсуестийского, писал, что тот «возносит» Христа «на крест против воли, чтобы умереть сколько за Себя, столько же и за весь мир» (*Leont. Byz. Contr. Nestor. et Eutyeh. 3. 36*). Евангельская идея о том, что «Христос заклан за нас» (1 Кор 5. 7), кощунственно извращена у Феодора Мопсуестийского, так что в кошечном счете он «отрицает принесенное от Господа Иисуса Христа спасение» (*Leont. Byz. Contr. Nestor. et Eutyeh. 3. 43 // PG. 86. Col. 1385C; ср.: Marc. Erem. Adv. Nest. 13–14*). Признание подвластности плоти Христовой первородному греху было бы по сути признанием власти дьявола над Искупителем, ибо там, где имеет место греховность, там всегда имеет власть и дьявол. Но Христос ясно сказал: «Идет князь мира сего и во Мне не имеет ничего» (Ин 14. 30).

**Сведение смысла страданий Христа к нравственному примеру.** Эта очень распространенная идея присутствовала в еретических высказываниях самых разных авторов с первых веков христианства (у гностиков, ариан, пелагиан и др.). Для них Христос прежде всего учитель, сообщивший миру тайны духовного мира, давший людям знание и указавший путь его осуществления. Специфической чертой здесь является сведение смысла всего искупительного подвига Иисуса Христа только к нравственному назиданию личным примером любви и страданий. В онтологическом плане Его смерть ничего не изменила.

Согласно пелагианской доктрине, смерть властвовала над человеком и до грехопадения — это воззрение осуждено 109(123) правилом Карфагенского Собора (419). Из этого воззрения следовало, что смерть Иисуса Христа была естественным явлением, не была победой над всеобщей смертью и, значит, не имела искупительного значения: Христос умер из-за иудейской зависти и злобы и смерть Его не была Жертвой за грехи мира. Значимость имели только нравственный пример самоотвержения и проповеданное учение. По мнению пелагиан, для спасения человечества необходимо было научить людей истине, раскрыть им правильное понятие о добре и богоугодной жизни, что и совершил Иисус Христос — основатель религии любви, разума и свободы. Ис-

точник греха они видели в отсутствии истинного знания и в духовной слабости человека. Как правило, из таких взглядов следовал вывод, что спасение возможно и без веры в Иисуса Христа, при условии если человек живет по совести и стремится не грешить.

Св. отцы не отвергали нравственно-назидательного аспекта в служении Господа, но никогда не сводили смысл Его искупительного подвига только к этому. Пример и учение Иисуса Христа необходимы для спасения людей, но именно Его Голгофская Жертва изменила духовные условия существования человека, устранив все препятствия для спасения, и возвратила возможность вечной блаженной жизни с Богом.

**Всеобщее спасение (ἀποκατάστασις — букв. восстановление) грешиков.** Эта идея, наиболее полно сформулированная Оригеном и поддержанная отдельными богословами позднее (см. ст. *Апокатастасис*), происходит из своеобразного понимания некоторых мест Свящ. Писания (Деян 3. 21; 1 Кор 15. 28) и попыток перенести в богословие субъективные представления о Божественной любви. Согласно Оригену, сила искупительного Креста Христова столь велика, что никакая злая воля, даже дьявольская, не может ей «противостать» (*Orig. Comm. in Rom. 5. 10*). Поэтому неизбежно должно произойти восстановление всего (ἀποκατάστασις τῶν πάντων), в т. ч. и падших духов, в блаженном богоугодном состоянии (*Idem. De princ. III 6. 3, 5*).

Ошибочность этой мысли св. отцы обосновывали тем, что Бог не отнимает дар свободного самоопределения у разумных существ. Если некоторые из них сознательно отвергли жизнь с Богом и укоренились во зле, то Бог предоставляет им возможность жить вне Себя, вне истинного блага и блаженства. А поскольку «блага Божии вечны и без конца, поэтому и лишение их вечно и без конца» (*Iren. Adv. haer. V 27. 2*). В изложении Оригена совершенное Христом И. выступает как предопределение ко всеобщему спасению, что несовместимо с церковным учением о свободе человека. Кроме того, это прямо противоречит свидетельствам Свящ. Писания о вечности мучений (Дан 12. 2; Мф 25. 46; Мк 9. 43–44; 2 Фес 1. 8–9) и учению Церкви, сформулированному К-польским Собо-

ром 543 г. и V Вселенским Собором (ДВС. Т. 3. С. 528, 529, 537).

**Искупительная Жертва принесена только Отцу.** Это мнение принадлежит Сотириху Пантевгену и его единомышленникам, толковавшим в таком смысле слова из литургии «Ты бо еси Приносяй и Приносимый». На их взгляд, если согласиться с мыслью, что Искупитель есть одновременно и Жертва, и Принимающий Жертву вместе с Отцом и Духом, то тем самым принимается еретическое учение Нестория о двух ипостасях во Христе. Рассмотрев этот вопрос, К-польские Соборы 1156 и 1157 гг. пришли к выводу, что Сотирих и его сторонники искажают учение Церкви о единственности и равночестии Божественных Лиц Пресв. Троицы (*Spicilegium Romanum / Ed. A. Mai. R., 1844. T. 10. P. 70 (= PG. 140. Col. 185)*). На основании решений этих Соборов были сформулированы анафемы, включенные в *Синодик в Неделью Православия*: «Говорящим, что ту жертву Честнаго Тела и Крови Христовых, которых Господь и Бог и Спаситель мира наш Иисус Христос принес за наше спасение во время Своего миропасительного страдания (служа как Архиерей по человечеству, нас ради распятому, и будучи Сам и Жрецом, и Жертвой согласно с великим в богословии Григорием), Он принес Богу и Отцу, а Сам Единородный как Бог, также как и Дух Святой, ее не приняли, — то поскольку этим они отчуждают Самого Бога Слова и единосущного Ему и единославного Духа Утешителя от боголепной равночестности и достоинства, анафема» (*Успенский Ф. И. Синодик в неделю Православия. Од., 1893. С. 429–430*).

В творениях св. отцов также встречаются высказывания, что Жертва принесена Отцу. Но в этих случаях подразумевается, что Отец — единственная причина ипостасного бытия Сына и Духа и все Божественные Лица единосущны между Собой. И поскольку все принадлежащее Отцу (кроме особых ипостасных свойств) принадлежит также Сыну и Св. Духу (Ин 17. 10; 10. 30; 16. 15; 5. 23), то и Жертва, принесенная Отцу, принесена всей Троице.

**Искупительная Жертва принесена дьяволу.** Это предположение высказывал Ориген: человеческая душа Иисуса Христа послужила выкупом за все находящиеся во влас-

ти дьявола человеческие души; однако дьявол не смог удержать у себя душу Христа по причине ее безмерной святости (*Orig. Comm. in Matth.* 13. 9; 16. 8).

Идея о принесении искупительной Жертвы дьяволу ошибочно приписывалась некоторым древним отцам, к-рые для пояснения тайны И. использовали образ Божественной Премудрости. Однако у них отношения Христа и дьявола описываются в терминах противостояния, как борьба, к-рая завершается не выкупом у дьявола, а освобождением от него и его рабства: «Слово Божие всемогущее, но нескудное в Своем правосудии, праведно обратилось на самого отступника и искупило от него Свое достоиние» (*Iren. Adv. haer.* V 1. 1; ср.: *Greg. Nyss. Or. catech.* 23, 26; *Basil. Magn. Hom. in Ps.* 48. 3). При этом в конечном счете утверждается мысль об искупительной Жертве Богу, «ибо отнюдь не мучителю [человеческого рода] принесена кровь Господа» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 27). Свт. Григорий Богослов осуждал идею принесения искупительной Жертвы дьяволу как нравственно недопустимую (*Greg. Nazianz. Or.* 45. 22), т. к. этим предполагается, будто между дьяволом и Богом возможен к.-л. договор, что в корне противоречит Свящ. Писанию, где сказано: «Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела дьявола» (1 Ин 3. 8).

*Свящ. Вадим Леонов*

**И. в католическом богословии.**  
**Схоластика.** Для средневеков. лат. богословия, развивавшегося в атмосфере романо-германской культуры права, характерно осмысление И. (*redemptio*) преимущественно в юридических категориях. На первый план здесь выходит представление об искупительной Жертве Христа как о «заместительном удовлетворении» (*satisfactio vicaria*). Впервые эта концепция получила систематическое изложение в нек-рых сочинениях Ансельма Кентерберийского («*Cur Deus homo*»; «*De redemptione humana*»), к-рый, положив в основу своих рассуждений рационалистический метод, пытается вывести библейскую историю И. из необходимых логических оснований (*rationibus necessariis* — *Anselmus. Cur Deus. Praef.*) и «всю свою сотериологическую систему строит на аналогии с человеческими отношениями между оскорбителем и оскорбленным» (*Козлов.* 2009. С. 190). Первородный грех, по

мнению Ансельма, состоял в превышении человеком своих полномочий, в вольном нарушении обязательств и, следов., установленного Творцом «правового» порядка (*ordinatio*), выраженного заповедями в рай. Такой проступок, явившийся прямым оскорблением (*contumelia*) и поруганием чести (*exhonorare*) Законодателя, потребовал от обидчика соразмерного вины удовлетворения (*satisfactio*) Божественному правосудию и восстановления изначального универсального порядка (*ordo universi*) (*Anselmus. Cur Deus. I* 11–13). Но, совершив грех против бесконечного Бога, конечный человек не в состоянии принести достаточного для оправдания (*iustificatio*) и примирения (*reconciliatio*) с Ним воздаяния и, значит, должен быть законным и справедливым образом обречен на разрыв с Богом и вечное осуждение. Однако, поскольку в Боге правосудие непротиворечиво совпадает с абсолютной свободой, благостью и милосердием, Он берет сатисфакционные обязательства на Себя и, вочеловечившись, замещает в этой «тяжбе» грешника Собой, Своей смертью на Кресте выплачивает его долг (*reddere debitum*) и восстанавливает справедливый порядок (*ordo iustitiae*). «Рациональной необходимостью» (*rationabilis necessitas*) является для Ансельма мысль, что прощение грехов «ни один человек не может получить иначе, нежели от такого человека, который сам был бы Богом и своей смертью примирил бы с Богом (*Deo reconciliet*) грешных людей» (*Ibid.* II 15). Только т. о. выполняются все формальные условия искупительного акта: удовлетворение за грех принесено тем, кто должен был его совершить — человеком; при этом соразмерная бесконечной вине против Бога полная достаточность сатисфакции гарантирована божественным достоинством Личности Богочеловека (*Deus homo*) Иисуса Христа (*Ibid.* II 6) и Его всецелой Самоотдачей вплоть до смерти крестной (*Ibid.* I 9).

Учение Ансельма Кентерберийского об И. было принято большинством католич. богословов следующих поколений и господствовало в догматике в различных модификациях вплоть до кон. XIX в., оставаясь и по сей день одним из классических теологуменов (*богословских мнений*). Не в последнюю очередь этому способствовало то, что сатисфакционной

теории Ансельма во многом следовали такие крупные и влиятельные богословы средневековья, как *Гуго Сен-Викторский*, *Бонавентура* и *Фома Аквинский*, хотя они и не сводили всю тайну И. единственно к мотиву должного удовлетворения.

Гуго Сен-Викторский говорит об И. в более широком сотериологическом контексте, в к-ром конечными целями спасения являются обожение (*deificatio*), усыновление человека Богу и освобождение от власти ада и дьявола (*Hugo Vict. De sacr.* I 8. 4; II 1. 2–6). Поэтому Искупитель является также Посредником (*mediator*), соединяющим человека с Богом (*Ibid.* II 1. 12).

Стремясь смягчить прямолинейность рационалистического юридикзма в понимании И., Фома Аквинский делает акцент на том, что божественная справедливость изначально предваряется благостью Божией (*ipsa autem natura Dei est bonitas* — *Thom. Aquin. Sum. th.* III 1. 1) и поэтому немислима вне ее (идея, присутствующая уже у Ансельма). Морально-правовым категориям, применяемым по отношению к Богу («оскорбление», «наказание», «удовлетворение», «примирение», «заслуга»), он придает скорее метафизический характер, исходя из постулата о божественной неизменяемости (*immobilis*) и указывая в большей степени на положительные перемены в человеке (*promotio hominis in bono*) вслед. Воплощения и искупительных деяний Бога (*Ibid.* III 1. 2). Ибо добытые путем добровольного страдания и искупительной смерти заслуги Иисуса Христа переходят на верующих как от Главы к членам единого мистического Тела (*satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra* — *Ibid.* III 48. 2) в виде оправдывающей благодати (*gratia iustificans*), освобождают их от греха, являют беспримерную глубину божественного благоволения и вызывают к ответной любви.

Бонавентура учитывает то, что следствием вины Адама стала не только утрата дружбы с Богом (*amicitia Dei*), но и греховная порча (*corruptela*) благой человеческой природы (*Bonav. Breviloq.* III 1–2; IV 1). Поэтому вместе с достождным удовлетворением оскорбленному Творцу (*satisfactio condigna*), прощением вины (*dimissio culpaе*) и примирением (*reconciliatio*) И., совершенное посредничеством Богочеловека Христа,

приносит также исцеление (*salus*) и восстановление (*geraratio*) утраченной благодати человека (*Ibid.* IV 1; 2. 42–45).

В вопросе о причине искупительной ценности страданий Христа на Кресте *Иоанн Дунс Скот* переносит центр тяжести с божественного достоинства Личности Христа на факт их принятия (*acceptatio*) Богом в качестве адекватного удовлетворения за грех. Вместо идеи о логической и метафизически предопределенной неотвратимости Боговоплощения и смерти Богочеловека ради И. в богословии *Иоанна Дунса Скота* доминирует мысль об абсолютной свободе спасительных решений Бога, произвольно определяющего как образ, так и степень достоинства или недостатка сатисфакции. Так что в принципе И. мог бы совершить и обычный человек (*Harnack.* 1905. S. 364–365; подробнее об учении *Иоанна Дунса Скота* об И. см. в ст. *Иоанн Дунс Скот*).

Одним из темных схоластов, кто открыто выражал неприятие сотериологических взглядов Ансельма, был *Петр Абельяр*, отвергавший смысл И. как набор юридически необходимых для удовлетворения оскорбленного Бога повинностей. В рамках сотериологии *Абеляра* (см.: *Abaelardus.* *Comm. in Rom.* P. 113–118) искупительная смерть Христа получает прежде всего этическое измерение: будучи Жертвой преизбыточной божественной любви, она имеет целью и следствием гл. обр. нравственно возрождающее влияние на человека, которого любящий Бог желает снова привести к Себе (см.: *Fudge.* 2003. P. 240; *Harnack.* 1905. S. 340).

**Триденский Собор**, хотя и говорит о грехопадении Адама как утрате святости и перешедшем на все последующие поколения кардинальном изменении «к худшему» целокупного человека — «душой и телом» (*Decretum de peccato originale.* 1 // *Mansi.* T. 33. Col. 27), однако формулирует идею И. преимущественно как посредническую заслугу Иисуса Христа, «Который примирил нас с Богом Своєю Кровию, став для нас праведностью, освящением и искуплением» (*Ibid.* 3 // *Ibid.* Col. 27–28). Своими пресвятыми крестными Страстями Он заслужил наше оправдание (*iustificacionem meruit*), воздав за нас удовлетворение (*pro nobis satisfecit*) Отцу Своему (*Decretum de iustificacione.* 7 // *Ibid.* Col. 35).

На базе решений Триденского Собора во 2-й пол. XVI–XVII вв. появилось множество спекулятивно-схоластических интерпретаций темы И., в основном в испан. и франц. богословских школах (*Габриель Васкес*, *Хуан де Луго*, *Луис Молина*, *Франсиско Суарес*, *Дионисий Пето*, *Луи де Томассен д'Эйнак*), которые концентрировались гл. обр. на subtilных морально-правовых моментах соотношения божественной справедливости и необходимого способа эквивалентного удовлетворения за грех (т. н. сатисфакционные теории). В вопросе о том, кому была принесена Христом на Кресте искупительная Жертва, подавляющее большинство католич. богословов выступало за то, что она была принесена Богу Отцу, а не диаволу.

Разработка сотериологических аспектов христологии в яansenизме (см. ст. *Паскаль*) касалась прежде всего субъективного усвоения плодов искупительного посредничества Христа. Франц. философ и богослов *Н. Мальбранш* в исследовании о Боговоплощении и И. (*Malebranche N.* *Traité de la nature et de la grâce.* Amst., 1680) отказывается от метода школьного богословия, взяв на вооружение картезианский философский метод, но при этом тематически еще во многом оставаясь привязанным к традиционной схоластической постановке проблемы.

**Католическое богословие XVIII–XIX вв.** испытывало опустимое влияние философии *Просвещения* и вынуждено было конфронтировать с идеями либерализма и индивидуализма. Главным вызовом этой эпохи было символично-назидательное переосмысление крестной смерти Сына Божия И. *Кантом*. Несмотря на то что у мн. католич. авторов того времени на первое место в искупительной миссии Христа зачастую ставится восстановление морального порядка, преобразование и улучшение грешного человечества личным примером и научением (*М. Добмайер*, *Й. М. Зайлер*), интерес к объективной стороне И. в др. аспектах не исчезает полностью. Так, *Ф. Баадер*, считая теорию сатисфакции чрезмерно юридичной и потому устаревшей, определяет главный смысл воплощения и заместительных страданий Христа в физических категориях — как органическое исцеление больной природы человека и освобождение от власти грешной материи.

Сотериологическая концепция *А. Гюнтера* строится на идее природного единства при диалектической взаимосвязи целого и частного, так что Иисус Христос, конкретно неся в себе субстанциальную полноту человеческого рода, через абсолютное послушание, через преодоление искушений и свободное принятие на Себя проклятия, богооставленности и крестной смерти становится Искупителем всего человечества и в то же время его новым Прародителем по духу.

В соответствии со своим представлением о первородном грехе как о нарушении равновесия между разумом и чувственностью *Г. Гермес* считает основной целью И. восстановление утраченной упорядоченности в человеке путем разумного учения Христа и Его высокого морального примера: заместительная смерть Искупителя за грехи мира открывает человеку величие и неизмеримость любви Божией, а также внушает ему страх перед грехом.

Представители весьма влиятельной в XIX в. тюрингенской католич. богословской школы вносят в сотериологию элемент историчности (не без влияния идеализма *Г. В. Ф. Гегеля*, особенно у *Ф. А. Штауденмайера*) и рассматривают тайну И. как возвращение вещей к единому истоку, восстановление отпавшего от Бога (или от божественной идеи) человечества и становление Царства Божия, начавшееся в св. жизни и спасительных деяниях Богочеловека Иисуса Христа и продолжаемое в Его Церкви под обновляющим водительством Св. Духа. Для нек-рых тюрингенских богословов характерно радикальное неприятие теории сатисфакции *Ансельма Кентерберийского* (*И. Б. Хиршер*, *И. А. Мёлер*). С т. зр. *Штауденмайера* (*Staudenmaier.* 1848. S. 488–490), одним из главных мотивов И. являлось восстановление утраченного человеком в результате грехопадения богоподобия (*Gottähnlichkeit*).

Реакцией на либерально-просветительские философские тенденции в богословии было укрепление позиций ортодоксальной схоластики среди католич. богословов «майнского круга». Их сотериологические взгляды несли на себе также апологетическую печать полемики с распространявшимся к тому времени в Пруссии социнианством (см. *Социниане*), отрицавшим католическое

учение о первородном грехе и, как следствие, реальное искупительное значение крестной Жертвы Иисуса Христа. В противоположность этому Б. Ф. Л. Либерманн настаивает на том, что И.— это вполне законный и справедливый сатисфакционный акт за проступок Адама, а пролитая Христом кровь — выкуп Отцу за освобождение людей из-под власти дьявола. Г. Клее определяет смирение, послушание и заместительную смерть Иисуса «субстанцией искупления», действительно упраздняющего грех, однако предостерегает и от чисто юридической трактовки И., при которой не учитывается «физическая», природно-органическая составляющая греха (Клее. 1840. S. 496–497).

На еще более консервативных позициях находилось позитивное богословие иезуитов «римской школы» (Дж. Перроне, К. Шрадер, Дж. Францели, К. Пассалья, И. К. В. Клойтген), ставшей в преддверии и во время *Ватиканского I Собора* томистско-схоластическим оплотом борьбы офици. католицизма с вероучительным свободомыслием, рационализмом и модернистскими веяниями. Помимо моральной действительности бесконечных заслуг Христа как Представителя и Главы человечества в сатисфакционном изложении И. особый вес получают идеи основанного на ипостасном единстве природ «онтологического посредничества» Богочеловека, а также Его царского и первосвященнического служения, достигающего предельной высоты и силы в жертвенном Самозаклании на Голгофе. Вопросы, касающиеся сотериологии, активно обсуждались на заседаниях I Ватиканского Собора, но окончательные решения по этой теме не были приняты. Тем не менее подготовительные материалы и предварительные документы Собора дают ясное представление о том, что центральными категориями для описания тайны И. оставались «жертва» (*victima*), «божественная справедливость» (*iustitia divina*), «заместительное удовлетворение» (*satisfactio vicaria*) и «заслуга» (*meritum*) (Mansi. T. 53. Col. 171–177).

**Современная католическая трактовка И.** Вплоть до сер. XX в. католическое богословие И. не претерпело существенных изменений, во многом еще оставаясь в рамках схоластических форм и пробле-

матики (М. И. Шесбен, Х. Солано). В трудах по сотериологии Ж. Ривьера, посящих характер всестороннего историко-систематического синтеза, отстаивается тезис о недопустимости сведения всего учения об И. к теории штрафа и сатисфакции. Оригинальным сотериологическим подходом отличается эволюционно-процессуальное богословие П. Тейяра де Шардена, рассматривающего И. в тесной взаимосвязи с неспрестанно развивающимся творением, внутренним моментом и динамическим принципом которого является воплощенный Божественный Логос.

Хотя *Ватиканский II Собор* не вынес прямых вероучительных определений касательно И., сотериологическая тематика пронизывает мн. его декреты и конституции. То, что эта тема органично встроена в документы миссионерской, пастырской и экклезиологической направленности, свидетельствует о стремлении преодолеть односторонность средневек. взгляда на И., избежать чуждой живому опыту формализованности схоластического метода и открыть искупительный смысл дела Христа для современной церковной и общественной жизни, а также рассматривать его в эсхатологической перспективе. При этом широко используется библейский и патристический язык.

Имеющий своим истоком дар свободы, грех понимается Собором как нарушение предустановленного божественного замысла о мире через противопоставление человеком себя Богу, как умаляющие человека разрыв с Творцом и разделение в самом себе (CVatII. GS. 13). Искупительная миссия Иисуса Христа состояла в возвращении человеку искаженного грехопадением подобия Божия через восприятие человеческого естества в единство с Ипостасью Слова (Ibid. GS. 22; SC. 5), в обновлении человека изнутри (Ibid. GS. 13), в преобразении его в новую тварь через победу над смертью Своею смертью и воскресением (Ibid. LG. 7). Придя с тем, чтобы положить начало Царству Небесному на земле (Ibid. LG. 3) и сделать людей участниками божественного естества, «Он, Новый Адам, ставится главою обновленного человечества» (Ibid. AG. 3). Будучи подлинным и единым Посредником, Христос примирил человека с Богом и освободил его от власти «князя мира сего» (Ibid. GS. 22; 13).

Став причастником человеческого бытия, Сын Божий освятил отношения между людьми, открыл им любовь Отца и их высокое призвание (Ibid. GS. 32). Как Первосвященник и «Агнец Непорочный, добровольно пролив Свою Кровь, Он заслужил нам жизнь... Страдая за нас, Он не только подал нам пример, чтобы мы пошли по Его стопам, но и проложил нам путь: если мы следуем по этому пути, жизнь и смерть освящаются и обретают новый смысл» (Ibid. GS. 22).

Т. о., И. рассматривается Собором в более широкой перспективе, включающей в себя также «великие чудеса Божии в народе Ветхого Завета» и «пасхальную тайну Святых Страстей... Воскресения из мертвых и славного Вознесения» (Ibid. SC. 5). С особой силой подчеркивается основополагающая связь совершенного Христом И. с ниспосланием Св. Духа и вхождением в мир таинства Церкви (Ibid. LG. 3, 5, 7).

К теме И. и его уникального значения как «тайны любви» для жизни и миссии Церкви в совр. обществе, а также для свободы и достоинства человеческой личности обращался папа *Иоанн Павел II* (энциклики «*Redemptor hominis*», «*Redemptoris missio*»). Учению об И. посвящен специальный раздел в созданном при нем в 1992 г. новом офици. Катехизисе Католической Церкви (Искупительная смерть Христа в спасительном Замысле Божиим // ККЦ. 599–623). В Катехизисе неоднократно подчеркивается вселенский масштаб искупительного подвига Сына Божия, умершего «за всех людей без исключения» (ККЦ. 605), так что «Кровь Его стала средством умиловления за грехи всего человечества» (ККЦ. 1992). Искупительное жертвоприношение за всех было возможным в силу божественности Лица Иисуса Христа, делающей Его Главой всего человечества (ККЦ. 616). Говоря в традиционных ансельмовых выражениях о возмещении вины и приписании Богочеловеком удовлетворения (ККЦ. 615), Катехизис избегает указаний на «лого-юридическое» соответствие необходимого образа И. строгим законам божественной справедливости. Напротив, акцент ставится на том, что миссия Христа проистекала из Его неограниченной свободы (ККЦ. 609). При этом вся жизнь Спасителя имела искупительное значение

(ККЦ. 608). В Катехизисе проводится также мысль об искупительной Жертве Христовой как одновременном даре Отца и, т. о., об активном участии Бога Отца в тайне И., предавшего Сына на распятие, чтобы открыть нам Свой замысел бесконечного благоволения и любви «до конца» ради полного и окончательного примирения нас с Собою (ККЦ. 604, 616, 614). Там, где речь идет о послушании и совершенном повиновении Христа, преобразующем проклятие смерти в благословение и искупающее наше непослушание, особая роль отводится человеческой воле Иисуса Христа, свободно принимающей смерть как И. (ККЦ. 1009, 612, 614). Одним из важнейших плодов принесенного Христом И. представлена также свобода от рабства греху (ККЦ. 1741).

Зародившаяся сразу после II Ватиканского Собора в Лат. Америке *освобождения теология* понимает И. как основополагающее начало не только личностно-внутреннего, но вместе с тем и всеохватывающего общественно-политического обновления, стремящегося к радикальному упразднению всякого рода угнетения и социальной несправедливости как «структурного», «системного» греха, несовместимого с Царством Божиим. Освобождающая благодать И. есть следствие страданий и смерти Иисуса Христа, к-рые Он претерпел ради бедных и страждущих; это обретенный в Христовом воскресении эсхатологический дар Бога, делающий возможной и необходимой реализацию новой жизни человеческого сообщества и всего творения в рамках земной истории. Типологически схожие взгляды на И. исповедуют представители *политической и феминистической теологии*. С опорой на классическую теорию сатисфакции немецкий богослов В. Каспер говорит о необходимости соединения в корне библейской идеи жертвенного замещения с совр. идеей солидарности (Каспер. 2005. С. 292–298).

Серьезные перемены в послеватиканском католич. богословии, связанные как с герменевтическими усилиями по выявлению идентичности римско-католич. вероучения с библейской и древнехрист. традицией, так и с попытками его адаптации к мышлению и языку современности, сделали прямое следование идущей от Ансельма сотериологиче-



«...Пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф 26. 27–28).  
Воздѣх. Кон. XIII — нач. XIV в.  
(музей Бенаки, Афины)

ской традиции более невозможным. В этом отношении характерным можно считать мнение Йозефа Ратцингера (ныне папа Бенедикт XVI) о том, «что начертанная Ансельмом безупречная логическая система божественно-человеческой справедливости искажает перспективу и со своею железной логикой способна представить образ Божий в зловещем свете» (Ратцингер. 1988. С. 180). Говоря о кенотическом мотиве И., совр. католич. богословие (Х. У. фон Бальтазар) стремится осмыслить значение Креста в согласии с Писанием, т. е. «отнюдь не в рамках механизма поправного правосудия», а скорее в свете новозаветного учения о безграничности божественной любви, «отдающей себя до конца» (Там же. С. 220).

**Понимание И. в протестантизме.** Классическое протестант. богословие не только не отказывается от юридического взгляда на И., но и в каком-то отношении усугубляет его (см.: Шёнборн. 2003. С. 296).

В учении основоположника Реформации М. Лютера об искупительном деле Иисуса Христа исследователи отмечают 2 основные линии. С одной стороны, он широко использовал мн. мотивы и юридическую терминологию сатисфакционной теории И. Ансельма Кентерберийского и говорил о заместительном удовлетворении Христа разгневанному Богу за беззаконие человека. Указывая на последовательно проводимую в сотериологии Лютера идею справедливого штрафа как обрушивающегося на Христа гнева и неминуемого наказания со стороны Бога

(т. н. наказательная сатисфакция), кардинал Кристоф Шёнборн считает, что в этом отношении учение Лютера об И. «представляет собой одностороннюю радикализацию сатисфакционного учения Ансельма» (Там же. С. 282; ср.: Вислѣфф. 2009. С. 103). По мнению же нек-рых протестант. ученых, сатисфакцию Лютер понимает шире, чем Ансельм, поскольку удовлетворение совершается не только путем страданий и крестной Жертвы, но и через благоговение Христа (Lohse. 1995. S. 244).

С др. стороны, Лютер следует также укорененному в патристической традиции взгляду на И. как на схватку Богочеловека с разрушительными силами греха, смерти и тления и Его славную победу над ними (Ibid. S. 244–245; Вислѣфф. 2009. С. 100–101; см.: Luther M. WA. Bd. 40/1. S. 65, 441, 444). При таком подходе суть первородного греха Лютер описывает как закон плоти (*lex carnis*), как утрату здоровья (*privata sanitas*), как смертельную болезнь (*aegritudo mortalis*), недуг (*languor*) и слабость (*debilitatio*) человеческой природы (Luther M. WA. Bd. 56. S. 313), одолеть к-рые и даровать оправдание, прощение грехов и вечную жизнь в состоянии только Божие могущество, попирающее власть дьявола (Ibid. Bd. 40/1. S. 81). В ранних проповедях Лютера встречается к тому же трактовка искупительных Страстей Христовых как действенного таинства (*sacramentum*), к-рое не только подает верующему моральный пример (*exemplum*), но и реально воздействует на него, поражая (*occidere*) ветхого человека и воздвигая (*suscitare*) нового (Ibid. Bd. 1. S. 337).

Отправным пунктом для размышлений Лютера над смыслом совершенного Христом И. служат новозаветные слова о всецелом взятии Богом человеческого греха на Себя, следствием чего явились Его крестные муки и жертвенная смерть (Гал 3, 13; 2 Кор 5, 21). Лютер учит исповедовать — в качестве первой и главной статьи христ. веры, — что Иисус Христос «один является Агнцем Божиим, Который берет на Себя грехи мира (Ин 1. 29), и Бог возложил на Него все наши беззакония (Ис 53. 6)» (Luther M. Die Schmalkaldischen Artikel. 2. 1 // Idem. WA. Bd. 50. S. 198); «что Он пострадал, умер и был погребен, чтобы искупить меня и заплатить то, что я должен, не серебром и золотом, а Своей собствен-

ной драгоценной Кровью» (*Idem. Der große Katechismus 2. 2 // Idem. WA. Bd. 30/1. S. 187*). Жертва, принесенная Искупителем за грехи всего мира (*totius mundi peccata abstulisse — Luther M. WA. Bd. 40/1. S. 91*), есть следствие неспособности человечества ни искупить грех, ни уничтожить его, ни господствовать над ним (*Ibid. S. 84*).

Боговоплощение Лютер понимает т. о.: Христос, принимая всю тяжесть грешного, «проклятого» человеческого существования, Сам действительно «воспринимает личность грешника и разбойника» (*Ibid. S. 433*), становится «грехом и проклятием» (*Ibid. S. 434*) и во всей полноте вкушает гнев Божий (см.: *Вислёфф. 2009. С. 102*). Слова Свящ. Писания «проклят всяк, висящий на древе» (Гал 3. 13) Лютер толкует буквально: «Христос висел на древе, значит, Христос есть проклятие Божие (*maledictio Dei*)» (см.: *Luther M. WA. Bd. 40/1. S. 434–436*). Так что Его крестные страдания есть не только акт заместительного удовлетворения Божией справедливости и восстановления попорченного божественного порядка и чести, но и «заслуженное» наказание (роена) «грешника». Ибо, по Лютеру, суть заместительной Жертвы Христа состоит именно в том, что Он, будучи Праведником, отказывается от Своей праведности в пользу грешного человечества: Христос усваивает Себе грехи всех и каждого (*habet et portat omnia omnium peccata*), неся за них всю полноту правовой и нравственной ответственности (см.: *Ibid. S. 442–443*). Вслед этого Бог меняет Свое гневное отношение к падшему человеку и объявляет его ради Христа праведным (*iustum pronuntiat*), т. е. вменяет, зачисляет (*imputat*) ему Христову праведность и тем самым оправдывает (*iustificat*) его. Кульминация И. получает у Лютера отчетливый юридический характер. «Оправдание — это судебный акт Бога: Триединый Бог объявляет человека праведным в Своих очах» (*Вислёфф. 2009. С. 87*). В этом состоит благодать Божия — она есть «сама праведность, которая даруется нам через Христа» (*Luther M. WA. Bd. 56. S. 318*); «это праведность Христа и Святого Духа, которую мы не создаем, а получаем (*patimur*), не имеем, а принимаем, когда Бог Отец дарует ее нам через Иисуса Христа» (*Ibid. Bd. 40/1. S. 43*). Т. о., в богословии Лютера закладывается основа

для протестант. сотериологической парадигмы, в к-рой категория *оправдания* (*iustificatio, Rechtfertigung*) занимает исключительную позицию, становясь в конечном счете первичной в истолковании сути И. и спасения. В учении об оправдании, по мысли Лютера, содержатся все остальные догмы христ. веры. Потому что, «когда мы учим, что человек оправдан через Христа и что Христос — победитель греха, смерти и вечного проклятия, мы тем самым свидетельствуем, что Он Бог по природе (*natura Deum*)» (*Ibid. S. 441*).

Позиция одного из самых значительных последователей Лютера, Ф. Меланхтона, сближается с некоторыми положениями сатисфакционной теории Ансельма, когда речь идет об адекватной цене, уплаченной Сыном Божиим за человеческие грехи для удовлетворения Отца и примирения с Ним человечества. При этом особый акцент делается также на анализе психологической составляющей грехопадения. Центральным пунктом учения Меланхтона об И. является понятие божественного закона (*lex Dei*), изначально требующего от человека безусловного подчинения (*perfectam obedientiam*) Богу не только формально, но и всем своим существом (*praecipit, ut natura integre oboediat Deo*) (*CR. Vol. 21. Col. 388–390*). Грехопадение вызывает праведный гнев Божий, приводящий совесть согрешившего в трепет (*conscientia perterrefacta*). К тому же грех поражает внутренний мир человека и настолько извращает его природу, что всякие человеческие усилия выглядят беспомощными (*Apol. Conf. Aug. 2. 6, 23*). Сердце человека наполняется сомнением и др. порочными «аффектами» (*dubitatio et aliis vitiosis affectibus*), а главным состоянием души становится себялюбие (*amor sui*), так что человек уже не в состоянии искренне исполнять волю Создателя. Помочь грешнику успокоить совесть может только уверенность в том, что его грехи прощены и что, следов., Бог больше не гневается на него. Но для этого требуется в полной мере искупить вину, ибо простить человека только по Своей милости Бог не может — это противоречило бы Его неизменной справедливости и легитимному порядку моральных взаимоотношений. Поэтому премудрость Божия изыскивает особый путь: дело И. поручается Сыну, крестными

страданиями Которого приносится полноценное удовлетворение и умиловление за грехи мира. В том, что всю тяжесть ужасного гнева Божия понес на Себе Иисус Христос, явлен, по мысли Меланхтона, «чудный сплав божественной справедливости и милосердия» (*mirabilis mixtura iustitiae et misericordiae*) (*CR. Vol. 14. P. 938*). Благодаря заслугам Христа Искупителя мы становимся праведными в глазах Божиих (*iusti reputamur propter Christum*) (*Apol. Conf. Aug. 4. 296*), поскольку принесенное Им «оправдание (*iustificatio*) означает для человека оставление (*remissionem*) грехов, примирение (*reconciliationem*) и приятие (*asser-tationem*) в жизнь вечную (*CR. Vol. 21. P. 742*) При этом наряду с воспроизведением лютеровской мысли о вменении нам «внешней», «чуждой» праведности (*iustitia nostra sit imputatio alienae iustitiae — Apol. Conf. Aug. 4. 306*) Меланхтон в значительно большей степени, чем Лютер, подчеркивает также полученный через И. дар Св. Духа и, как следствие, происходящую фундаментальную внутреннюю перемену в человеке. На этом основании некоторые исследователи трактуют сотериологию Меланхтона как «инклюзивную», т. е. предполагающую вовлечение искупленного и оправданного человека в процесс действительного обновления и всестороннего освящения всей полноты его существования (*Willems, Weier. 1972. S. 16–18*).

Немаловажную роль в формировании традиц. лютеран. доктрины об И. сыграла исключительно сотериологически ориентированная христология швабского теолога-реформатора Й. Бренца. Бренц называет И. и спасение рода человеческого от тирании дьявола главной и единственной целью Боговоплощения и миссии, данной Богом Своему Сыну едиnorodному. Чтобы облагодатствовать падшее человечество, Бог изливает сокровища Своей славы (*thesaurus suae maiestatis*) на Иисуса Христа за Его самоотверженное послушание. Христос в Свою очередь умаляет Себя и передает благодать людям, в вере принимающим от полноты Его и становящимся, т. о., частью (*membra*) Его бытия (см.: *Brandy. 1991. S. 267–277*).

Сотериология другого деятеля Реформации — М. Буцера не отличалась большой самостоятельностью. В своем «Комментарии на Послание

к Римлянам» Буцер, по мнению Р. Штуппериха, пытался на схоластической основе совместить учения об И. и оправдании блж. Августина и Меланхтона (*Stupperich*. 1981. S. 265).

Швейцар. реформатор У. Цвингли указывает на то, что, провинившись, человек не только оскорбил Создателя, но и повредил в себе образ Божий, став след. этого неспособным к восприятию истин Откровения. Желая из милости спасти человека, но сообразуясь при этом с законом справедливости, Бог мудро находит путь к И. в воплощении: богочеловечество Иисуса Христа позволяет Ему быть полноценным посредником между Богом и людьми. Воплотившись, Бог смог принести Себя в искупительную Жертву и уплатить как абсолютно чистый и незапятнанный человек Своими страданиями достаточную для примирения справедливую цену (CR. Vol. 89. P. 38, 33). Земная жизнь Христа и Его искупительный подвиг становятся также высочайшим духовно-нравственным примером, подражая которому верующие могут достичь восстановления в себе божественного образа.

Взгляды Ж. Кальвина на И., с одной стороны, во многом определяются рамками ансельмовой теории сатисфакции, с другой стороны — также учением Лютера об оправдании. Согласно Кальвину, приведший к оскорблению и бесчестию Бога грех Адама стал следствием его непослушания и мятежа. Человек «презрел истину и уклонился ко лжи». Тем самым был извращен «весь порядок вещей на небе и на земле» (*Calv. Inst.* II 1. 4–5). Искупить такой грех и избавиться от проклятия можно только полным послушанием (*toto obedientiae*) Богу вплоть до смерти (*Ibid.* II 16. 5; см. также: *Edmondson*. 2004. P. 96–97). Грешный человек, природа к-рого в корне искажена, деградировала (см.: *Calv. Inst.* III), не в силах совершить этого, и потому Бог берет инициативу целиком на Себя, облекаясь в человеческий образ, чтобы Самому понести заслуженное человеческим наказанием. В этом смысле И. есть суверенное дело Христа (см.: *Mutep*. 1995. С. 47). «После того как Иисус Христос принял образ раба, Он сразу начал платить цену нашего избавления, чтобы искупить нас (*ad nos redimendos pretium liberationis solvere*)» (*Calv. Inst.* II 16. 5).

Претерпев заместительные страдания и смерть, безгрешный Богочеловек становится истинным и единственным Посредником и Примирителем, Его праведность навсегда вменяется (*imputat*) грешникам (*Ibid.* III 11. 2, 23), потому что «навсегда остаются очищение, удовлетворение и совершенное послушание, которые Он проявил и которыми покрыты все наши беззакония» (*Ibid.* III 14. 11). При этом именно Его добровольное подчинение Отцу и полная непорочность были гарантом действительности искупительной Жертвы, усмиряющей гнев Божий, превозмогающей проклятье и упраздняющей преграду греха во взаимоотношениях между тварью и Творцом. Ибо «кровь, пролитая Иисусом Христом, не только послужила платой за наше примирение с Богом, но она нужна нам для омовения и очищения от всякой скверны» (*Ibid.* II 16. 6).

Тему божественного посредничества в деле И. Кальвин пытается раскрыть также в русле традиционного учения о трех служениях Христа (*triplex munus Christi*) и их неразрывном единстве (*Ibid.* II 15; см. подробнее: *Edmondson*. 2004. P. 89–181). В этом контексте искупительное значение получает и заместительное Самозаклание Христа-Первосвященника, и сопутствующие земной жизни Спасителя откровение Его царского достоинства как Помазанника, и Его учительная миссия как Пророка. Последнее Кальвин понимает не только в смысле внешнего благовестования, но и как внутреннее наущение силою воспламеняющего человеческого сердца Св. Духа (*Calv. Inst.* II 15. 2; см.: *Willems, Weier*. 1972. S. 29).

Иногда Кальвин для иллюстрации своего учения о спасении прибегает к философско-схоластической терминологии и представляет И. в категориях причинности. В этом случае в качестве действующей причины (*causa efficiens*) выступает Небесный Отец, а данный по Его любви и милости человеку во спасение Искупитель, послушание Которого нас оправдывает, является материальной причиной (*causa materialis*) и «субстанцией нашей праведности». Порождаемая Св. Духом вера в оправдание становится с этой т. зр. инструментальной причиной (*causa instrumentalis*) спасения; прославление доброты и демонстрация предвечной правды Божией — целевой

причиной (*causa finalis*) (*Calv. Inst.* III 14. 17; см. также: *Calvinus I. Commentarius in epistolam Pauli ad Romanos*. 3. 24 // CR. 77. Col. 61). Существенным в этом отношении является то, что дело И. и следующее за ним примирение человека с Богом есть результат икономии всех Лиц Пресв. Троицы: «Бог Отец замыслил это, Бог Сын заслужил, а Святой Дух исполняет, возрождая душу и жизнь человеческую» (*Mutep*. 1995. С. 48).

Вопрос об универсальности И. тесно связан в кальвинизме с учением о двойном *предопределении* — «одних к вечной жизни, а других к вечному проклятию» (*Calv. Inst.* III 21. 5). Хотя в сочинениях самого Кальвина нет окончательной ясности, свершается ли искупительный подвиг Христа ради всех людей без исключения или только ради избранного круга предвечно познанных Богом ко спасению (подробнее об этом см.: *Пикирилли*. 2002), позднее эта проблема встает в кальвинист. богословии со всей определенностью в связи с *арминианским спором*. *Дортский синод*, созданный в 1618 г. с целью защиты кальвинист. доктрины от *арминианства*, касается, в частности, догмата об И. Оставаясь в целом в рамках сoterиологических воззрений Кальвина, каноны синода утверждают, с одной стороны, абсолютную достаточность и вселенское измерение Жертвы Христовой: «*Mors filii Dei est... abunde sufficiens ad totius mundi peccata expianda*» (*Canones Dordraceni*. 2. 3 // *Corpus librorum symbolicorum*. Lipsiae, 1846<sup>2</sup>. P. 213), однако с др. стороны, отстаивают вероучительное положение — что прямое назначение и «эффективное» действие И. (*efficaciter redimeret*) направлено лишь на конкретно ограниченное число избранных Божиих (*certam quorundam hominum multitudinem*). Христос пролил Свою искупительную кровь только за тех, которым Бог по благоусмотрению Своей свободной воли (*secundum liberimum voluntatis suae beneplacitum*) прежде создания мира определил быть спасенными (*qui ab aeterno ad salutem electi*) (*Ibid.* 1. 7; 2. 8). И. является, т. о., изначально «ограниченным», поскольку Бог от вечности поставил Христа «посредником, главой и основанием спасения всех избранных» (*ab aeterno mediatorem et omnium electorum caput, salutisque fundamentum constituit*) (*Ibid.*

1. 7), лишив при этом остальных всякой надежды.

Дальнейшее подтверждение реформатская трактовка И. получила в *Вестминстерском исповедании веры* (Confessio fidei Westmonasteriensis). Воспроизводя в своих артикулах многие типичные особенности западного богословия спасения (преступление (transgressio) прародителей против Богом данного справедливого закона и противление (contraria) ему — Conf. Westm. 6. 6; принесенная Сыном Жертва удовлетворения правосудию оскорбленного Отца как заместительная уплата долга для примирения (reconciliatio) Бога с людьми — Ibid. 8. 5; 11. 3; вменение (imputatio) грешникам Христовой праведности — Ibid. 11. 1; и др.), Исповедание учит в строго кальвинист. духе о «лимитированном искуплении»: Искупитель умер и воскрес исключительно за грехи непреложно предназначенных (immutabiliter designati) Богом прежде всех времен к вечной жизни и славе (ad aeternam vitam et gloriam) (Ibid. 3. 3–5; 11. 4). При этом сила и блага (vis et beneficia) искупительного подвига имели действительность даже до его реального свершения воплотившимся «в полноту времен» Христом, антиципативно сообщаясь избранным во все века от сотворения мира (a mundi primordiis elapsa secula electis sunt communicata) (Ibid. 8. 6). Одним из важнейших плодов И., принесенного Христом, Исповедание называет свободу, к-рая состоит в избавлении верующих от вины за грех, от проклятия и гнева Божия, от рабства сатане и страху, от власти греховного мира, смерти и ада (Ibid. 20. 1).

Кальвинист. тезис о предназначении искупительного дела Христова лишь предвечно избранным проникает и в вероучение *Англиканской Церкви*, христология к-рой в остальном не противоречит православной (см.: *Козлов*. 2009. С. 490–491).

Некоторые новые нюансы в реформатское учение об И. вносит богословие К. Барта. Предопределенность искупительного деяния Христа Барт понимает как укорененное в недрах Пресв. Троицы движение к Самоумалению Бога в Лице Сына Божия вплоть до Креста и жертвенной смерти (kenosis) (Barth. KD. Bd. 4/1. S. 335). Однако не только отданием Христа на распятие, соотносящимся с непримиримым отрицанием человеческого греха со сто-

роны Бога, ограничена заместительная миссия Сына. Заслуженное Его полным послушанием (Gehorsam) благоволение Божие к человеку и тем самым примирение (Versöhnung) засвидетельствовано также воскресением Христа. И если Страсти и Голгофа есть «погребение» грешника как «нарушителя Завета» (Bundbrecher) и окончательное упразднение (Vertilgung) «ветхого» человека, то в Воскресении явлено сотворение (Erschaffung) человека нового (Ibid. S. 100–102). «Радикальная трансформация — вот что следует из оправдания человека Богом» (Bromiley. 1979. P. 188; см. также: Jones. 2010). Т. о., конечный смысл принесенного Христом через И. оправдания (Rechtfertigung) состоит для Барта не только во вменении грешнику чуждой праведности и провозглашении «позитивного» отношения к нему Бога (positive Gerechtsprechung), но и в реальном совершении человека праведным. В связи с этим он также настаивает, что повсюду в НЗ «речь идет не о примирении Бога с нами, но о нашем примирении с Ним. Бог не нуждается в примирении... но именно поскольку осуществилась и явилась Его праведность, мы поставлены Им в новое состояние, примирились с Ним, выведены из невозможного положения по отношению к Нему и приведены в единственно возможное положение перед Ним» (Bart. 2010. С. 53).

В отличие от утвердившейся реформатской позиции Барт настаивает на действительности искупительного деяния Сына Божия для всего человечества (Barth. KD. Bd. 4/1 S. 98). Трех проявлениями богочеловеческого служения Искупителя — священническому (munus sacerdotale), царскому (munus regale) и пророческому (munus propheticum) — Барт приводит в соответствие оправдание (Rechtfertigung) человека через рабское самоуничтожение и послушание Господа (der Herr als Knecht), освящение (Heiligung) вследствие возвеличения человека до господского достоинства (der Knecht als Herr) и призвание (Berufung) грешников через истинное свидетельство и обетование (Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge).

В рамках своей программы по *демифологизации* новозаветного провозвестия Р. Бульман отказывается от традиц. форм толкования И., как затемняющих суть христ. *кериг-*

*мы* мифологем и предлагает взамен этого подход, основанный на методе экзистенциальной герменевтики. В его понимании Крест и Воскресение являются искупительными событиями не сами по себе, не «объективно», а становятся таковыми лишь в глазах человека, уверовавшего в провозглашенное Христом оправдание. При этом па первый план выдвигается проповедь Христа: наполненная высоким этическим содержанием, она освобождает от греха как власти стихийных влечений, экзистенциального страха, самозамкнутости и раздвоенности субъекта (Bultmann. 1984. S. 242–258). Т. о., новозаветная керигма как парадоксально вынесенный Богом эсхатологический вердикт об осуществленном уже в настоящем оправдании (Ibid. S. 276) становится у Бульмана основным моментом И. как такового (Schmithals. 1981. S. 392).

Совр. лютеран. богослов В. Панненберг особо подчеркивает историчность искупительного деяния Христа и связавшую с этим его человеческую составляющую. При этом историческая фигура Иисуса из Назарета, Его земная жизнь, распятие и воскресение становятся не только исполнением мессианских чаяний Израиля, но и получают упивательное искупительное измерение благодаря особенностям Его Личности: «Сын Отца Небесного, Который есть Творец и Отец всех людей, явился в лице Иисуса ради спасения мира» (Pannenberg. 1991. S. 441). Дела и провозвестие Христа как историческое событие, Субъектом которого является Сам Бог, закладывают основу радикальных перемен — наступление Царства Божия, примирение и начало новой жизни в единстве и общении Бога с людьми и людей между собой. Исходя из этого, Панненберг настаивает на принципиальном различии взаимосвязанных понятий «искупление» (Sühne) и «примирение» (Versöhnung): однажды произошедшее в историческом прошлом искупительное событие Креста и смерти Христа (Sühnegeschehen) есть самовластное деяние Бога; оно служит в свою очередь «объективной» основой последующего примирения, непременным моментом которого является также усвоение (Zueignung und Aneignung) плодов И. и, т. о., взаимность (Gegenseitigkeit) со стороны человека (Ibid. S. 474).

Понимание смерти Христа невозможно, согласно Панненбергу, в отрыве от Его воскресения. Именно последнее окончательно удостоверяет, что Иисус Христос был безгрешен и что Его смерть была заместительной. Говоря об искупительном смысле Распятия, Панненберг обращает внимание на 2 аспекта понятия заместительной смерти Христа (*Stellvertretung*) — исторический, соответствующий реалиям страстных событий Евангелия, и универсальный, обоснование к-рого необходимо требует привлечения фундаментальных антропологических категорий (*Ibid.* S. 469). С т. зр. конкретных исторических обстоятельств Иисус умирает в первую очередь непосредственно вместо своих обвинителей, неправо присвоивших себе божественные полномочия, подняв руку на Посланника Божия, а с ними и за весь иудейский народ, к-рый они представляли (*Ibid.* S. 471). Однако, будучи казненным в качестве богохульника и мятежника, Христос принимает на Себя судьбу всякого грешника, ибо, по убеждению Панненберга, глубинная суть человеческой греховности состоит именно в надменном присвоении себе божественного достоинства, или богоподобия (*angemaßte Gottgleichheit*), и тем самым в фактическом восстании против Бога (*Ibid.* S. 472; см. также: S. 480). В этом смысле Своими страданиями безгрешный Христос действительно выстрадал вместо нас (*stellvertretendes Erleiden*) всю полноту справедливого гнева Божия по отношению ко греху как таковому, ибо как человек Он не отождествлял Себя с Богом и был послушен Его воле до конца. В отличие от «эксклюзивного» характера заместительной смерти непорочного Праведника сыновнее послушание Иисуса Христа Богу становится парадигмой для всякого человека и являет, по мнению Панненберга, «инклюзивный» момент совершенного Христом И. (*Ibid.* S. 482).

*Е. А. Пилипенко*

**Учение об И. в русской богословской мысли XIX–XX вв.** Рассматриваемый период в истории русской богословской мысли был ознаменован развернутой дискуссией вокруг вопроса об И. Исследование этой дискуссии в наши дни привело к разделению ее участников на сторонников нескольких наиболее популярных теорий, получивших



*Воскресение Христово. Сошествие во ад. Икона. 2-я четв.—сер. XVI в. (ЦМуАР)*

названия «юридическая», «нравственная» и «органическая».

Под «юридической» теорией принято понимать такое учение об И., к-рое базируется на зап. терминологическом аппарате, включающем взятые из юридической практики понятия «заслуга», «удовлетворение», «право» и др. «Юридическая» теория подчеркивает преимущественно объективную сторону спасения как уже совершенного Христом. Основным сторонником и выразителем этой теории в истории русского богословия принято считать митр. Макария (Булгакова).

«Нравственная» теория И., основанная на психологическом и аскетическом восприятии Жертвы Христовой, была создана в качестве альтернативной «юридическому» учению и нашла свое выражение в трудах митр. Антония (Храповицкого). Наибольшее значение в деле И. сторонники этой теории придают внутренним борениям Христа во время Гефсиманского моления, а не Его крестной смерти. Согласно этой теории, пример, к-рый показал Спаситель, не отказавшись от уготованной Ему Отцом Чаши (Мф 26. 39), является основным для следования каждым христианином. «Нравственная» теория подчеркивает преимущественно субъективную сторону спасения.

«Органическая» теория И. получила такое название в связи с тем, что ее сторонники, в основном правосл. богословы русской эмиграции XX в., строили свои сотериологические рассуждения на свойственных учению св. отцов органических ка-

тегориях, т. е. категориях природы. Грех мыслился ими прежде всего как болезнь человеческой природы, к-рая благодаря И., совершенному Христом, была исцелена и обожена. «Здесь юридический образ Искупления дополняется другим — образом физическим, или, вернее, биологическим, образом победы жизни над смертью, нетления, торжествующего в природе, растленной грехом» (*Лосский. Искупление. 2000. С. 276*). Сама суть И. не сводилась при этом исключительно к одному событию земной жизни Спасителя (как это происходило в основном у сторонников «юридической» и «нравственной» теорий), к-рая полностью рассматривалась в качестве искупительной.

Вне исторических рамок дискуссии по вопросу И. оказывается позиция свт. Филарета (Дроздова). Препятствием к целостному восприятию его наследия стало то, что он не оставил систематического изложения своих богословских взглядов. Видимое отсутствие системы в догматических воззрениях привело к тому, что у ряда исследователей богословского наследия свт. Филарета сложились диаметрально противоположные мнения о его понимании И. К сторонникам «юридической» теории И. относили святителя, напр., архиеп. Никон (Рождественский), свящ. Иоанн Дмитриевский. За выражение сотериологических взглядов свт. Филарета они принимают написанный им «Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Греко-Российской Церкви», в к-ром учение об И., изложенное в довольно краткой форме, имеет черты «юридической» теории. Следует, однако, отметить, что полностью соответствует взглядам свт. Филарета на И. только «Катихизис...» редакции 1823 г. Следующие 2 редакции (1828 и 1839) были вынужденными: в 1839 г. «были произведены более существенные изменения в тексте по настоянию обер-прокурора Протасова в сотрудничестве с митр. Серафимом (Глаголевским) и другими членами Св. Синода» (*Кривошеин. 2004. С. 206*). По мнению архиеп. Василия (Кривошеина), исправление «Катихизиса...» «в духе его большей латинизации и согласования с Исповеданиями Петра Могилы и Досифея не всегда было удачным» (Там же). В частности, при изложении 4-го члена Символа веры свт. Филарету

пришлось воспользоваться свойственными «юридической» теории понятиями и выразить суть И. следующим образом: «Его вольные страдания и крестная смерть, будучи бесконечной цены и достоинства, как смерть Безгрешного и Богочеловека, есть и совершенное удовлетворение правосудию Божию, осудившему нас за грех на смерть, и безмерная заслуга, приобретающая Ему право без оскорбления правосудия подавать нам, грешным, прощение грехов и благодать для победы над грехом и смертью» (*Филарет (Дроздов)*. 2000. С. 34). Эта мысль «как будто заслонила от взоров большинства исследователей другие творения митрополита Филарета и послужила причиной ряда резких отзывов и обвинений его в подчинении латинскому влиянию, схоластике и т. д.» (*Гнедич*. 2007. С. 57).

Впрочем, исследователями предлагались и иные мнения, основанные гл. обр. на изучении проповедей свт. Филарета и дающие возможность сделать вывод, что его воззрения на И. не находились под влиянием зап. богословия. Наиболее ясно взгляд свт. Филарета на И. выражен в его Слове в Великий Пяток («Тако возлюбил Бог мир...», 1816). Здесь тема И. рассматривается святителем скорее в созерцательном ключе, при этом «школьный» способ рассмотрения проблемы, свойственный «Катихизису...», отходит на второй план. «Христианин!.. Пройди путем, который открывает тебе раздирающаяся завеса таинств; вниди во внутреннее Святынище страданий Иисусовых, оставя за собою внешний двор, отданный языкам на поправление. Что там? — Ничего, кроме святой и блаженной любви Отца и Сына и Святаго Духа к грешному и окаянному роду человеческому! Любовь Отца — распинающая. Любовь Сына — распинаемая. Любовь Духа — торжествующая силою крестною» (*Филарет (Дроздов)*. 1873. С. 90). Это высказывание не является лишь гомилетической находкой, но скорее приводит к мысли о приверженности свт. Филарета к исихастской традиции молитвенного созерцания божественных тайн. Продолжение Слова идет вразрез с «юридической» теорией И., практически отвергая саму возможность правового его восприятия. «Кажется, мы, проникая в тайну распятия и усматривая в страданиях Сына

Божия волю Отца Его, более ощущаем ужас Его правосудия, нежели сладость любви. Но сие должно уверить нас не в отсутствии самой любви, а токмо в недостатке нашей готовности к принятию ее внушений» (Там же. С. 92). Само понятие Креста и крестной Жертвы не просто представляется у свт. Филарета фактом удовлетворения, но становится высшей формой выражения беспредельности любви Бога к людям (см.: Там же. С. 97).

Спасительное значение страданий и крестной смерти Сына Божия занимает в проповедническом наследии свт. Филарета особое место. Не отрицая таких важных аспектов земной жизни Спасителя, как Его проповедь и чудеса, он тем не менее подчеркивает значимость именно смерти Христа: ««Тако бо возлюбил Бог мир, яко и Сына Своего Единородного дал есть» (Ин 3. 16). И с какою страшною щедростию дал Его! Дал не только для того, чтобы Он был для нас наставником истины, руководителем и примером жизни, но дал Его на смерть за нас, «да всяк веруяй в Онъ не погибнет, но имать живот вечный» (Ин 3. 16)» (*Филарет (Дроздов)*. 1885. С. 181).

Необходимым продолжением и завершением искупительного подвига Спасителя, по мнению свт. Филарета, является Его воскресение из мертвых. Более того, воскресение занимает «исключительное и заключительное» место в ряду искупительных деяний Христа. «Ключ Давидов, отпирающий все двери, есть Богочеловечество Иисуса Христа, которым как Божество проникает во все состояния человечества, так и человечество входит во внутренняя Божества. Всотверзающее движение сего ключа есть воскресение Христово. Им отверзается темница, и отдает заключенных; отверзается рай, и приемлет изгнанных; отверзается небо, и ожидает избранных» (*Он же*. 1874. С. 189).

Т. о., отдав дань школьному восприятию темы И. в своем «Катихизисе...», свт. Филарет встает на позиции более глубокого, умозрительного восприятия дела спасения.

**«Юридическая» теория.** Фактором, активизировавшим процесс осмысления понятия И. и его роли в правосл. сотериологии, стало издание в 1849–1853 гг. фундаментального труда митр. Макария (Булгакова) «Православно-догматическое

богословие», сокращенный вариант к-рого — «Руководство по изучению христианского православно-догматического богословия» — являлся основным учебным пособием по догматике для всех духовных учебных заведений Русской Церкви того времени. Учение об И., содержащееся в догматической системе митр. Макария, благодаря позиции *Святейшего Синода*, в основном определявшейся обер-прокурором Н. А. Протасовым, получило статус «школьного» или «традиционного», послужив базой для развития последующей полемике.

Основой для раскрытия темы И. митр. Макарием служит его позиция в описании существенных свойств Божиих, которые считаются абсолютными: «...никакое свойство Божие не может быть лишено свойственного ему действия» (*Макарий (Булгаков)*. Православно-догматическое богословие. 1883. Т. 2. С. 11). При этом такие свойства, как благодать и правосудие Божие, в отношении к греху прародителей вступают у митр. Макария в противодействие: если грешник не получит воздаяния, будет не удовлетворено правосудие Божие; если же он будет наказан, останется неудовлетворенной Его благодать.

Способна разрешить возникшее противоречие, по мнению митр. Макария, лишь Божественная премудрость, нашедшая «способ примирить в деле искупления человека вечную правду с вечною благодатью, удовлетворить той и другой и спасти погибшего» (Там же. С. 15). Причем если удовлетворение благодати состоялось в прощении грешника, то «для удовлетворения правде Божией за грех человека требовалась столько же бесконечно-великая умиловительная жертва, сколько бесконечно оскорбление, причиненное человеком Богу, сколько бесконечна сама вечная правда» (Там же. С. 11).

Характерной чертой догматической системы митр. Макария является также активное использование основных для западного богословия юридических терминов — «долг» и «удовлетворение». Согрешив, прародители совершили «три великих зла»: безмерно оскорбили Творца; подвергли влиянию греха свое собственное естество; и тем самым произвели гибельные последствия греха в собственной природе и окружавшем их мире. Грех Адама и Евы

вызвал к действию правосудие Господа, выразившееся во «вражде Бога к человеку», в проклятии прародителей и вместе с ними всех людей и, как следствие, в их наказании.

Ключевое значение в деле И. митр. Макарий приписывает крестной смерти Христа: «Его воплощение и вся земная жизнь служили только приготовлением и как бы постепенным восхождением Его к этому великому жертвоприношению» (Там же. С. 139). Суть же И. состоит в том, что Иисус Христос «взамен нас уплатил Своею кровию долг и вполне удовлетворил Правде Божией за наши грехи, которого мы сами уплатить были не в состоянии; иначе, — взамен нас исполнил и потерпел все, что только требовалось для отпущения наших грехов» (Там же. С. 148). Саму возможность подобной «замены» митр. Макарий допускает в случае наличия условий, обоснованных «здравым смыслом», а именно: когда на такую замену есть воля и согласие Творца; когда лицо, взявшееся уплатить долг, само свободно от него; когда это лицо добровольно решается уплатить долг; и, наконец, когда будет внесена плата, способная этот долг уплатить. Жертва Христа полностью соответствовала этим условиям.

Т. о., через удовлетворение правде Божией произошла «уплата» долга и умиловление праведного Божия гнева. Однако не следует приписывать митр. Макарию во всей полноте учение об И., характерное для зап. богословов средневековья. Он сознавал, что И. представляет собой не только удовлетворение Божественному правосудию. В силу страданий и смерти Спасителя как Его «величайших заслуг пред судом вечной Правды, ради которых Бог «вся нам дарствует» (Рим 8. 32)» (Там же. С. 154), происходит также исцеление природы человека и искаженного вслед греха Адама окружающего мира. Согласно мысли митр. Макария, надо было «потребить грех во всем существе человека, просветить его разум, исправить его волю, восстановить в нем образ Божий: потому что и по удовлетворении правде Божией, если бы существо человека оставалось греховным и нечистым, если бы разум его оставался во мраке и образ Божий искаженным, — общение между Богом и человеком не могло бы состояться» (Там же. С. 11). Впрочем, восстановление

человеческого естества в его начальном состоянии является в сотериологии митр. Макария вторичным — основное ударение он делает на удовлетворении божественной справедливости, или правде, к-рое описывает в юридических категориях.

Появление догматического труда митр. Макария (Булгакова) вызвало разнообразные отзывы. С одной стороны, многие отмечали его большую ценность, т. к. догматический 2-томник стал первой попыткой полного изложения правосл. богословия. С др. стороны, использование митр. Макарием традиц. для Запада сотериологических понятий, как и в целом не совсем свободное от католич. источников изложение материала вызвало критику со стороны таких иерархов того времени, как свт. Филарет (Дроздов), свт. *Игнатий (Брянчанинов)*, архиеп. *Антоний (Амфиатов)*, и представителей славянофильского лагеря, А. С. *Хомякова*, И. В. *Киреевского*, М. П. *Погодина*, — что стало почвой для последующего развития дискуссии.

Попыткой создания альтернативной догматической системы явилось опубликованное в 1864 г. архиеп. *Филаретом (Гумилевским)* «Православное догматическое богословие» — плод преподавания догматики в МДА с нач. 30-х гг. XIX в. При этом догматическая система архиеп. Филарета также была основана преимущественно на зап. источниках (см.: *Листовский*. 1894), а в разделе, посвященном теме И., он прямо следует мысли митр. Макария, различия носят лишь терминологический характер.

В основе сотериологической части труда архиеп. Филарета (Гумилевского) лежит рассуждение о Божественных свойствах. Здесь используется характерное для митр. Макария автономное восприятие благодати и правосудия Божия, доходящее до их практического противопоставления. «Признавая Его благим, разум соглашается с тем, что грехи человеческие могут быть прощены», но, «признавая Его правосудным, верит, что грехи не иначе могут быть прощены, как по удовлетворении правде» (*Филарет (Гумилевский)*). Догмат. богословие. Т. 2. С. 147). Подтверждением этого положения является для архиеп. Филарета своеобразный логический довод, согласно которому, «если есть мир духов нравственных, то, не нарушая порядка в этом мире,

не производя расстройств в нем, нельзя простить человека грешника по одной доброте, без удовлетворения правде» (Там же. С. 150).

В отличие от митр. Макария для определения сути И. архиеп. Филарет употребляет в качестве центрального понятия не «долг» или «удовлетворение», а «примирение», которое Христос устанавливает между Богом и людьми: «Преимущественное дело, которое надлежало совершить Спасителю и которого никто другой не мог совершить, было дело примирения правосудия Божия с грешным родом человеческим» (Там же. С. 119). Именование служения Спасителя служением Примирителя «есть самое близкое и к предмету своему и к учению новозаветному» (Там же. С. 120). Способом этого примирения является не учение Спасителя, а Его крестная смерть (см.: Там же. С. 131), сила к-рой «заключалась в том, что на дело Христово была воля прензобильной благодати Божией... и Христос пострадал добровольно во исполнение сей воли» (Там же. С. 132).

Учение о примирении позволило критикам называть сотериологические воззрения архиеп. Филарета (Гумилевского) выступившими в протестант. ключе в отличие от догматического труда митр. Макария, к-рый нек-рые считали прокатолическим (см.: *Гнедич*. 2007. С. 46. Примеч. 4).

Впрочем, гомилетическое наследие архиеп. Филарета свидетельствует о том, что разработанная им в качестве школьной догматическая система использовалась им только в семинарско-академической среде. В своей же проповеднической и архиастырской деятельности он руководствовался иными принципами изложения правосл. вероучения. Основное значение в деле И. имеет для него прежде всего божественная любовь. Поэтому Крест является не чем иным, как «проповедником любви Божественной, благодати непостижимой» (*Филарет (Гумилевский)*). 2010. С. 44). Плодами искупительного подвига Мессии стали откровение Божества и тайны Царствия Божия, возведение закона божественной любви и спасительного пути самоотвержения (Там же. С. 320).

Последней догматической системой, появившейся в России в XIX в., стал труд еп. *Сильвестра (Малеванского)* «Опыт православного догматического богословия» (1878–1891).

Ее отличительной чертой является стремление изложить правосл. вероучение в историческом ключе, что косвенно указывает на зависимость еп. Сильвестра от популярной в Германии того времени научной дисциплины *Dogmengeschichte* (история догматов).

При изложении догмата И. еп. Сильвестр избегает таких понятий, как «оскорбление», «умилостивление», «удовлетворение», «заслуга» (см.: *Ист. догм.* 2007. С. 52–53). В отличие от митр. Макария он признает искупительное значение не только за крестной смертью Спасителя, но и за всей Его земной жизнью: «Начало великому делу искупления нашего Им положено было в самом Его воплощении» (*Сильвестр [Малиновский], еп.* Богословие. 1897. Т. 4. С. 116). Изложение этой темы осуществляется при помощи описания искупительного служения Христа в 3 классических аспектах: пророческом, первосвященническом и царском. При этом еп. Сильвестр оговаривается, что «совершенное и совершаемое нашим Спасителем дело искупления людей настолько является великим и несомненным, что напрасно было бы пытаться обозреть его со всею полнотой и обстоятельностью» (Там же).

Пророческое служение Христа заключалось в том, что Иисус Христос «одним из существеннейших дел Своего посольства в мир почитал учительство или научение людей божественной истине, в каком-то отношении Он являлся схожим... со всеми давнее посылаемыми пророками» (Там же. С. 117). Но для И. недостаточно было лишь воззвания Благой вестии, ибо требовалось уничтожение греховной преграды между людьми и Богом. Необходимо было также и примирение, доставленное Христом людям «через Его первосвященническое служение» (Там же. С. 122). Суть этого аспекта земной жизни Спасителя заключается в том, что «спасительные последствия жертвы Христовой имели и имеют необъятную силу, простираясь на всех людей и всякого рода их грехи» (Там же. С. 124). Еп. Сильвестр отмечает, что Самопожертвование для спасения людей Господь «не только не считал чуждым Себе как Сыну Божию, а напротив, прямо признавал одною из существенных целей Своего пришествия в мир» (Там же. С. 123).

Вершиной искупительного дела Христа еп. Сильвестр считает «царский» аспект служения Спасителя, т. к. сам процесс спасения человечества может считаться законченным только тогда, когда людям дана от Бога благодатная помощь, выразившаяся в основании Церкви. Это служение Христа заключается в том, «чтобы возродить и воспитывать людей для новой высшей духовно-благодатной жизни, дабы они соделывались способными и достойными сынами открывшегося для них Царствия Небесного» (Там же. С. 126). Суть же правосл. учения об И. состоит в том, что «Иисус Христос, несмотря на то что был Сыном Божиим и человеком совершенно безгрешным и неповинным, добровольно пострадал и умер с тем, чтобы принести Себя Богу в жертву за грехи всех людей, приобрести им помилование и прощение, после же смерти воскресши, вознестись и, восседши одесную Бога Отца, стать вечным пред Ним ходатаем и представителем» (Там же. С. 173).

Труд еп. Сильвестра не был понят современниками и зачастую подвергался несостоятельной критике — не в последнюю очередь за отказ следовать ансельмовой теории И. (см., напр.: *Светлов.* 1907. С. 101).

Негативную оценку со стороны академической профессуры получила также и догматическая система прот. Николая *Малиновского*, изданная в 1895–1909 гг. под названием «Православное догматическое богословие». В отношении раздела об И. сщмч. *Иларион (Троицкий)* заметил, что «принципиальное содержание этого раздела не только скудно, но мстами убого» (цит. по: *Ист. догм.* 2007. С. 192–193. Примеч. 2). Несмотря на данное обстоятельство, именно Догматика прот. Н. Малиновского вытеснила в нач. XX в. в качестве основного учебного пособия Догматику митр. Макария.

В определенной мере прот. Н. Малиновский следует классическому зап. пониманию И. как удовлетворения правде Божией, которое стало «первым и главнейшим благом жертвы Христовой» и «было необходимым потому, что этого требовал закон вечной и всесовершеннейшей правды Божией» (*Малиновский.* Догмат. богословие. Т. 3. С. 250–251). Тем не менее он пытается смягчить правовой подход к теме И., высказываясь против «односторонности»

юридической теории. От сотериологии догматической системы митр. Макария взгляды прот. Н. Малиновского отличаются в первую очередь тем, что он старается избегать употребления понятий «оскорбление», «уплата долга» и придает большее значение в И. воплощению Спасителя. Догматике прот. Н. Малиновского свойственно заимствование из трудов сторонников «нравственной» теории И., а именно прот. Павла *Светлова*. В контексте мысли прот. П. Светлова прот. Н. Малиновский высказывается об И. как о примирении Бога с человеком и человека с Богом, как о восстановлении общения и союза Бога и человека (Там же. С. 220). Вместе с тем прот. Н. Малиновский, говоря об отношениях Бога и людей, вносит в свои рассуждения элемент психологизма: «Восстановить этот союз люди не могли собственными силами, потому что не могли очиститься от грехов. Точно так же и Бог не мог прямо и непосредственно примириться с ними, потому что Он, как святой, отвращается от греха». Поэтому «проявление любви задерживалось в глубине Божественного существа» (Там же. С. 223).

Оставаясь юридическим по существу и противоречивым в частности, изложение учения об И. в курсе прот. Н. Малиновского не внесло ничего нового в учебные руководства по догматическому богословию.

**«Нравственная» теория.** Такое наименование употребляет в работе «Об искуплении» (1915) проф. Казанского ун-та свящ. Николай Петров (*Давыденков.* 2005. С. 280). Наиболее яркими сторонниками этого направления стали прот. П. Светлов, М. М. *Тареев*, В. И. *Несмелов*. Логическое завершение «нравственная» теория находит у митр. Антония (Храповицкого), «в работах которого она разрешается в откровенную ересь» (Там же).

Труд прот. П. Светлова «Крест Христов: Значение Креста в деле Христовом» стал попыткой опровергнуть «юридическую» теорию И. Сам автор, пытаясь охарактеризовать свои исследования в этой области, заявлял, что «преследовал две цели: 1) старался выяснить ложь «юридического» воззрения на искупление и 2) дать взамен его воззрение на искупление в духе библейско-этического и согласно с руководящими началами воззрения святоотеческого» (*Светлов.*

1907. С. 8). Под «юридическим воззрением», к-рое прот. П. Светлов понимал как признак «ложного православия», он имеет в виду прежде всего изложение догмата И. в труде митр. Макария и зависимых от него учебных курсах.

Критика юридического подхода у прот. П. Светлова не является целостной. Его оценки противоречивы: первоначально заявляя, что в «толковании традиционного богословия догмат искупления получает вид учения, несообразного ни с разумом, ни с совестью, и делается не столько тайною, сколько нелепостью, соблазном и камнем преткновения для веры» (Там же. С. 1), он затем смягчает свою позицию: «Здесь мы подошли к настоящей оценке «юридизма»: он односторонен. Это не значит, что он совершенно ложен, — нет, это только значит, что в нем не вся правда, что он отчасти ложен, отчасти истинен, т. е. истинен относительно» (Там же. С. 18).

При осмыслении догмата И. прот. П. Светлов ставит своей задачей «органическое» совмещение двух понятий — юридизма и любви. Говоря о сути искупительной Жертвы Христа, он подчеркивает, что она заключалась в «восстановлении нарушенного грехом союза между Богом и человечеством» (Там же. С. 52). Для этого потребовалось выполнение неск. условий: «а) Бога примирить с людьми и б) людей примирить с Богом» (Там же. С. 53). В этом и заключалась сущность земной жизни Спасителя. Т. о., искупительное дело Христа имеет «две органически связанные между собою стороны», именуемые прот. П. Светловым «объективная» и «субъективная». Объективной стороной И. становится восстановление союза со стороны Бога «посредством изменения внутреннего отношения к людям в Существо Божием» (Там же), а субъективной стороной тот же союз восстанавливается посредством «изменений в духовно-нравственном существе самого человека» (Там же. С. 54). При описании «объективного» момента у прот. П. Светлова проявляется смешанное отношение к правовой стороне И. человечества: «Главнейшее благо Креста, относящееся к объективной стороне искупления, то есть примирения Бога с людьми, достигается не чем иным, как крестным удовлетворением правде Божией» (Там же. С. 445). Попыт-

кой отгородиться от сторонников правовой теории И. стало решение прот. П. Светлова именовать правосудие Божие «любовию в оборонительном положении» (Там же. С. 297), доказывая, т. о., что удовлетворение было принесено божественной любви.

Особенностью сотериологии прот. П. Светлова является введение понятия «субъективная сторона искупления». При этом терминологическое различие «объективного» и «субъективного» не означает различия по существу, к-рое предполагало бы разделение единого дела И. на два, пусть и взаимно направленных, процесса. По мнению прот. П. Светлова, субъективная сторона И. представляет собой «индивидуальную сатисфакцию», к-рая «крестною Голгофскою жертвою не только не отменяется, но, напротив, предполагается и утверждается» (Там же. С. 449). Более того, крестная смерть Спасителя делает «возможным всецелое исполнение безусловного требования удовлетворения правде Божией со стороны каждого человека» (Там же. С. 451), ибо «Сын Божий пришел только для того, чтобы облегчить и сделать нам (каждому из нас) возможным исполнение этого безусловного требования, а не отменить его» (Там же. С. 450). Т. о., прот. П. Светлов подчеркивает значимость индивидуальных аскетических усилий наряду с глобальной значимостью Жертвы Христа.

В духе «нравственной» теории объясняется тема И. в труде «Метафизика жизни и христианское откровение» проф. КазДА Несмелова, для к-рого И. есть «основной догмат христианского вероучения» (Несмелов. 1906. С. 52). Несмелов выступает как критик «юридической» теории, подчеркивая, что в таком представлении об И. сказывается «языческое понимание христианства», определяющее спасение исключительно как избавление от наказания за грех, а не как достижение праведности (Там же. С. 140).

И. для Несмелова неразрывно связано с творением мира, т. к. только «благодаря» тому, что Бог сотворил мир, и существует грех. По логике Несмелова, Бог несет «ответственность» за созданный Им космос, а значит, не может абстрагироваться от творящегося в нем зла. Поэтому И. «в том именно и состоит, что Бог сохраняет жизнь грешного мира,

уничтожив его грехи, в силу которых он необходимо является повинным смерти, смертью Своего Сына» (Там же. С. 320). Это стало возможным из-за «особенного отношения» Бога Слова к миру как Творца, Который только и может принять на Себя грехи мира, «и, значит, Своею смертью Он действительно может уничтожить их» (Там же. С. 332).



Поклонение Жертве.  
Воздѹх. XV в.  
(мон-рь Хиландар, Афон)

Связь между творением мира и И. приводит Несмелова к мысли, что если Богу угодно, «Он может принять на Себя грехи не только людей, но и грехи всех падших духов, и даже грехи первого виновника падения — самого дьявола, и все грехи всего грешного мира Он может уничтожить одним и тем же актом Своей добровольной смерти» (Там же. С. 335).

Рассуждая о плодах И., Несмелов подчеркивает их потенциальный характер для человека, потому что крестная смерть Спасителя «особенно не избавляет грешника от гибели, а только дает ему действительную возможность достигнуть своего действительного спасения» (Там же. С. 338). Эта мысль иллюстрирует основное положение «нравственной» теории: И. субъективно усваивается каждым человеком и реализуется им в жизни через «подражание» Христу, совершаясь «лишь совместною деятельностью Бога и грешника» (Там же. С. 336).

Особое значение Несмелов придает не столько крестной смерти Христа, к-рая, хотя и «составляет необходимое условие к достижению человеком своего действительного спасения» (Там же. С. 343), все же не избавляет его от смерти, сколько Воскресению, ставшему Божией спасением для погибших людей

в силу восприятия Христом всецелого человеческого естества (Там же. С. 347).

Полностью освободиться от «юридического» взгляда на И. Несмелову не удалось. В его суждениях нередко встречается укорененное в тезисе об абсолютности свойств Божиих противопоставление вечного «закона неумолимой правды» божественной любви и милосердию, ведущее в свою очередь к ограничению деяний Бога понятием справедливости (Гнедич. 2007. С. 135). Т. о., в воззрениях Несмелова были совмещены 2 концепции И.: «юридическая» теория выразилась в использовании правовых терминов и учении об абсолютности свойств Божиих; «нравственная» — в подчеркивании субъективной стороны спасения и значения земной жизни Спасителя как образца для подражания.

Сщмч. Иларион (Троицкий) касался темы И. в некоторых статьях и выступлениях. Для его позиции характерно резкое отвержение зап. влияния на правосл. сотериологию: «В схоластическом учении о спасении прежде всего должны быть снесены два форта, два понятия: удовлетворение и заслуга. Эти два понятия должны быть выброшены из богословия без остатка, навсегда и окончательно» (Иларион (Троицкий). 1915. С. 133). Излагая собственное понимание домостроительства спасения, сщмч. Иларион отмечает, что его источником является единение природ в Богочеловеке, к-рое становится для людей сотериологически актуальным в силу единства и тождественности человеческой природы.

Суть И. для сщмч. Илариона заключается в отречении Спасителя от греховной воли человека, к-рое произошло во время распятия на Голгофе (Он же. 2004. С. 285). Голгофа и Крест являются для Христа не чем иным, как переломом сознания и воли грешного человечества, т. к. именно с болью и страданием совершается любой нравственный перелом. Через человеческую природу во Христе этот перелом смог коснуться человечества в целом и помочь ему преодолеть собственную греховную волю. Такой психологический подход с акцентом на «переломе сознания и воли» Христа на Голгофе характеризует сотериологические воззрения сщмч. Илариона как отчасти принадлежащие к «нравственной» теории И.

Схожая мысль прочно обосновывается в богословском наследии митр. Антония (Храповицкого), для к-рого центральным моментом И. является Гефсиманское моление, а не крестная смерть Сына Божия. Митр. Антоний создал концепцию И., отличную не только от «юридических», но и от предшествовавших «нравственных» теорий. Значительное влияние на формирование его сотериологических взглядов оказало творчество Ф. М. Достоевского, что выразилось в общем психологическом подходе к богословской проблематике. Наиболее полно своеобразное понимание И. митр. Антонием изложено в опубликованной в 1917 г. ст. «Догмат искупления», а также в составленном им через два года «Опыте христианского православного катехизиса» (изд. в 1924).

Рассуждая о формировании теории И., митр. Антоний «находит, что одни из исследователей сами не могли освободиться от юридического понимания (прот. Светлов, проф. Несмелов), другие уклоняются от полного решения этого вопроса (архиеп. Иларион)» (Гнедич. 2007. С. 244. Примеч. 2; ср.: Антоний (Храповицкий). 1917. № 8/9. С. 161–162). Поэтому митр. Антоний решает «дать такую усиленную работу, в которой истолкование сего догмата было бы центральной идеей» (Гнедич. 2007. С. 241), и самостоятельно ответить на вопрос, в чем заключается суть И. Ответить на этот вопрос — значит показать, каким образом воплощение, страдания и воскресение Сына Божия непосредственно влияют на жизнь конкретного христианина; «значит указать на связь этих священных событий с нашим стремлением к совершенству, с нашей внутренней борьбой между добром и злом»; «значит ответить, чем помогает нам Христова страсть в этом деле, почему без нее мы не могли бы достичь святости в общении с Богом» (Антоний (Храповицкий). 1917. № 8/9. С. 167).

Предварительное определение И. у митр. Антония таково: И. «есть не иное что, как дарование нам благодатной способности совершать свое спасение, а спасение есть духовное совершенствование чрез нравственную борьбу и богообщение» (Там же). Основным для объяснения сущности И. является понятие сострадательной любви Божией как силы. По логике митр. Антония, действие этой силы постоянно наблюдается люд-

ми в их жизни и состоит в том, что нравственное возрождение человека происходит всегда под воздействием со стороны, к-рое приобретает различные виды: увещания, примера, молитвы. Залог действия этой силы состоит в наличии сострадательной любви, являющейся страданием для ее носителя. Т. о., сострадательная любовь Христа является «искупительным страданием», которым именно «возрождает нас Господь» (Там же. № 10/11/12. С. 287–288). Естественным продолжением такого размышления становится мысль о том, что наибольшей силы в течение евангельской истории сострадательная любовь Христа достигает в Гефсиманском молении, делая этот момент искупительным. «Должно думать, что в ту Гефсиманскую ночь мысль и чувство Богочеловека объяло всех падших людей в числе их многих миллиардов и оплакало с любовною скорбью всякого в отдельности, что, конечно, было доступно только сердцу Божественному, всеведущему. В этом и состояло наше искупление» (Там же. С. 295).

В своих рассуждениях митр. Антоний исходит из понимания человечества как единого целого. Для него ««единая природа» человек не есть только абстракция, «отвлеченное понятие», но именно «реальная сущность»» (Флоровский. Пути русского богословия. 1937. С. 429), которая позволяет Христу «передать Свою святость в сердца других людей, не нарушая их свободы» (Гнедич. 2007. С. 247). Подобно прот. П. Светлову, митр. Антоний рассматривает дело И. с объективной и субъективной стороны. Объективная сторона состояла в том, что Христос Своей человеческой природой соединяется с каждым человеком, «рассекает установленную грехом преграду между людьми и восстанавливает первобытное единство естества» (Антоний (Храповицкий). 1917. № 10/11/12. С. 302). Субъективная сторона И. состоит в подражании человека Христу в деле Его страдающей любви, помогающей воссоединенному теперь человеческому роду возрождать и спасать своих отпавших членов.

Крестная смерть и Распятие для митр. Антония являются только следствием Гефсиманского моления Христа, в связи с чем их сотериологическое значение становится довольно ограниченным: «...умиляя

людей, они открывают им хоть некоторую часть искупительной жертвы и, вводя их в любовь ко Христу, являются для них и для всех нас спасительными» (Там же. С. 314). Т. о., Крест и смерть Спасителя на Голгофе являются в понимании митр. Антония только страдательными образами, выражающими общее понятие об И., подлинная суть которого состоит в восстановлении послушания и «новоблагодатного единения любви» людей с Богом и между собой. «И основным в этом искупительном деле (у митр. Антония.— М. К.) нужно признать Гефсиманское борение» (Флоровский. Пути русского богословия. 1937. С. 430).

О том, что к концу жизни митр. Антоний, возможно, несколько переосмыслил свои сотериологические воззрения, косвенно свидетельствует его Окружное послание от 23 июля 1926 г., в к-ром признается факт разногласий вокруг его трактовки И. в «Опыте христианского православного катехизиса», что могло бы стать «предметом академических споров» (Церковные ведомости. Сремски-Карловци, 1926. № 13/14. С. 3).

Близким к позиции митр. Антония является понимание темы И. проф. МДА Тареевым, который не только не разделяет «юридической» концепции, но и присваивает ей статус «гностической»: «Не имеет никакого оправдания гностическая теория искупления, выступающая за пределы фактических отношений Христа, Его реального самосознания, и построенная исключительно из ветхозаветных данных. Мы разумеем ту теорию, что Христос принес Себя в жертву божественному пневу для умиловивления за грехи людей и для избавления их от смерти» (Тареев. 1908. Т. 2. С. 316).

Понимание И. Тареевым сконцентрировано в следующем рассуждении: «Так Иисус Христос, Сын Божий, был распят грешниками и умер за грехи людей. Над объяснением этого события мысль человеческая останавливалась более часто, чем над чем-либо другим. Что Он умер именно за грехи людей,— это еще не объяснение факта, не богословская истина, а факт евангельской истории. Богословие обычно ограничивается схоластическим определением этого факта и раскрытием этой формулы, тогда как следует выяснить его действительное значение. Действительное

значение смерти Христа, Сына Божия, состоит в том, что она есть переход Его духовной вечной жизни в людей, нарощение в них Его духа» (Там же. Т. 1. С. 340). Суть этого нарощения Тареев поясняет в др. месте: «Смерть Христа, поскольку она послужила нарощению в учениках духовной жизни, была вместе с тем решительным моментом перерощения стихийного Духа Божия, действовавшего в Его чудотворениях, в свободный дух любви, который прославил Его в Его учениках, прославил в них Его Отца» (Там же. Т. 2. С. 323). Однако это высказывание лишь подтверждает слова прот. Георгия Флоровского о том, что «образ Христа в начертании Тареева остается очень неясен» (Флоровский. Пути русского богословия. 1937. С. 440). Раскрытие тайны искупительных Страстей и Креста это вряд ли способствует.

Размышления об И. прот. Сергия Булгакова занимают особенную позицию. И. относится им к первосвященническому аспекту служения Спасителя, понимаемому в смысле «примирения людей с Богом через освобождение их от греха» (Булгаков. 2000. С. 354). «Христос принес искупительную жертву в Своей крови и принял на Себя грехи мира. ...Во Христе мы примиряемся с Богом. Он есть для нас посредник, верую в Него мы узнаем себя оправданными пред Богом» (Там же. С. 363).

Ключевые мысли по вопросу об И. кратко изложены прот. С. Булгаковым в автореферате соч. «Агнец Божий» (Там же. С. 15–18). Отправной точкой является положение об ответственности Бога за восстановление согрешившего человека в его прежнем достоинстве, обусловленной тем, что именно Господь наделил Свое высшее творение свободой. И. выступает в данном случае как исцеление «греховной удобопревратности», к-рое происходит через возведение «человека к предназначенному для него богочеловечеству» (Там же. С. 18). При этом И. становится делом не только Бога Слова, но есть «совокупный акт всей Святой Троицы», в рамках к-рого «Богочеловек в силу единства Своей человеческой природы с общечеловеческой природой отождествляется с ветхим Адамом и силой сострадательной любви делает его грех Своим собственным» (Там же). Ключевой момент И. простирается сразу

на несколько евангельских событий: смертная чаша греха принимается духовно в Гефсимании, телесно — на Голгофе, завершаясь смертью. К плодам И. относится, во-первых, пострадавший телесно и духовно «как бы эквивалент всех человеческих грехов, всех адских мук за грехи» — через это страдание происходит упразднение силы греха; во-вторых, примирение Бога и людей, «которые своей свободой восходят, воспринять и усвоить это примирение» (Там же).

«Органическая» теория. Главными сторонниками этой теории были представители рус. эмиграции XX в. прот. Г. Флоровский и В. Н. Лосский. Выражением взглядов прот. Г. Флоровского на И. стала его ст. «О смерти крестной», в к-рой И. рассматривается в контексте исцеления и обожения поврощенной грехом человеческой природы. «В воплощении Слова человеческое естество не только помазывается сверхизбыточным изливанием благодати, но приемлется в ипостасное единство со Словом, как «собственное» Ему человечество, уже нераздельно и неразлучно соприсущее Ему в Его собственной ипостаси... В этом восприятии человеческого естества в непреложное общение Божественной жизни древние отцы видели смысл спасения, смысл искупительного дела Христова» (Флоровский. 1998. С. 181–182). Воплощение мыслится прот. Г. Флоровским как «некое воскрешение человеческого естества», к-рым искупительное дело Христа не может закончиться, т. к. «Воплощением только начинается Евангельская история Бога Слова» (Там же. С. 182). Дело И. исполняется в крестной смерти, которой предшествует последовательное прохождение Христом положенных человеку стадий физического развития, «в полноте человеческих возрастов», в чем выразилось «некое самоограничение, некий кеносис Божественной воли» (Там же. С. 183). Поэтому искупительным является не только воплощение Бога Слова, но и Его воочеловечение как выражение принятия Им всей полноты человеческой жизни.

Вместе с тем особо подчеркивается то обстоятельство, что человеческая природа Искупителя была свободной от первородного греха, благодаря чему Он «уже может не умереть (potens non mori), хотя еще и может умереть (potens autem mori)» (Там же. С. 184). Это позволяет сле-

дать вывод, что «смерть Спасителя была и могла быть только вольною — не по необходимости павшего естества, но по свободному изволению и приятию» (Там же). Необходимость смерти Христа была обусловлена не законом павшего человеческого естества, но законом божественной правды: «Это не необходимость греховного мира. Это — необходимость Божественной любви» (Там же. С. 187). И сила крестной смерти, по мысли прот. Г. Флоровского, состоит не в том, что это была смерть Праведника, но в том, что «это смерть Богочеловека», к-рая приоткрывает для христианина великое таинство, когда «на Голгофе священикодействует воплощенное Слово... и приносит в жертву «собственное» Свое человеческое естество» (Там же. С. 200).

Прот. Г. Флоровский выступает с критикой юридического и нравственного понимания И., говоря, что «нельзя точно и до конца раскрыть смысл Крестного таинства в одних только этических категориях. Моральные и, тем более, правовые понятия остаются здесь всегда только бледными антропоморфизмами» (Там же. С. 187). Суть И. прот. Г. Флоровский представляет прежде всего как победу «над тлением и смертью, освобождение человека от «рабства тлению» (Рим 8. 21), восстановление первозданной цельности и стойкости человеческого естества» (Там же. С. 197). При этом исполнение И. наступает в Воскресении, в полном преобразении человеческого естества, к-рое позволяет ему в лице Спасителя воссесть одесную Бога Отца.

Лосский рассматривает И. в связи с домысливанием Сына, выразившимся в «рекапитуляции» тварного мира: Адам, не справившийся с возложенной на него миссией обождения космоса, был замещен «во главе» этого космоса Сыном Божиим. Поэтому миссия Христа мыслится Лосским «делом спасения, делом искупления поработанного мира от греха и смерти» (Лосский В. Мистическое богословие. С. 102), возвращением человека в его естественное состояние. Человек должен воссоединиться с Богом, и это воссоединение будет для него спасительным. Причем воссоединение не является делом человека: «То, что человек должен был достигнуть, восходя к Богу, то осуществляет Бог, снисходя к человеку» (Там же. С. 103). На пути снисхождения

к человеку Богом преодолевается тройная преграда: различие природы — Воплощением; грех — крестной смертью; смерть — Воскресением. При этом ключевое значение со ссылкой на при. Максима Исповедника отводится «тайне Креста и гроба» Спасителя, Его искупительным страданиям, так что «нельзя искать понимания чего бы то ни было вне Креста Христова» (Там же. С. 105).

Смысл искупительного дела Лосский видит в преобразении, «в освобождении человеческой природы от рабства греху, в очищении природы... Искупление обновляет природу; в обожении совершается личность, соединяя в себе тварное с Божественным. Без ясного различения природы и личности невозможно правильно учить ни об искуплении, ни об обожении» (Лосский. Спор о Софии. 2000. С. 463). «Обожненное во Христе — это Его человеческая природа, воспринятая в ее целостности Его Божественной Личностью... Дело, совершенное Христом, относится к нашей природе, которая не отделена от Бога грехом» (Лосский В. Мистическое богословие. С. 117). Вместе с тем характерным для «органической» концепции Лосского является выход за рамки природных категорий: снисхождение Бога к человеческой свободе он полагает одним из существенных моментов И.

**Прот. Максим Козлов**

Лит.: **И. в Свящ. Писании:** Crawford Th. J. The Doctrine of Holy Scripture Respecting the Atonement. Edinb., 1883<sup>2</sup>; *Deissmann* [G. J. A. Light from the Ancient East. L., 1910; *Carré H. B.* Paul's Doctrine of Redemption. N. Y., 1914; *Bandas R. G.* The Master-Idea of Saint Paul's Epistles. Bruges, 1925; *Warfield B. B.* The New Testament Terminology of «Redemption» // *Idem.* Biblical Doctrines. N. Y.: L., 1929. P. 327–372; *Barton G. A.* Christ and Evolution. Phil., 1934; *Stamm J. J.* Erlösen und Vergeben im Alten Testament: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. Bern, 1940; *Johnson A. R.* The Primary Meaning of *g'ol* // VTS. 1953. Vol. 1. P. 67–77; *Murray J.* Redemption: Accomplished and Applied. Grand Rapids, 1955; *Barrett C. K.* The Background of Mark 10. 45 // New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson / Ed. A. J. B. Higgins. Manchester, 1959. P. 1–18; *Milgrom J.* Did Isaiah Prophesy during the Reign of Uzziah? // VT. 1964. Vol. 14. N. 2. P. 164–182; *Morris L.* The Apostolic Preaching of the Cross. Grand Rapids, 1965<sup>4</sup>; *Hill D.* Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms. Camb., 1967. (SNTS.MS; 5); *Lyonnet S.* *Sabourin L.* Sin, Redemption, and Sacrifice: A Biblical and Patristic Study. R., 1970. (AnBib; 48); *Stuhlmüller C.* Creative Redemption in Deutero-Isaiah. R., 1970. (AnBib; 43); *Marshall I. H.* The Development of the Concept of Redemption in the New Testament // Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology

Presented to L. L. Morris / Ed. R. Banks. Exeter, 1974. P. 153–169; *Moulder W. J.* The Old Testament Background and the Interpretation of Mark 10. 45 // NTS. 1978. Vol. 24. P. 120–127; *Unterman J.* From Repentance to Redemption: Jeremiah's Thought in Transition. Sheffield, 1987. (JSOT; 54); *idem.* Redemption: Old Testament // ABD. 1992. Vol. 5. P. 650–654; *Shogren G. S.* Redemption: New Testament // *Ibid.* P. 654–657; *Page S.* Речения об Искуплении // Словарь Нового Завета / Ред.: Дж. Грин, С. Макпейт, Г. Маршалл. М., 2010. Т. 1: Иисус и Евангелия. С. 521–524.

**Православная традиция об И:** *Антоний (Амфиотроп), архиеп.* Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви. СПб., 1862<sup>2</sup>. С. 132–193; *Филарет (Гумишевский), догмат. богословие.* Т. 2. С. 1–164; *Макарий.* Православно-догматическое богословие. 1883<sup>1</sup>. Т. 2. С. 116–181; *Сильвестр [Малеванский], еп.* Богословие. 1897<sup>2</sup>. Т. 4. С. 41–180; *Глубоковский Н. Н.* Учение св. апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании // ХС. 1898. № 3. С. 301–343; № 4. С. 471–516; № 5. С. 629–666; № 6. С. 793–840; *он же.* Искупление и Искупитель по Евр. П. Пг., 1917; *Сергий (Страгородский), архим.* Православное учение о спасении. Каз., 1898<sup>3</sup>; *Орфанитский И., свящ.* Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. М., 1904; *Малиновский.* Догмат. богословие. Т. 3. С. 3–353; *Аквилонов Е. П., прот.* О Спасителе и спасении. СПб., 1910<sup>3</sup>; *Оксиюк М. Ф.* Учение св. апостола Павла об оправдании // ТКДА. 1914. Т. 2. № 6. С. 151–180; № 7/8. С. 311–339; *Писарев Л. И.* О спасении по учению мужей апостольских // ПС. 1914. Ч. 2. № 10. С. 327–401; *Туберовский А. М.* Воскресение Христово: Опыт мистической идеологии пасхального догмата. Серг. П., 1916; *Balthasar H. U., von, Grillmeier A.* Le mystère pascal. P., 1972; *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1979. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451); *Kallistos (Ware), bish.* Salvation and Theosis in Orthodox Theology // Luther et la réforme allemande dans une perspective oecuménique. Chambésy, 1983. P. 167–184; *idem.* How are We Saved?: The Understanding of Salvation in the Orthodox Tradition. Minneapolis, 1996; *Лосский В.* Догматическое богословие. С. 249–288; *он же.* Искупление и обожение // *Он же.* Богословие и боговидение. М., 2000. С. 273–288; *Рорганович И.* Το προκαταρκτικόν ἑσώφθησε. Αθήνα, 1992<sup>2</sup>; *Василиадис Н. П.* Таинство смерти. [Серг. П.], 1998. С. 117–220; *Флоровский Г. В., прот.* О смерти крестной // *Он же.* Догмат и история. М., 1998. С. 181–227; *он же.* Воскресение жизни // Там же. С. 228–255; *Филарет (Дроздов), митр.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Серг. П., 2000<sup>2</sup>. С. 26–35; *Иларион (Алфеев), игум.* Христос — Победитель ада. СПб., 2001.

**И. в католическом и протестантском богословии:** *Klee H.* Katholische Dogmatik. Mainz, 1840<sup>2</sup>. Bd. 2; *Staudenmaier F. A.* Die christliche Dogmatik. Freiburg i. Br., 1848. Bd. 3; *Harnack A., von.* Dogmengeschichte. Tüb., 1905<sup>4</sup>; *Tütilä O. A.* Das Strafenleben Christi: Beitrag zur Diskussion über die Typeneinteilung der Versöhnungsmotive. Helsinki, 1941; *Ott H.* Anselms Versöhnungslehre // ThZ. 1957. Jg. 13. S. 183–199; *Bornkamm H.* Luthers Auslegungen des Galaterbriefs von 1519 und 1531. B., 1963; *Kessler H.* Die theologische Bedeutung des Todes Jesu: Eine traditionsgeschichtliche

Untersuchung. Düsseldorf, 1970; *Willems B. A., Weier R.* Soteriologie: Von der Reformation bis zur Gegenwart. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1972. (Handbuch der Dogmengeschichte; Bd. 3. Fasz. 2c.); *Bloesch D. G.* Jesus is Victor! Karl Barth's Doctrine of Salvation. Nashville, 1976; *Bromiley G. W.* An Introduction to the Theology of Karl Barth. Edinb., 1979; *Schmithals W.* Bultmann // TRE. 1981. Bd. 7. S. 387–396; *Stupperich R.* Bucer // Ibid. S. 258–270; *Bultmann R. K.* Theologie des Neuen Testaments. Tüb., 1984<sup>9</sup>; *Wenz G.* Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit. B., 1984–1986. 2 Bde; *Schwager R.* Der wunderbare Tausch: Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. Münch., 1986; *Pa[m]jcuiper Î.* Введение в христианство. Брюссель, 1988; *Mueller D. L.* Foundation of Karl Barth's Doctrine of Reconciliation: Jesus Christ Crucified and Risen. Lewiston (N. Y.), 1990; *Brandy H. Ch.* Die späte Christologie des Johannes Brenz. Tüb., 1991; *Menke K.-H.* Stellvertretung: Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Einsiedeln; Freiburg i. Br., 1991; *idem.* Stellvertretung – Befreiung – Communio: Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jh. // Theologie und Philosophie. Freiburg i. Br., 2006. Jg. 81. S. 21–59; *Pannenberg W.* Systematische Theologie. Gött., 1991. Bd. 2; *McCormack B. L.* For Us and Our Salvation: Incarnation and Atonement in the Reformed Tradition. Princeton, 1993; *idem.* Karl Barth's Christology as a Resource for a Reformed Version of Kenoticism // International J. of Systematic Theology. Oxf., 2006. Vol. 8. N 3. P. 243–251; *Mumер X. Г.* Основные идеи кальвинизма. СПб., 1995; *Lohse B.* Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. Gött., 1995; *Simon B.-M.* Il mistero della redenzione // Sacra doctrina. Bologna, 1996. Anno 41. N 5. P. 5–121; Искупление: Материалы 2-го международного симпозиума христианских философов. СПб., 1999; *Brand G.* Salvation in African Christian Theology: A Typology of Existing Approaches // Exchange. Leiden, 1999. Vol. 28. N 3. P. 193–223; *Gestrich Ch.* Christentum und Stellvertretung: Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie. Tüb., 2001; *Пакирилли Р. Е.* Кальвинизм, арминизм и богословие спасения. СПб., 2002; *Шейборн К.* Бог послал Сына Своего: Христология. М., 2003; *Fudge Th. A.* Concepts of Salvation in the Western Church to the 16<sup>th</sup> Cent. // Communio viatorum. Praha, 2003. Vol. 45. N 3. P. 217–247; *Levering M.* Juridical Language in Soteriology: Aquinas's Approach // Angelicum. R., 2003. Vol. 80. N 2. P. 309–326; *Edmondson S.* Calvin's Christology. Camb.; N. Y., 2004; The Redemption: An Interdisciplinary Symposium on Christ as Redeemer / Ed. S. T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins. Oxf., 2004; *Schaede S.* Stellvertretung: Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie. Tüb., 2004; *Каснер В.* Иисус Христос. М., 2005; *Schwarz R.* Das Heil der christlichen Religion im Verständnis Martin Luthers // BThZ. 2008. Bd. 25. N 2. S. 379–407; *Вислѣф К. Ф.* Теология Лутера. СПб., 2009; *Козлов М., прот.* Западное христианство: Взгляд с Востока. М., 2009; *Барт К.* Краткое толкование Послания к Римлянам // Он же. Толкование Посланий к Римлянам и Филиппийцам. М., 2010. С. 3–186; *Jones P. D.* Barth and Anselm: God, Christ and the Atonement // International J. of Systematic Theology. 2010. Vol. 12. N 3. P. 257–282.

*Учение об И. в русской богословской мысли XIX–XX вв.: Филарет (Гумилевский).* Догмат. богословие. Т. 2; он же. Беседы о страданиях Господа нашего Иисуса Христа. Тверь, 2010; Филарет (Дроздов), митр. Сочинения: Слова и речи. М., 1873. Т. 1; 1874. Т. 2; 1885. Т. 5; он же. Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Серг. П., 2000<sup>9</sup>; *Макарий.* Православно-догматическое богословие. 1883<sup>4</sup>. Т. 2; *Листовский И. С.* Филарет, архиеп. Черниговский. Чернигов, 1894; *Сильвестр [Малевацкий], еп.* Богословие. 1897<sup>2</sup>. Т. 4; *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Каз., 1906<sup>2</sup>. Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение; *Светлов П. Я., прот.* Крест Христов: Значение Креста в деле Христовом. К., 1907<sup>2</sup>; *Тареев М. М.* Основы христианства. Серг. П., 1908–1910<sup>2</sup>. 5 т.; *Малиновский.* Догмат. богословие. Т. 3; *Иларион (Троицкий), архим.* Богословие и свобода Церкви // БВ. 1915. Т. 3. № 9. С. 98–134; он же. Вифлеем и Голгофа // Он же. Творения. М., 2004. Т. 2. С. 277–288; *Антоний (Храповицкий), митр.* Догмат искупления // БВ. 1917. Т. 2. № 8/9. С. 155–167 (2-я паг.); № 10/11/12. С. 285–315 (2-я паг.); *Флоровский.* Пути русского богословия. 1937; он же. О смерти крестной // Он же. Догмат и история. М., 1998. С. 181–227; *Булгаков С. Н., прот.* Агнец Божий. М., 2000; *Воронов Л. А., прот.* Догматическое богословие: Из лекций для студентов СПбДА. Клин, 2000. С. 69–70, 72–97; *Лосский В. Н.* Искупление и обожение // Он же. Богословие и богочисленность. М., 2000. С. 273–288; он же. Спор о Софии // Там же. С. 390–484; *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви // Церковь владыки Василия (Кривошеина). Н. Новгород, 2004. С. 174–219; *Давыденков О., свящ.* Догматическое богословие. М., 2005; *Гнедич П. В., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). М., 2007.

**ИСКУШЕНИЕ**, побуждение к нарушению религ., нравственного закона; соблазн. Производное от старослав. глагола *искусити* (испытать, оценить, попробовать, узнать, соблазнить — ЭССЯ. Вып. 9. С. 39–40), к-рый восходит к праслав. *kusiti*, имевшему нейтральное в религ. отношении значение «пробовать на вкус» (Там же. Вып. 13. С. 135).

**Общее понятие.** И.— одно из основополагающих понятий правосл. аскетике. И. могут быть названы как особое состояние души, при к-ром ей навязываются греховные мысли и чувства, так и вообще любые скорбные переживания, к-рые посещают человека по Божью поущению. В широком смысле к И. относятся также различные нужды и скорби человеческой жизни: болезни, обиды, нищета и др. обстоятельства, в к-рых при правильном отношении закаляется вера в Бога и упование на Него. В целом христ. традиция называет И. все то, что испытывает силу устремления человека к Богу и ставит его перед сознательным выбором. Да-

леко не всегда термин «искушение» имеет негативную окраску. Помимо диавола, к-рый по ненависти к людям стремится отвратить их от Бога, а также самого человека, к-рый искушается собственной похотью, Свящ. Писание называет источником И. Бога, Который, не желая зла человеку, посредством различных И. ставит его перед нравственным выбором и призывает реализовать дар свободы, данный ему при сотворении.

**ВЗ об И.** Термину «искушение» соответствует евр. глагол *נִסָּה* (*nissāh*), к-рый имеет основное значение «испытывать, проверять» и во мн. случаях не имеет значения побуждения к злу. Подобным образом в Септуагинте употребляется соответствующий греч. глагол *πειράζω* и некоторые его синонимы (*Légasse.* 1991. Col. 193). И. в ВЗ встречается в значении испытания одним человеком мудрости (3 Цар 10. 1; ср.: 2 Пар 9. 1) или дружбы (Сир 6. 7) другого, проверки его веры и упования на Бога (Прем 2. 17). Человек может искушать собственное сердце (Еккл 2. 1); нужно испытывать душу, чтобы уразуметь, что для нее вредно, и воздерживаться от этого (Сир 37. 30). Глагол *nissāh* употребляется в значении испытания вещи на пригодность к использованию (1 Цар 17. 39), свойств и качеств явлений (Еккл 7. 23) и даже испытания Бога (Суд 6. 36–40); кроме того, глагол *nissāh* употребляется в значении пробовать, стараться (Иов 4. 2; ср.: 1 Макк 12. 10; 2 Макк 11. 19; др.; см.: *Helpmeyer.* 1998. P. 444–446). Однако чаще в ВЗ этот глагол имеет специальное религ. значение (*Seesemann.* 1999. P. 24).

И. сопровождает каждого человека на протяжении его жизни. Первый опыт И. люди приобрели в раю (Быт 3. 1–6): они не выдержали И. змея, обещавшего, что они станут «как боги» (Быт 3. 5). Со времени грехопадения связь с Богом, прерванная непослушанием, подвергается постоянной опасности различных И. Сын Адама и Евы Каин испытал И. («у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе...» — Быт 4. 7) и, исполнившись зависти, убил своего брата Авеля. Избранный народ Божий многократно подвергается различным И.

**Впервые в Библии об И. говорится в 3-й гл. книги Бытие**, где описывается грехопадение Адама и Евы, хотя само подстрекательство змея к нарушению прародителями заповеди

Божией не называется И. Большинство отцов Церкви, комментировавших этот эпизод, полагали, что в образе змея первых людей искусил *сатана*. В немногочисленных упоминаниях в Свящ. Писании сатана предстает как лукавый искуситель, «лжец и отец лжи» (Ин 8. 44), он действует не только против человека, завидуя ему (Прем 2. 24), но и против Бога (Зах 3. 1–2), он противопоставляет себя всему божественному творению: «И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатанюю, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Откр 12. 9). Диалог с Евой змеем начинается с вопроса, к-рым ставит под сомнение достоверность слов Бога: «Подлинно ли сказал Бог: «не ешьте ни от какого дерева в раю?»» (Быт 3. 1). В этом вопросе заключается ложь в отношении Бога, т. к. запрет преувеличен до крайности. Ева по-



Искушение Адама и Евы.  
Фрагмент иконы  
«Символ веры».  
1-я четв. XIX в. (МИХМ)



Прав. Лот и жители Содома.  
Роспись Троицкого собора  
Ипатьевского мон-ря, Кострома. 1684 г.  
Артель Гурия Никитина и Силы Савина

живается страх наказания. Следующая реплика змея опирается на этот страх: «Нет, не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт 3. 4–5). Змей усиливает недоверие к Богу и приписывает Ему ложь. Вместе с тем он предлагает Еве свое толкование запрета и тем самым ставит ее перед выбором: либо продолжать с доверием относиться к словам Бога и, следов., признать ошибочным толкование этого запрета змеем, либо согласиться с искусителем, вкусить плод в надежде обрести независимость от Бога, но при этом фактически признать Бога лжецом. Дьявол не настаивает на нарушении заповеди и даже не убеждает нарушить ее; он всевает в душу Евы сомнения, которые по его замыслу должны привести ее к осознанному греху — в этом и заключается И. Следующий стих кратко описывает то, как Ева принимает решение: «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел» (Быт 3. 6). Здесь змей уже не фигурирует, Ева согрешает и способствует греху Адама. Т. о., грех — это результат свободного выбора; благодаря греху в мире людей появилось зло.

Грехопадение Адама и Евы имело тяжелые последствия для них самих и для их потомства. Одним из следствий первого греха явилось то, что в самом человеке появилась склонность ко греху: «...Велико развраще-

ние человеков на земле... все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время» (Быт 6. 5). Даже после потопа, когда в живых оставлена была только семья праведника Ноя, сила влечения ко греху не ослабла. В Третьей книге Ездры, где осмысляются последствия грехопадения Адама и Евы, указывается на «корень зла» или «семя зла», к-рые передаются их потомкам и служат основанием личных грехов: «С сердцем лукавым первый Адам преступил заповедь, и побежден был; так и все, от него происшедшие. Осталась немощь и закон в сердце народа с корнем зла, и отступило добро, и осталось злое» (3 Езд 3. 21–22; ср.: 4. 30; 7. 48). Нередко ветхозаветные писатели, оценивая силу этого «корня зла», приходят к выводу, что грех вовсе не может быть искоренен («...нет человека, который не грешил бы» — 3 Цар 8. 46; ср.: 2 Пар 6. 36; Пс 50. 7).

Сознание беспомощности перед грехом не означало, однако, того, что человек не должен бороться с грехом, или того, что человек не может быть праведным. Примером противостояния соблазну в ВЗ является праведный Лот, к-рый, живя в развращенной среде Содома, не потерял памяти о Боге и не утратил благочестия, за что был спасен Богом (Быт 19. 1–23).

**И. может исходить непосредственно от Бога.** В таких случаях на первый план выходит первоначальное значение евр. глагола *נס*. Испытание, исходящее от Бога,— это благо, потому что Бог посылает его исключительно с целью воспитания и духовного возрастания человека. Испытывая веру Своего избранника Авраама (Быт 22. 1–18), Бог повелевает ему принести в жертву сына — наследника обетований: «Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа и принеси его во всесожжение» (Быт 22. 2). Это повеление, с одной стороны, заставляет Авраама выбирать между покорностью воле Божией и родительской любовью, с др. стороны, как бы ставит под сомнение данные Богом ранее обетования, которые должны были исполниться через Исаака (Быт 17. 19). Авраам повиновался, в указанном месте возложил на жертвенник сына и был готов заколоть его, но в последний момент Ангел Господень останавливает его,

вместо Исаака приносится в жертву овен (Быт 22. 10–13). Бог испытывает верность Авраама, поэтому, когда тот выдерживает испытание, говорит ему: «...теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня» (Быт 22. 12).

История И. Авраама символична. Подобно Аврааму, народ израильский имеет обетования Божии, однако неоднократно Бог, как кажется, отказывается от Своих обетов, испытывая Свой народ. В сложных исторических обстоятельствах Израиль должен был видеть Промысл Божий и сохранять верность Богу. В кн. Иудифь угроза Ветилуе расценивается как божественное И., которое уподоблено И. Авраама, Исаака и Иакова (Иф 8. 25–27). То, что Бог испытывал патриархов и теперь испытывает жителей Ветилуи, не случайность, у Бога есть цель испытать их сердца и привести к мудрости: «Как их искушал Он не для истязания сердца их, так и нам не мстит, а только для вразумления наказывает Господь приближающихся к Нему» (Иф 8. 27). Неоднократно Свящ. Писание напоминает о добродетелях патриархов евр. народа как образцах для подражания. Неизменно в таких случаях упоминается верность Богу Авраама (Сир 44. 19–24; 1 Макк 2. 52; 4 Макк 16. 20; др.).

В ВЗ присутствовало сознание того, что беды и несчастья постигают человека вслед греха и в конечном счете человек волен выбирать между благополучием и страданием (см., напр.: Втор 30. 15–18). Такое понимание вполне соответствовало ветхозаветному представлению о справедливости Бога. Однако в ряде случаев проявление воли Божией в отношении людей оказывается видимо не связанным с их конкретными поступками (см., напр.: Иов 2. 3). Бог проявляет Себя как властитель, который волен посылать как благо, так и зло людям: «Видите ныне, видите, что это Я, Я — и нет Бога, кроме Меня: Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю, и никто не избавит от руки Моей» (Втор 32. 39; ср. также: Ис 45. 6–7; Ам 3. 6; Еккл 7. 14; Плач 3. 38). Кроме того, явные грешники не несут немедленного наказания; прор. Иеремия вопрошает Бога: «Почему путь нечестивых благоуспешен, и все вероломные благоденствуют?» (Иер 12. 1). Напротив, праведник часто оказывается в угне-

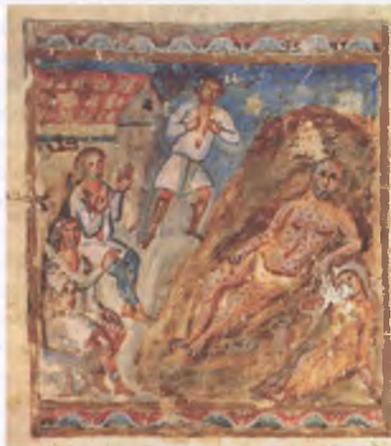
тенном положении («Господи! как умножились враги мои!» — Пс 3. 2).

Теме страданий праведника посвящена Книга Иова. *Иов* — пример страждущего праведника в ВЗ: он



*Жертвоприношение Авраама.  
Роспись кафеликона  
сицмч. Ираклидия мон-ря  
св. Иоанна Лампадиста  
в с. Калопанайотис, Кипр.  
3-я четв. XIII в.*

лишен имущества, семьи, поражен проказой. Его испытание исходит от Бога, а сатана выступает как орудие И., все его действия против Иова попускаются Богом (Иов 1. 12; 2. 6). Реакция Иова вполне оправдывает слова, сказанные Богом о нем: «человек непорочный, справедливый, богобоязненный и удаляющийся от зла» (Иов 1. 8; 2. 3). «Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно!» — произносит Иов, услышав о том, что погибли все его дети (Иов 1. 21). Жена Иова, видя его страдания, предлагает: «Похули Бога и умри» (Иов 2. 9), на что Иов отвечает: «Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?» (Иов 2. 10). В последующих главах



*Иов на гноище.  
Миниатюра из Сирийской Библии.  
Коп. VI — нач. VII в.  
(Paris. Syr. 341. Fol. 46r)*

Книги Иова проявляется острое противоречие между праведностью Бога и по видимости Его несправедливым судом в отношении Иова, к-рое пытаются разрешить его друзья (спору

Иова с друзьями посвящена большая часть книги). Иов не сомневается в справедливости Бога, однако вместе с тем он не соглашается признать за собой грехи, к-рые могли бы оправдать все с ним случившееся («Крепко дер-

жал я правду мою и не опущу ее; не укорит меня сердце мое во все дни

мои» — Иов 27. 6). Иов объявляет, что желает судиться с Богом: «Вот мое желание, чтобы Вседержитель отвечал мне» (Иов 31. 35), и Бог в грозном явлении предоставляет ему такую возможность. Бог задает Иову ряд вопросов о величии и непостижимости тварного мира, которые показывают величие и мудрость Творца (главы 38–41). В итоге Иов признает за Богом абсолютное самовластие, к-рое не зависит от человеческих понятий о справедливости: «Знаю, что Ты все можешь, и что намерение Твое не может быть остановлено...» (Иов 42. 2). Т. о., вопрос о справедливости страданий праведника в том виде, в каком он обсуждался Иовом и его друзьями, по существу, остался без ответа. Для Иова достаточным ответом на его вопрошания оказалось видение Бога: «Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя, поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (Иов 42. 5–6). Бог признает Иова выдержавшим И. и возвращает ему утраченное (Иов 42. 10–17).

В основании осмысления И. праведника в ВЗ лежит чувство глубокого смирения перед Богом и покорности Его воле: «Сын мой! если ты приступаешь служить Господу Богу, то приготовь душу твою к искушению» (Сир 2. 1). И. — это Божие «посещение» (Сир 2. 2), которого не нужно избегать, но напротив, нужно принимать охотно (Сир 2. 4), потому что через опыт испытаний постигается Премудрость: «...сначала она пойдет с ним (с тем, кто ей верится.— Д. А.) путями извилистыми, наведет на него страх и боязнь и будет мучить его своим водительством, доколе не уверится в душе

его и не искушит его своими уставами» (Сир 4. 18–19). Вместе с тем Бог не оставляет человека в И. Для верных чад И.— это воспитательная мера, а не кара (Прем 11. 10–11), поэтому Бог находится рядом: «Веруй Ему, и Он защитит тебя; управь пути твои и надейся на Него» (Сир 2. 6). Праведника в И. утешает надежда: «Взгляните на древние роды и посмотрите: кто верил Господу — и был постыжен?» (Сир 2. 10).

Т. о., И. рассматривается как постоянное верных чад Божиих, а не нечестивцев и сближается с греч. понятием *παίδεια* (Seesemann. 1999. P. 26). В таком контексте И. перестает восприниматься как опасность, к-рую человек может не преодолеть, что позволяет псалмопевцу обратиться к Богу дерзновенное прошение: «Искуси меня, Господи, и испытай меня; расплавь внутренности мои и сердце мое, ибо милость Твоя пред моими очами...» (Пс 25. 2–3).

**И. как воспитательная мера в отношении целого народа.** ВЗ показывает, как Бог испытывал народ израильский. В истории исхода евреев из Египта, их странствий по пустыне и завоевания земли обетованной (Исх 15. 25; 16. 4; 20. 20; Втор 8. 2, 16; 13. 3; 33. 8; др.) многие по человеческим меркам непреодолимые трудности, с к-рыми они столкнулись на этом пути, представлены как И.: «...помни весь путь, которым вел тебя Господь, Бог твой, по пустыне, вот уже сорок лет, чтобы смирить тебя, чтобы испытать тебя и узнать, что в сердце твоём, будешь ли хранить заповеди Его или нет» (Втор 8. 2). В пустыне народ оказался полностью зависим от Бога и Его чудес, поэтому трудности в пути часто вызывали ропот на Бога. В Мерре через 3 дня после перехода по морскому дну народ требует от Моисея, а в конечном счете от Бога, пригодной для питья воды (Исх 15. 24). Господь творит чудо и здесь, в Мерре, дает Израилю заповедь: «Если ты будешь слушаться гласа Господа, Бога твоего, и делать угодное пред очами Его, и внимать заповедям Его, и соблюдать все уставы Его, то не наведу на тебя ни одной из болезней, которые навел Я на Египет, ибо Я Господь Бог твой, целитель твой» (Исх 15. 26). В целом заповеди, данные Богом Израилю, могут рассматриваться как испытание верности Богу, поскольку их соблюдением определяется степень

доверия Богу и повиновения Ему. Израилю предлагается выбор между соблюдением и несоблюдением заповедей Божиих: «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло» (Втор 30. 15 сл.).

Разнообразные испытания веры сопровождали израильский народ при вступлении в землю обетованную. Одно из них — И. лжепророками. Господь предупреждает, что в Израиле могут появиться лжепророки, которые будут творить чудеса и увлекать в многобожие: «...не слушай слов пророка сего, или сновидца сего; ибо чрез сие искушает вас Господь, Бог ваш, чтобы узнать, любите ли вы Господа» (Втор 13. 3).

**И. Бога человеком.** Такое И. однозначно осуждается Свящ. Писанием как тяжелый грех. Больше число упоминаний И. людьми Бога содержится в текстах, описывающих исход евреев из Египта и в особенности в псалмах в контексте воспоминания этой истории. Впервые об И. Бога Израилем говорится в кн. Исход — томимые жаждой люди ропщут: «Есть ли Господь среди нас, или нет?» (Исх 17. 7). При такой постановке вопроса ответ на него прямо зависит от того, явит Бог чудо или нет. Если Бог не напоит людей в пустыне, они готовы отвергнуть Его. Этот вызов Богу Моисей и называет И.: «Что искушаете Господа?» (Исх 17. 2). И. Бога — это следствие маловерия и попытка еще и еще удостовериться в Его силе. Псалмы также интерпретируют требование хлеба (Исх 16) и мяса (Числ 11) в пустыне как дерзкое И. Бога: «Искушали Бога в сердце своем, требуя пищи по душе своей...» (Пс 77. 18; ср.: 94. 8–9; 105. 14). Череда подобных И. завершается тем, что Бог не допускает избранный народ в землю обетованную: «Все, которые видели славу Мою и знамения Мои, сделанные Мною в Египте и в пустыне, и искушали Меня уже десять раз, и не слушали гласа Моего, не увидят земли, которую Я с клятвой обещал отцам их» (Числ 14. 22–23). Моисей предупреждает: «Не искушайте Господа, Бога вашего, как вы искушали Его в Массе» (Втор 6. 16). В контексте всего отрывка Втор 6. 10–19 под И. Бога здесь подразумевается все то, от чего Он предостерегает: забвение Его благоденствий во время благоденствия, уклонение в многобожие, нарушение заповедей. Именно в этом упрекает народ Божий псалмопевец:

испытывавшие Бога забыли Его силу и все чудеса, к-рые Он явил ради них (Пс 77. 11–16), потеряли веру в Него и упование на Него (Пс 77. 22); вместо этого они ропщут и требуют (Пс 77. 18–19), нарушают Его заповеди (Пс 77. 56) и поклоняются чужим богам (Пс 77. 58). Последствие И. Бога — гнев Божий: «Услышал Бог и воспламенился гневом и сильно вознегодовал на Израиля» (Пс 77. 59).

Иудифь упрекает старейшин осажденного г. Ветилуя в том, что они с клятвой поставили своеобразный ультиматум Богу: либо Он им помогает в противостоянии врагам, либо они сдают город (Иф 8. 11). Старейшины т. о. искушают Бога. Они навязывают Богу свою волю (Иф 8. 12). Не случайно в Книге премудрости Соломона говорится, что «испытание силы Его обличит безумных» (Прем 1. 2–3).

**НЗ об И.** Для передачи понятия «искушение» (вслед за Септуагинтой — Klein. 2003. S. 48) используются слова, образованные от греч. основы *πειρ-* (*πειράζω, ἐκπειράζω, πειρασμός, ἀπειραστός, πειράομαι, πείρα*). Как и в ВЗ, в НЗ слова, связанные с понятием «искушение», употребляются как в специальном религ., так и в нейтральном значении (Евр 11. 29, 36; Деян 9. 26; 16. 7; 24. 6; см.: Seesemann. 1999. P. 28).

**И. Иисуса Христа в пустыне.** Рассказ об искушении Христа диаволом содержится в синоптических Евангелиях (Мф 4. 1–11; Мк 1. 12–13; Лк 4. 1–13); упоминается в Послании к Евреям (Евр 2. 18; 4. 15). И. и 40-дневное пощение Иисуса Христа предшествует началу Его служения. Местом И. евангелисты называют пустыню (*ἐρημός*); в христианской традиции считается, что это бесплодная местность в неск. километрах к северо-западу от Иерихона. Христос удаляется в пустыню «немедленно» (*εὐθύς*) после крещения (Мк 1. 12). В пустыню Его возводит Св. Дух (Мф 4. 1; Лк 4. 1). Искуситель у синоптиков называется различно: сатана (Мк 1. 13; Лк 4. 8), искуситель (*πειράζων* — Мф 4. 3) и диавол (Мф 4. 1; Лк 4. 3; и др.). Согласно Евангелию от Матфея, пост предшествовал череде И. (Мф 4. 2), в Евангелии от Луки говорится, что «сорок дней Он был искушаем от диавола» (Лк 4. 2), а в Евангелии от Марка не упоминается о посте, отмечается лишь факт 40-дневного И. (И. в течение 40 дней

позволило толкователям сопоставлять его с 40 годами И. народа израильского в Синайской пустыне — Исх 16. 35; Числ 14. 33–34; Втор 8. 2; Деян 7. 42; Dupont. 1968). Искушитель делает Христу 3 предложения, от к-рых Тот решительно отказывается. Два из них начинаются с условия: «Если Ты — Сын Божий...» (Мф 4. 3, 6; Лк 4. 3, 9). Эти слова искушителя очевидным образом связывают искушения Христа в пустыне с Его крещением, а именно с провозглашением Его Сыном Божиим: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф 3. 17; ср.: Мк 1. 11; Лк 3. 22). Слова дьявола имеют двойной смысл: если он не знал, Кого искушает, тогда вопрос прочитывается так: «Правда ли то, что ты — Сын Божий?»; если же знал, тогда в его словах звучит дерзкий вызов: «Докажи, что ты — Сын Божий!»

Через 40 дней поста Иисус Христос взалкал (Мф 4. 2). Искушитель приступает к Нему и предлагает сотворить чудо: «Если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами» (Мф 4. 3; ср.: Лк 4. 3). Христос отвечает словами Второзакония: «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф 4. 4; ср.: Втор 8. 3). После этого дьявол ставит Иисуса на край крыши (πτερύγιον) храма Иерусалимского и предлагает броситься вниз, чтобы испытать верность пророчества, которое гласит, что Мессию сохранит Бог (Мф 4. 5–6; ср.: Лк 4. 9–11; Пс 90. 11–12). Христос вновь цитирует Второзаконие: «Не искушай Господа Бога твоего» (Мф 4. 7; Лк 4. 12; ср.: Втор 6. 16). Наконец, дьявол показывает Христу «все царства мира» и предлагает сделку: «Все это дам Тебе, если, пав, поклонись мне» (Мф 4. 9), на что Христос резко отвечает: «Отойди (ἄλαγε — букв. «иди прочь!») от Меня, сатана, ибо написано: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи»» (Мф 4. 10; Лк 4. 8; ср.: Втор 6. 13).

Дьявол не мог искушить Христа как простого человека, поскольку Христос был безгрешен и не имел ни опыта греха, к к-рому мог бы апеллировать дьявол, ни влечения ко греху — в этом отношении искушения Христа уникальны. И. касались характера служения Сына Божия. Даже испытывая сильный голод, Христос отказывается удов-



ткнешься о камень ногою твою» (Пс 90. 11–12), дьявол предлагает его превратную интерпретацию: из уверенности в

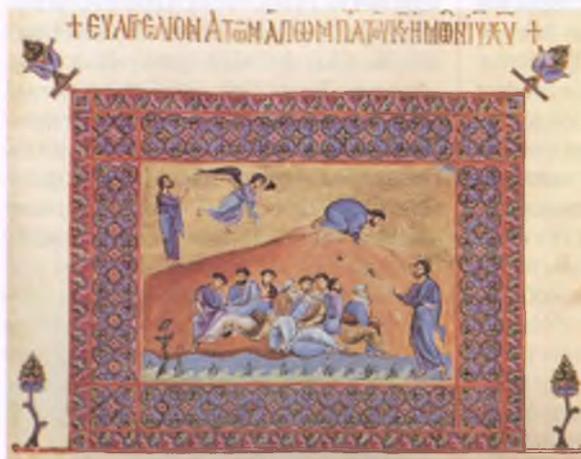
*Искушение Иисуса Христа в пустыне.  
Икона. Посл. четв. XVIII в.  
(ок. 1778) (РГИАХМЗ)*

том, что Бог хранит Своего Помазанника, он делает вывод, что Бог обязан сохранить Его, и призывает проверить это.

летворять Свои потребности с помощью чуда. В Евангелии нет примеров того, чтобы Господь использовал Свою божественную силу для удовлетворения собственных нужд, напротив, Он жаждал и уставал как один из людей (напр.: Ин 4. 6–7), а многочисленные чудеса были сотворены Им для людей, как дела милосердия и любви (Мф 14. 14; Лк 7. 13–15; и др.). Христос Сам не заботится о материальных благах, одежде и пище, и учит Своих уче-

Подобно тому как в раю сатана предлагал Еве убедиться в достоверности слов Бога относительно запрета вкушать с дерева познания, так в Христа — Нового Адама он пытается всеять недоверие Богу. Отвечая словами «не искушай Господа Бога Твоего», Сын Божий выражает не только Свое полное доверие Отцу, но и смирение перед Ним, проявление к-рого наиболее ярко выражено в Гефсиманском молении Христа перед страданиями (Мф 26. 36–44). Христос предстает в Евангелии не как господин, но как посланник Отца, воля Которого полностью совпадает с волей Послав-

*Молитва в Гефсиманском саду.  
Миниатюра из Евангелия.  
1059 г.  
(Ath. Dionys. 587m. Fol. 66r)*



шего (Ин 4. 34; 5. 30; 6. 38; 7. 16; др.). Наконец, в третьем И. искушитель предлагает Христу легкий путь к осуществлению Его миссии: стать

владыкой мира и устроить Царство Божие на земле. Однако путь, предложенный сатаной, противоположен крестному пути Сына Божия. Искушения Христа не ограничились И. в пустыне. Об этом говорится в Евангелии от Луки: «...окончив все искушение, дьявол отошел от Него до времени» (Лк 4. 13). Христа искушают книжники и фарисеи (Мф 16. 1; ср.: Мк 8. 11; Мф 19. 3; ср.: Мк 10. 2; Мф 22. 18; ср.: Мк 12. 13–15; Мф 22. 34–36; Ин 8. 3–7), народ (Лк 11. 16) и даже ученики (Лк 22. 23–27). Требование знамения с небес, к-рое предъявили фарисеи Христу, а также провокационный вопрос о подати кесарю были в конечном счете

на руках понесут тебя, да не пре-

владыкой мира и устроить Царство Божие на земле. Однако путь, предложенный сатаной, противоположен крестному пути Сына Божия. Искушения Христа не ограничились И. в пустыне. Об этом говорится в Евангелии от Луки: «...окончив все искушение, дьявол отошел от Него до времени» (Лк 4. 13). Христа искушают книжники и фарисеи (Мф 16. 1; ср.: Мк 8. 11; Мф 19. 3; ср.: Мк 10. 2; Мф 22. 18; ср.: Мк 12. 13–15; Мф 22. 34–36; Ин 8. 3–7), народ (Лк 11. 16) и даже ученики (Лк 22. 23–27). Требование знамения с небес, к-рое предъявили фарисеи Христу, а также провокационный вопрос о подати кесарю были в конечном счете

направлены на выяснение природы Его власти. В обоих случаях Христос обличает фарисеев в лукавстве и утверждает, что Мессия не должен ни быть политическим вождем Израиля, ни привлекать к Себе последователей с помощью чудес. Он уклоняется от провозглашения Его царем после чудесного насыщения 5000 человек (Ин 6. 15); и перед лицом Пилата Он свидетельствует, что Его Царство не земное, а Сам Он не земной владыка (Ин 18. 36). О том, что за попытками помешать Иисусу Христу идти крестным путем стоит диавол, говорится в Евангелии от Марка: в ответ на уговоры не принимать крестных страданий Христос называет Петра сатаной (Мк 8. 32–33). Время, когда диавол вернулся, чтобы завершить искушение Христа, пришло тогда, когда Христос был предан: «...теперь ваше время и власть тьмы», — говорит Господь первосвященникам (Лк 22. 53). Предложение сотворить чудо («если Ты — Сын Божий...»), с к-рым диавол обратился к Христу в начале И. в пустыне, повторяется и на Кресте: «Если Ты Царь Иудейский, спаси Себя Самого» (Лк 23. 37; см.: *Natvone J. The Temptation Account in St. Luke (4. 1–3) // Scripture: The Quarterly of the Catholic Biblical Association. 1968. Vol. 20. N 51. P. 66).*

**И., которым подвергается человек.** Христос учит быть бескомпромиссным в отношении соблазнов: «Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну» (Мф 5. 29–30; ср.: Мф. 18. 8–9; Мк 9. 43–47) — Господь говорит об отсечении греха (*Légasse. 1991. Col. 209*). Действительная причина соблазна кроется в самом человеке: «Ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство, — все это зло изнутри исходит и оскверняет человека» (Мк 7. 21–23; ср.: Мф 15. 19). Эта мысль получила свое выражение в Послании ап. Иакова: «...каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью» (Иак 1. 14). Именно похоть (*ἐπιθυμία*) как греховное желание служит основанием падения человека, она, «зачав, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть»

(Иак 1. 15; ср.: Рим 7. 5–13). В этом же смысле о похоти говорит ап. Павел: укоренившийся в природе человека грех начинает производить нечистые желания, которые влекут к совершению все новых грехов и тем самым еще более усиливают силу похоти. Т. о. человек становится заложником греха: «...уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим 7. 17). Лишь по пришествии Христа верующие в Него научились отлагать «прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, а обновиться духом...» (Еф 4. 21–23).

Растление похотью господствует не только в сердцах плотских людей, глухих к откровению о Боге (Рим 1. 21–24), — тот мир, к-рый Бог возлюбил настолько, что отдал за него Своего Единородного Сына (Ин 3. 16), отрекаясь от Творца, наполняется злом (1 Ин 5. 19; Ин 7. 7; др.). Христианин призван Богом, оставаясь среди мира, не жить по его похотям («Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская...» — 1 Ин 2. 16), но сохранять себя в праведности и благочестии (Тит 2. 12). Христиане изымаются Богом из власти мира, хотя и остаются в нем (ср.: Ин 17. 15), поэтому мир ненавидит их так же, как ненавидит Христа. «...Мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира» — говорит Господь (Ин 17. 14). Окружающая действительность искушает христианина не только прямым соблазном на грех. Также и «мудрость мира сего» (1 Кор 1. 20; 3. 19) противопоставляет себя Богу, она не способна принимать Христа и Его учение о спасении. Ап. Павел предупреждает: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиейю и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол 2. 8). Соппротивление соблазнам мира сродни распятию (ср.: Гал 6. 14).

Сравнение с событиями, описываемыми в кн. Исход, используется в НЗ не только в контексте искушения Христа, но и И. христиан. Наиболее характерный пример типологического истолкования исхода содержится в 1 Кор 10. Ап. Павел призывает коринфских христиан не искушать Бога, И. Бога он называет в данном случае вообще беззаконие. Для предостережения апостол приводит пример 40-летнего скитания ветхозаветных евреев, которые

искушали Господа и большая часть которых погибла в пустыне (1 Кор 10. 1–11). Идея сравнения современников с древним Израилем — в том, что крещение во Христа еще не гарантирует новопросвещенным христианам, что они никогда не отпадут; израильтяне, которые «крестились в Моисея в облаке и в море; и все ели одну и ту же духовную пищу» (1 Кор 10. 2–3), были поражены Богом в пустыне, когда стали «похотливы на злое» (1 Кор 10. 6). Ап. Павел предупреждает свою паству быть бдительной перед И., к-рые постигли Коринфскую Церковь: «Вас постигло искушение не иное, как человеческое; и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1 Кор 10. 13). Каждый из «духовных» должен наблюдать за собой, чтобы не быть искушенным (Гал 6. 1).

Даже ближайшие ученики Господа находятся в постоянной опасности отпадения, не случайно предателем оказался один из двенадцати апостолов. Во время Тайной вечери Господь обещает ученикам участие в будущей славе в Своем Царстве за то, что они пребыли с Ним в Его И. (*ἐν τοῖς περασσοῖς*) (Лк 22. 28–30), однако вслед за этим предупреждает, что главное испытание их веры впереди: «Симон! Симон! се, сатана просил, чтобы сеять (*σπινάσσει*, букв. — просеивать) вас как пшеницу» (Лк 22. 31). В Гефсиманском саду Он говорит апостолам, чтобы они бодрствовали и молились, дабы «не впасть в искушение» (Лк 22. 40, 46; Мк 14. 38; Мф 26. 41). Выражение «впасть в искушение» означает «впасть в грех». В этом смысле ап. Павел говорит о том, что «желающие обогатиться впадают в искушение» (1 Тим 6. 9).

**И. в значении испытания как неотъемлемая часть жизни Церкви.** Ап. Петр обращается к верующим: «Возлюбленные! огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь, как приключения для вас странного, но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете» (1 Петр 4. 12–13; ср.: Иак 1. 2–3). Под И. здесь понимаются страдания за Христа, к-рые являются источником радости, в соответствии со словами Господа: «Радуйтесь и веселитесь,

ибо велика ваша награда на небесах» (Мф 5. 12; ср.: Лк 6. 23). Ап. Иаков пишет о «различных» И., в к-рые впадают верующие, не ограничивая эти испытания только страданиями. Испытания укрепляют веру, учат терпению, к-рое ведет душу к совершенству (Иак 1. 2–4). В Послании к Евреям цитируются слова псалма «не ожесточите сердца вашего, как в Мериве, как в день искушения в пустыне» (Пс 94. 8) и говорится о том, что все посылаемые испытания нужно переносить без ропота (Евр 3. 7–19); в И. нужно уповать на Бога, по примеру Авраама, который, принося в жертву сына, верил, что Бог «силен и из мертвых воскресить» (Евр 11. 19). Если Сам основоположник веры, Христос, вместо радости терпел страдания и был во всем искушен (Евр 4. 15), то Он «может и искушаемым помочь» (Евр 2. 18). Христиане, следуя по стопам Господа, принимают участие в Его страданиях и как следствие — в святости Его (Евр 12. 10). В Евр 12. 5–11 речь идет о воспитательном значении И. Эту же роль И. отмечает ап. Петр, приводя классический образ очищения огнем золота (1 Петр 1. 7). В Первом послании Петра И. христиан рассматривается как часть Божественного промысла о Церкви и приобретает эсхатологический смысл: «Возлюбленные! огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь... Ибо время начаться суду с дома Божия» (1 Петр 4. 12–17). Орудием этого вселенского испытания является диавол, который «ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (1 Петр 5. 8). Христиане должны противостоять И. диавола с помощью «всеоружия Божия», т. е. веры, молитвы, праведной жизни (Еф 6. 11–17), и в особенности трезвения и бдительности (1 Фес 5. 6; 2 Тим 4. 5; 1 Петр 1. 13; 4. 7), потому что никто не знает «ни дня, ни часа», в к-рый придет Судия (Мф 25. 13), но очевидно, что конец близок (1 Петр 4. 7). Чем ближе Второе пришествие Христа, тем активнее силы зла. Сохранение верности Богу в последнем испытании, к-рое постигнет землю в конце времен, — центральная тема Откровения Иоанна Богослова: «Не бойся ничего, что тебе надобно будет претерпеть. Вот, диавол будет ввергать из среды вас в темницу, чтобы искусить вас... Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни» (Откр 2. 10; *Légasse*. 1991. Col. 208).

**Раннехристианская литература об И.** Святоотеческое понимание И. сформировалось под влиянием библейского повествования, во многом благодаря его толкованиям. Первые упоминания об И. в раннехрист. лит-ре связаны с толкованием Христовых И. Эти И. связываются христ. авторами с др. ключевыми событиями земной жизни Христа и т. о. рассматриваются в контексте всей истории спасения. И. Господа вошли в состав типологических сопоставлений, таких как Христос — Новый Адам и Христос — Новый Израиль. Уже древние авторы отмечают прообразующий характер Христовых И.: Спаситель показал Своим ученикам пример противостояния диаволу. Тема искушения Христа использовалась в христ. проповеди, в частности в огласительных беседах перед таинством Крещения. Связь между Кре-



Гора Искушения  
(Сорокадневная гора)

щением и И. является значимой как для раннехрист. авторов, так и для последующей традиции. Подобно тому как за крещением Христа в водах Иордана последовало И., так и каждый христианин, выходя из вод крещения, вступает на путь борьбы. На формирование понимания И. в первые века христианства значительное влияние оказали гонения, к-рые воспринимались христианами в качестве испытания веры. Как и в Свящ. Писании, в христ. лит-ре И. рассматривается в 2 основных значениях: испытание и соблазн.

Мч. *Иустин Философ* в толковании 21-го псалма связывает искушение Христа в пустыне с Его крестными страданиями, в к-рых он видит исполнение пророчества псалмопевца: «Множество тельцов обступили меня; тучные быки Васанские окружили меня, раскрыли на меня пасть свою, как лев, алчущий добычи и рыкающий» (Пс 21. 13–14, по Септуагинте; *Iust. Martyr. Dial.* 103). В толковании мч. Иустина тельцами и быка-

ми были пророчески названы иудейские книжники и фарисеи, а львом — сатана, искушавший Христа. Прообраз борьбы Христа с диаволом мч. Иустин усматривает также в борьбе Иакова с Богом (*Ibid.* 125; ср.: Быт 32. 24–29). Бог наделил мужественного Иакова именем Израиль, что значит «побеждающий силу», — это было прообразом того, как Христос одолеет диавола. Через победу Христа все верующие в Него становятся «благословенным Израилем» (*Iust. Martyr. Dial.* 125), т. е. обретают силу противостоять злу (*Steiner*. 1962. P. 17).

В христианской традиции искушения Христа сопоставлялись не только с И. Израйля (*Tertull. De bapt.* 20. 4; *Orig. Fragm. in Matth.* 63; см.: *Raponi*. 1992. P. 816–817), но и с И. прародителей в раю (*Raponi*. 1992. P. 816; *Steiner*. 1962). Это типологическое

толкование основывается на представлении о Христе как Новом Адаме, Который исправил ошибки первого Адама, поскольку

ку «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2. 8). Христос побеждает те И., которые не выдержал Адам. Эта

параллель, впервые представленная у мч. Иустина Философа (*Iust. Martyr. Dial.* 103), систематически изложена у сщмч. *Иринея* Лионского в контексте его учения о рекапитуляции (*Iren. Adv. haer.* V 21; ср. также: *Orig. Fragm. in Luc.* 56; *Hilar. Pict. In Matth.* 3. 5; *Ambros. Mediol. In Luc.* 4. 7).

Согласно учению о рекапитуляции, вся земная жизнь Иисуса Христа имела значение для спасения человечества (см. в ст. *Иринея*, сщмч., еп. Лионский). Объясняется это тем, что Христос прошел путь обычного человека, пережил все трудности, с которыми столкнулись и перед которыми не устояли первые люди, и всем содержанием Своей жизни восстановил естественный порядок вещей. Христос стал Новым Адамом, новым главой рода человеческого. Победа Христа над И. в пустыне в таком контексте приобретает особое значение, поскольку, отвергая обольщение диавола, последовавшее за продолжительным пос-

том, Он уврачевывает тем самым преступление невоздержания Адама (*Iren. Adv. haer. V 21. 2*). Посрамляя ложь, к-рой прежде сатана искушил первых людей, Христос истинной слов Божиих прогоняет прочь сатану (*Ibidem*). И в пустыне было началом борьбы Христа с сатаной, которая окончилась на кресте Его победой, т. к. Он исправил древнее непослушание прародителей через послушание Отцу (*Ibid. III 18. 6; V 10. 3*). Крестная смерть Искупителя, по мнению сщмч. Ириней, произошла в тот же день, в к-рый соблазнились Адам и Ева (*Ibid. V 23. 2*). Т. о., побеждая диавола и ад смертью и воскресением, Христос дарует людям победу не только над смертью, но и над всеми кознями диавола. Победа Христа становится победой каждого христианина. В подтверждение этой мысли сщмч. Ириней приводит слова Христа: «Се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам» (*Лк 10. 19*) (*Iren. Adv. haer. V 24. 4*).

В сочинениях *Тертуллиана* И. Господа упоминаются в христологическом контексте. В полемическом трактате против докетизма «О плоти Христа» Тертуллиан приводит И. в пустыне как одно из доказательств истинности воплощения Слова Божия: «Он голодал при диаволе, жаждал при самарянке, проливал слезы над Лазарем, трепетал пред смертью; ибо, говорит Он, плоть слаба» (*Tertull. De carn. Chr. 9*). Испытание Христа подтверждает двойство природ в Нем, поскольку подвергнуться И. Он мог только по человечеству. Тертуллиан не отделяет искушения Христа от И., которые постигают людей, напротив, принципиально важно то, что Он был искушаем так же, как все люди. Сама возможность быть искушаемым, по мысли Тертуллиана, указывает на то, что природы во Христе «действуют каждая согласно своему характеру» (*Idem. Adv. Prax. 27*). Тертуллиан обращает внимание на то, что диавол, говоря «если Ты Сын Божий» (*Мф 4. 6*), возможно, «упрекал Евангелие во лжи, на самом деле говоря: «...я же к Самому Богу приступил, Самого Всемогущего искушал лицом к лицу»» (*Ibid. 1*).

Упомянув И. христиан, Тертуллиан чаще всего имеет в виду гонения на них; он видит в гонениях большую пользу для душ верующих: «Бог предлагает нам мученичество для испы-

тания, дабы человек оружием сим поборол древнего врага и торжествовал над тем, кому столь легко уступил некогда победу над собою» (*Idem. Adv. gnost. 6*). В И. христианин должен проявить терпение (*patientia*) — главную добродетель мучеников. Как некогда Адам и Ева были прельщены диаволом из-за их нетерпеливости (*Idem. De patient. 5*), так Христос Своим примером учит побеждать все напасти терпением (*Ibid. 8*) и не реагировать на различные И. гневом или раздражением (*Ibid. 10*). По мысли Тертуллиана, даруя роду человеческому искупление через Собственные страдания, Христос хочет научить каждого человека через страдания «торжественно попирает ногами» диавола. «Тот, кто призвал нас ко спасению, считает Себе за удовольствие призвать вас и к славе. К радости свободы Он присоединил утеху приобретения венца» (*Idem. Adv. gnost. 6*). Темница становится для мученика как бы оплотом праведности, потому что заключение оберегает от соблазнов: «Здесь ты не видишь ложных богов, не встречаешь их изображений, не присутствуешь на языческих празднествах, не вдыхаешь нечистые запахи ладана, не слышишь рева зрителей в цирке и театре, не видишь жестокости гладиаторов и бесстыдства мимов...» (*Idem. Ad martyr. 2*).

К числу И. Тертуллиан относит также И. ересями. Существование ересей, по его мнению, объясняется Божиим попусшением с целью укрепления веры (*Idem. De praescript. haer. 1*). Такое тяжкое И. может не выдержать даже епископ или мученик (*Ibid. 3*). Однако Тертуллиан призывает не бояться ни самого факта существования ересей, ни того, что они увлекают большое количество верующих. Более того, он утверждает: «Пусть побольше и во все стороны разлетается мякина легкой веры, провеваемая искушениями, — тем чище будет пшеница, засыпанная в закрома Господни» (*Ibidem*). Эту мысль повторяет сщмч. *Киприан* Карфагенский. В соч. «О единстве Церкви» он пишет: «Господь, сохраняя свободный наш произвол, допускает быть сему (возникать ересям. — Д. А.), чтобы, через испытание сердец и мыслей наших состязанием об истине, в ясном свете представилась чистая вера достойных» (*Cypr. Carth. De unit. Eccl. 10*). Ереси и расколы, по мысли

сщмч. *Киприана*, это лукавое изобретение диавола, предназначенное для соблазнения неосторожных или неокрепших в вере христиан: «Кого ослеплением не может [диавол] удерживать на ветхом пути, того сводит в заблуждение и обольщает путем новым» (*Ibid. 3*). Однако заблуждения вопреки замыслам искушителя приносят пользу Церкви, поскольку с их помощью «еще прежде дня судного, отлучаются души праведных от неправедных и отделяются плевелы от пшеницы!» (*Ibid. 10*). В «Книге о благе терпения» сщмч. *Киприан* указывает, что конечная причина любых испытаний, выпадающих на долю человека, заключена в промысле Божиим, к-рым делается явной праведность и обнаруживается нечестие (*Idem. De bono patient. 17*).

Первые попытки систематизировать учение об И. содержатся в сочинениях *Климента Александрийского* и *Оригена*. В «Педагоге» и «Строматах» Климент приводит примеры различных соблазнов повседневной жизни и дает советы по их преодолению. По его мысли, И. является скорее благом, нежели злом. Климент называет 3 цели, для к-рых Бог попускает христианам искушаться: верным — для укрепления в вере и для примера язычникам; маловерным же и неискренним — дабы отсеять их из Церкви (*Clem. Alex. Strom. IV 12. 85. 1*). Гонения Климент рассматривает как одно из И. По его словам, «истинный гностик» охотно отдает свое тело в жертву Богу и не ропщет на мучителя, но, претерпевая страдания, обращается к нему со словами увещания (*Ibid. IV 4. 13. 1*). Называя гностиком совершенного христианина, Климент полагал, что он уже не может быть соблазнен на грех, поэтому И. его постигают лишь по особому смотрению Божию, так, когда он должен явить пример стойкости в вере и самим подвигом проповедовать о Христе: «Все искушения, которые выпадают на его (гностика. — Д. А.) долю, направлены не на его очищение, но на благо его ближних, которые, если он сможет пройти через все труды и страдания, образумятся и будут направлены на верный путь» (*Ibid. VII 12. 74. 3–4; 76. 1–2*).

Следуя Клименту Александрийскому, Ориген понимал И. довольно широко. Борьба христиан с мн. И. состояла в сохранении единства веры, в борьбе с ересями, в терпении

гонений от рим. власти, следствием к-рых было мученичество, в личном духовном подвиге, также связанном, по Оригену, с идеей мученичества. Большое значение Ориген придавал борьбе с духовными И. В его сочинениях содержится первый развернутый опыт анализа понятия «искушение». В трактате «О началах» Ориген разбирает вопрос о том, откуда приходят И. Опираясь на свидетельства Свящ. Писания, 1-й причиной он называет диавола — духа, к-рый по своей воле избрал путь соблазна и обмана (*Orig. De princip. III 2. 1*). Однако диавол, по мнению Оригена, не имеет власти над человеком и не может искушать его без дозволения Бога (*Ibid. III 2. 7*). Подобно тому как в спортивных состязаниях борются равные, так и Бог определяет каждому свою меру И. Т. о., диавол, несмотря на ненависть к человеку, служит в конечном счете его укреплению и спасению. Но, замечает Ориген, из этого положения нельзя сделать вывод, что искушаемый в любом случае одержит победу, — Промысл Божий по справедливости допускает и гибель человека в этой борьбе (*Ibid. III 2. 3*). 3-я гл. 3-й кн. «О началах» посвящена И., происходящим от ложной мудрости. «Мудрость века сего» (1 Кор 2. 6) в понимании Оригена — это поэзия, грамматика, риторика, геометрия, музыка, медицина и др. наследие познания и творчества человека (*Orig. De princip. III 3. 2*). По мысли Оригена, эта псевдомудрость происходит не от Божественной премудрости, но от «князей мира сего», в его толковании, от демонов. В соответствии с таким взглядом искусства и науки признаются Оригеном одним из способов диавольского обольщения (*Ibid. III 3. 3*).

Злые духи не являются единственной причиной грехов. Считать, что всякий грех является следствием диавольского обольщения, по мнению Оригена, недопустимое упрощение, к-рое по сути позволяет переложить большую часть ответственности за совершенный грех на искусителя. В частности, Ориген указывает на грехи, происходящие от невоздержания: объедение и блуд. В этом случае, по мнению Оригена, «нам возможно погрешать даже без побуждений со стороны диавола» (*Ibid. III 2. 2*), поскольку в основе этих грехов лежат естественные потребности человека, в отношении

к-рых соблазности чувство меры может не каждый и только «путем долгого упражнения и опыта» (*Ibidem*). По аналогии с этими грехами Ориген возводит к природным движениям души такие грехи, как гнев, печаль и др. Т. о. Ориген приходит к выводу, что вторым, не менее опасным источником греха является И., к-рое исходит из собственного естества человека. Человек в таком случае несет полную ответственность за грех, поскольку сам искушает себя невоздержанностью. Демон же, «пользуясь этой первой погрешностью, поощряет и возбуждает [нас] всеми средствами, стараясь шире распространить грехи» (*Ibidem*). В конечном счете, когда в душе укореняется та или иная страсть, человек уже не может не грешить и становится рабом греха, для совершения к-рого и вовсе не нужны посторонние И.

В связи с темой И. Ориген говорит о происхождении помыслов, к-рые, исходя из сердца, рождают различные воспоминания или представления (*Ibid. III 2. 4*). По его мнению, помыслы «иногда происходят от нас самих, иногда возбуждаются противными силами, иногда же внушаются Богом или святыми ангелами» и имеют разнонаправленное действие (*Ibidem*). Ориген отмечает, что помыслы сами по себе не оказывают к.-л. действия на человека, кроме «одного только волнения и возбуждения, призывающего нас к добру или злу», поэтому человек силен не внимать ни одному из 3-х видов помыслов и может отвергать как лукавые, так и Божественные внушения (*Ibidem*). Развивая свою мысль в этом ключе, Ориген стремится подчеркнуть, что свобода воли человека остается недостижима для любых внешних воздействий. Вместе с тем, призывая «благочестиво мыслить» об И., Ориген признает, что одержать победу над мысленным соблазном в силах лишь очень немногие христиане и что эта победа в действительности невозможна без помощи Божией (*Ibid. III 2. 5*).

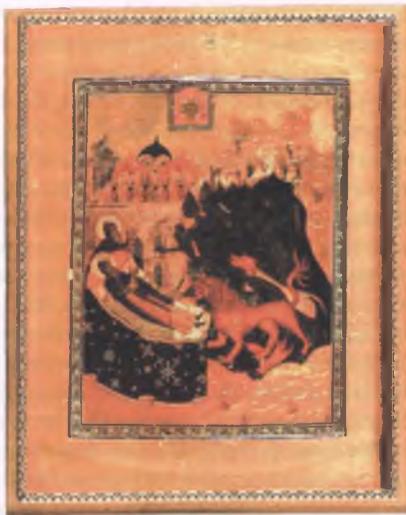
Т. о., Ориген разделяет все И. на 2 типа: «человеческие» (ср.: 1 Кор 10. 13), происходящие от «плоти и крови», и «сверхчеловеческие», происходящие от диавола. Исследование «человеческого» И. у Оригена непосредственно связано с вопросами об устройении души и ее связи с телом (*Orig. De princip. III 4. 1–4*). Здесь он многократно возвращается

к словам ап. Павла о противостоянии плоти и духа (Гал 5. 17; Рим 7. 23), подчеркивая противоречивость человеческой природы (*Orig. De princip. III 4. 4–5*). Размышления же Оригена о «сверхчеловеческих» И. всегда связаны с темой духовной брани и подвижничества, к-рая раскрывается преимущественно в его экзегетических сочинениях, в частности в связи с толкованиями И. Христовых. Характерно высказывание Оригена о том, что после крещения и Иисус, и христианин подвергаются И.: «Как только ты войдешь в воды крещения, это будет начало духовной войны» (*Idem. In Iudic. hom. 9. 2*). Размышления Оригена основываются на евангельском повествовании и распространяются на мн. эпизоды ветхозаветной истории; искушения Христа повторяют И. Адама, Иова, народа Божия во время исхода из Египта и др. Ориген пишет о борьбе Спасителя с сатаной, к-рую Он ведет в Своей Церкви: «Он подвергался искушению, для того чтобы мы... могли победить благодаря Его победе» (*Idem. Hom. in Luc. 29. 3*). Искушения Христа в осмыслении Оригена тесно связаны с Его крестными страданиями, поскольку Своей смертью Он окончательно преодолел противостояние диавола: «Христос в пустыне не уничтожил власть диавола, а только сломал ее, когда же вернулся [диавол в последние дни, чтобы убить Христа], то Он не только сломал его, но и уничтожил» (*Idem. In Ier. hom. 20. 2*). Подобным образом и из числа верующих, к-рые вошли в Церковь и вступили в сражение с диаволом, Бог уничтожает врага в тех, кто достиг совершенства (*Ibidem*). Кульминационной точкой этого противостояния, а также вершиной христ. совершенства Ориген считал страдание за Христа, сильнейшее испытание веры, к-рое максимально уподобляет христианина Господу.

**И. в монашеской письменности.** Наиболее глубокое осмысление тема И. получила в аскетической литературе. Хотя об И. говорится в сочинениях практически всех отцов Церкви, особенно в гомилиях (см., напр.: *Basil. Magn. Moral. reg. 62, 63, 66; Idem. De bapt. II 13; Idem. Hom. 6. 1; Greg. Nyss. De vita Moys. 2. 94; Ioan. Chrysost. In Matth. 13; Idem. De Lazaro. 3. 7; Idem. De diab. tent. 1–3; Idem. In 2 Cor. 1. 4; Idem. In Act. 31. 2; Aug. Confess. X 39–61; Idem. In Ps. 60. 3; Hesyeh.*

*Hieros.* In Iob. 2. Prol.; 6. Prol.; 12. Prol.; *Maximus Conf.* De carit. 2. 42, 44, 45; и др.), именно монахи с большой тщательностью исследовали природу И., а также механизм уклонения человека в соблази. Христ. подвижники рассматривали И. в первую очередь в контексте духовной брани. С прекращением гонений на Церковь, к-рые на протяжении более 200 лет понимались христианами как основа испытания их веры, на первый план стало выходить акцентированные внутреннего И. Об этом свидетельствуют тексты, в которых зафиксирован опыт ранних пустынных егип. подвижников IV в., в особенности «Житие Антония Великого», написанное свт. *Афанасием I Великим*.

В образе прп. *Антония Великого* свт. *Афанасий* представляет тип подвижника, которого на протяжении всей жизни сопровождают И. Борьба с различными И. составляет основу духовного роста аскета, с каждым новым нападением дьявола укрепляется его решимость в следовании за Христом, сила молитвы и упования на Бога. Такое представление о прп. Антонии прочно утвердилось в последующей традиции и частично подкрепляется его посланиями. Согласно Житию, Антоний начинает подвиг с букв. исполнения заповедей о нестяжании и последовании за Христом, раздает нищим имущество, оставляет сестру, находившуюся на его попечении, и предается подвижничеству (*Athanas. Alex. Vita Antonii.* 2, 3). Дьявол препятствует ему и пытается совратить с этого пути: «Сперва покусается он отвлечь Антония от подвижнической жизни, приводя ему на мысль то воспоминание об имуществе, то заботливость о сестре, то родственные связи, то сребролюбие, славолюбие, услаждение разными яствами и другие удобства жизни, то, наконец, жестокость пути добродетели и ее многотрудность, затем представляет ему мысленно и немощь тела, и продолжительность времени, и вообще, возбуждает в уме его сильную бурю помыслов, желая отвратить его от правого произволения» (Ibid. 5). На начальном этапе духовной борьбы прп. Антония постигают И. по преимуществу «человеческие», бес искушает его различными плотскими похотями. Примечателен диалог подвижника с бесом блуда, который явился ему в человеческом облики после продолжительной борьбы. Де-



Искушение прп. Антония Великого.  
Икона. XVII в. (?)  
(арт-галерея «Дежа вю», Москва)

мон, указывая на молодость Антония, недоумевает, как тому удастся преодолеть влечение, тогда как «великое число воздержанных» не смогло преодолеть этого И. В ответ подвижник приводит слова 117-го псалма: «Господь мне помощник...» (Пс 117. 7). Комментируя этот эпизод, свт. *Афанасий* подчеркивает значение «действия силы Спасителя» в подвижниках, «живущих не по плоти, но по духу» (*Athanas. Alex. Vita Antonii.* 7). Чтобы поработить собственную плоть и избежать уловок демона, прп. Антоний усиливает пост и сокращает время сна, так что «многие приходили в удивление, видя труд его» (Ibidem). Противостояние сил зла нарастает, преподобный подвергается открытому нападению бесов и терпит от них побои (Ibid. 8, 9). Борьбе с демонами во многом посвящено поучение прп. Антония, приведенное в Житии. Основная идея поучения, к-рая должна укрепить монахов и помочь им справиться со страхом в пустыне, состоит в том, что Христос победил дьявола и отнял у него власть, поэтому дьявол, хоть и ненавидит людей, не может повредить им без попушения Божия (Ibid. 28). Т. о., борьбу с дьяволом прп. Антоний воспринимает как испытание и средство духовного роста; подвижника он уподобляет многострадальному Иову (Ibid. 29). «Где был Ты? — спрашивает Бога израненный Антоний. — Почему не явился вначале — прекратить мои мучения?» Ответ Спасителя объясняет значение понесенной скорби: «Здесь пребывал Я, Антоний, но ждал, же-

лая видеть твоё работорство; и поскольку устоял ты и не был побежден, то всегда буду твоим помощником и сделаю тебя всюду известным» (Ibid. 10). Источником соблазна для праведника становятся и приходящие в пустыню люди, т. к. они не только тревожат его частыми посещениями, но и искушают похвалами и просьбами сотворить чудо. В ответ на все новые И. прп. Антоний продвигается дальше и дальше в пустыню и наконец достигает символично названного места, «внутренней пустыни», где обретает покой, несмотря на продолжающиеся нападки бесов (Ibid. 49, 50).

В сохранившихся посланиях прп. Антония называются 3 источника И.: потребности тела, невоздержанность души и коварство злых духов. Если душа «не дает себе послабления и упорствует в свидетельстве, которое Дух рождает в уме», то человек остается свободен от всех этих соблазнов, однако в случае небрежения злые духи берут верх, насаждают в его теле страсти, вслед чего душа помрачается и страдает (*Antonius Magnus.* Ep. 1-4 // PG. 40. Col. 979). Отвергнуть И., в понимании прп. Антония, значит отличить в самом себе естественное от противоестественного (Ibid. 4. 3 // PG. 40. Col. 993). Христианский подвижник стремится к первоначальной чистоте, которая в нынешнем состоянии помрачена грехом. По убеждению прп. Антония, различение добра и зла доступно только тому, кто «познает собственный ум». Самопознание и самоиспытание, о которых много пишет в посланиях преподобный, составляют основу подвижничества: «...тот, кто знает себя, знает Бога, а тот, кто знает Бога, достоин служить Ему, как подобает» (Ibid. 7 // PG. 40. Col. 1000). В конечном счете самопознание, а также опыт сопротивления злу, дает аскету власть над злом и приводит к осознанию его чуждости «природе нашей умной сущности» и вместе с тем к осознанию родства с Богом, а также с другими людьми (Ibid. 3. 5 // PG. 40. Col. 991).

Уже в ранней монашеской литературе выражена мысль о том, что И. не просто сопутствуют подвижнической жизни в силу различных причин, но и необходимы для нее: «преуспеяние монаха обнаруживается в искушении» (*Apophthegmata Patrum.* Poemen. 13 // PG. 65. Col. 325B). Этой теме посвящено послание прп. *Аммоны* «Об

искушениях, случающихся с преуспевающими по Богу...», в к-ром он отвечает на вопрос, почему И. постигают уже преуспевших и стяжавших дары Св. Духа подвижников. Прп. Аммон высказывает уверенность, что без И. душа не может развиваться в добродетели: «Если не нападает на вас искушение, явное или тайное, то не можете вы продвинуться [в своем духовном преуспевании] сверх меры, [уже достигнутой] вами» (*Ammon. Ep. 4. 1*). По мысли прп. Аммона, если христианин получает от Бога некое благословение, то неизбежно его постигают диавольские И. с целью лишить его этого дара, человек же должен потрудиться, чтобы его сохранить (*Ibidem*). Ссылаясь на Притч 3. 12 — «кого любит Господь, того наказывает», — прп. Аммон уточняет, что И. подвергаются только верные чада Божии, к-рых Господь хочет закалить в вере и утвердить в добродетели (*Ibid. 4. 3*), поэтому само наличие И. должно ободрять подвижника (*Ibid. 4. 7*). Источник И. прп. Аммон обозначает предельно четко: «Кто предаст человека диаволу? — Дух Божий. Ведь невозможно диаволу искушать верного, если его не передает Сам Бог» (*Ibid. 7. 4*). И. постигает подвижника только тогда, когда Св. Дух, неотступно оберегающий души всех христиан (*Ibid. 2. 1*), оставляет душу на время: «В начале Дух дарует праведникам, видя сердца их чистыми, радость для духовного делания. А когда эта радость и сладость даруются, тогда Дух отходит и оставляет их, и это есть знак Его» (*Ibid. 4. 4*). Бог делает это для того, чтобы испытать постоянство в уповании на Него. По прошествии же некоего времени, если аскет не ослабевает в молитве, посте и самоотречении, то Дух возвращает ему прежние дары в большей мере (*Ibidem*). Т. о., по мысли прп. Аммона, И. являются частью Божественной педагогики в отношении подвижников. Основными средствами успешного преодоления И. преподобный называет терпение и постоянную молитву (*Ibid. 4. 2*). Особое значение прп. Аммон придает безмолвию (*ἡσυχία*) (*Ibid. 1. 1–4*), которое открывает в человеке дар различения (*διάκρισις*), «чтобы научиться ясно видеть и различать во всем добро от зла», особое духовное видение (*Ibid. 3. 1–2*), позволяющее уклоняться от всех соблазнов. Дар различения имеет неизмеримую

ценность, поэтому прп. Аммон призывает своих учеников ради стяжания этого дара днем и ночью с верой и слезами усердно молить Бога (*Ibid. 3. 2*).

Значение исихии, постоянного бдения и непрестанной молитвы для одержания победы в духовной борьбе отмечает в своем послании и прп. *Арсений Великий* (*Parys M., van. La lettre de st. Arsène // Irénikon. 1981. Vol. 54. P. 62–86*). Прп. Арсений призывает непрерывность И. и постоянство в молитве. И., по мысли св. отца, служит стимулом молитвы. Впосл. эта мысль неоднократно повторялась в аскетической лит-ре, особенно в связи с учением о Молитве Иисусовой.

Опыт егип. отцов по преодолению И. пытался систематизировать *Евагрий Понтийский*. В его аскетических сочинениях понятие «искушение» находится в тесной связи с понятием «помысел» (*λογισμός*), вплоть до их отождествления. В «Слове о духовном делании» Евагрий дает определение И.: «Искушением монаха является помысел, который, поднимаясь через страстную часть души, омрачает ум» (*Evaggr. Pract. 74*). Борьба с И. для Евагрия — это борьба с внутренними влечениями души; в его наставлениях присутствует евангельский максимализм, выраженный в словах Христа: «Вы слышали, что сказано древним: «не прелюбодействуй». А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (*Мф 5. 27–28*). В соответствии с этим Евагрий указывает, что целью выхода монаха из мира является не только уклонение от совершения греха, но и хранение сердца от греховных влечений, поскольку грехом монаха является само «согласие на оправдываемое [умом] наслаждение, [которое предлагает] помысел» (*Evaggr. Pract. 75*; см.: *Louth A. The Origins of Christian Mystical Tradition. Oxf., 1981. P. 104*). Евагрий Понтийский не был первым автором, употребившим слово «помысел» в аскетическом понимании, однако в его сочинениях этот термин впервые приобрел то ключевое значение, к-рое он имел в последующей аскетической традиции (*Bacht H. Logismos // DSAMDH. T. 9. Col. 956–957*). В системе Евагрия борьба подвижника с греховными помыслами составляет основу духовного делания (*πρόξις — Evaggr. Pract. 78*), к к-рому

приступает подвижник, чтобы подчинить страсти (*Ibid. 84; Louth A. The Origins of Christian Mystical Tradition. N. Y., 1981. P. 103*). Традиц. стала предложенная Евагрием схема 8 греховных помыслов, искушающих человека. Каждой части души соответствуют свои помыслы: вожделеющей — помыслы чревоугодия (*γαστριμαργία*), блуда (*πορνεία*) и сребролюбия (*φιλαργυρία*); яростной — печали (*λύπη*), гнева (*ὀργή*) и уныния (*ἀκηδία*); разумной — тщеславия (*κενοδοξία*) и гордыни (*ὑπερηφανία — Evaggr. Pract. 6–14, 54*; см.: *Evaggr. le Pontique. Traité pratique ou le moine / Ed. A. Guillaumont, C. Guillaumont. P., 1971. Vol. 1. P. 68–73. (SC; 170)*). Преуспеть в духовном делании монах может только в том случае, если научится отсекал все виды дурных помыслов, т. е. если сможет очищенным умом различать движения души к злу и пресекать их. Аскет должен внимательно наблюдать за помыслами, изучать их взаимосвязь, происхождение, а также особенности их «ремесла» (*Evaggr. Pract. 43, 50, 51*). Очищение души и способность духовного различения зависят друг от друга: чем больше монах внимает себе, тем чище становится его душа, и чем чище она становится, тем более усиливается ее духовное зрение. В конечном счете стяжавший бесстрастие уже «легко распознает козни врага» (*Ibid. 83*). Одним из эффективных средств борьбы с И. Евагрий называет противоречие помыслам: «При искушении не приступай к молитве, не сказав несколько гневных слов угнетающему [тебя бесу]... если ты с гневом скажешь что-нибудь бесам, то уничтожишь и изгладить мысли, [внушенные твоими] сопротивниками» (*Ibid. 42*). Евагрий составил большое сочинение «Опровергатель» (*Ἀντιρρητικός*), содержащее обширную подборку реплик (в основном цитаты из Свящ. Писания), к-рые он рекомендует повторять во время И. Все цитаты сгруппированы в соответствии с его схемой 8 греховных помыслов (см. ст. *Евагрий Понтийский*).

Результатом успешной духовной борьбы Евагрий называет бесстрастие (*ἀπάθεια*), т. е. свободу от гнета страстей. По учению Евагрия, бесстрастие может быть несовершенным, когда оно измеряется силой побеждаемого демона, и совершенным, когда душа достигает победы над всеми демонами (*Ibid. 60*). Однако

И. не прекращаются и на этом этапе; в состоянии бесстрастия душа продолжает подвергаться соблазнам, но становится недоступной для них: «Добродетели не пресекают нападения бесов, но сохраняют нас невредимыми от них» (Ibid. 77). Применительно к возвышенному созерцательному этапу жизни Евагрий говорит об И. в неск. ином аспекте. Для совершенного христианина И. является уже не опасностью уклонения к чувственному или мысленному греху, но «ложное мнение», которое может сложиться в его уме относительно мира видимого или невидимого (Ibid. Gnost. 42).

Психология И. раскрывается в «Духовных словах», приписываемых прп. Макарию Великому, через разностороннее исследование помыслов, их видов и характера действия в сердце подвижника. Автор Слов вводит читателя в глубины душевного мира аскета и стремится показать, что И. крестя внутри человека. Пустыня и одиночество наилучшим образом обнаруживают источник греха, к-рый скрывается в помраченном сердце; его очищение становится основной задачей отшельника, а борьба с И. составляет суть подвига (Macar. Aeg. I 42. 1–2). Понятие «помысел» в Словах многозначно (см.: Войтеико А. А. Понятие λογισμός в корпусе «50 духовных бесед прп. Макария Великого» // АиО. 1999. № 4(22). С. 103–107). В душе человека присутствуют природные, невинные помыслы (διαλογισμοί — Macar. Aeg. II 1. 9; 6. 3; 26. 10), однако после грехопадения душа не может выделить их, не имеет над ними контроля (Ibid. II 11. 4). В беспорядочные помышления сердца закрадываются всеваемые демонами греховные помыслы: «...грех со скверными его помыслами и бесчисленное множество демонов вкрадываются в помыслы сердца и располагаются там» (Ibid. II 43. 7). Закрепившись, помысел приводит ко греху, а когда грех посредством навыка укореняется, то он властвует над душой, так что она сама начинает производить лукавые помыслы. В результате зло «живет и действует в сердце» (Ibid. II 16. 6). Небесные, божественные помыслы просвещают душу и даруют ей покой (Ibid. II 32. 10–11), и если благодать овладевает сердцем, то тогда уже она, а не грех, царствует в нем (Ibid. II 15. 20).

Задача христианина состоит в том, чтобы его «произволение всегда бы-

ло несогласным и несослагающимся с лукавым» (Ibid. I 42. 2), поскольку зло, воплотившееся в мир людей посредством греха Адама, в его потомках имеет «силу побудительную, но не принудительную» (Ibid. I 42. 4). От произволения человека зависит больше, нежели просто принять или отвергнуть грех, т. к. именно посредством воли человека зло становится реальностью: «Ужасная сила лукавого без содействия человеческого произволения слаба и почти мертва или лишь кажется страшной и угрожающей. Но когда он [лукавый] имеет [на своей стороне] произволение [обольщаемого человека], содействующее его [лукавого] желанию и наслаждающееся его подлогами, то [лукавый], словно живой и могучий человек, воюет с ним [человеком] посредством его [произволения]» (Ibid. I 42. 1). Однако, утверждая это, автор Слов не полагает, что если на стадии прилога отвергнуть греховный помысел, то грех будет окончательно побежден: «Каждый желает не допустить прилога — и не в силах. Откуда это [происходит], если не от живущего [в нас] греха, как сказал апостол (Рим 7. 17), который [грех] есть корень страстей и пастбище бесов» (Macar. Aeg. I 38. 1).

В «Послании к чадам», приписываемом прп. Макарию, выделяется 2 периода в жизни аскета, когда наиболее сильны И.; эти периоды делят время подвига на 3 больших этапа. В начале подвига, «когда человек обратится к благу, отречется от зла, предаст себя познанию самого себя...» (Ibid. Ep. ad fil. 1), Бог дарует усердному монаху навык в постах и бдении, свободу от привязанности к материальному, терпение, внимание себе (Ibid. 2–3). После того как заложено основание подвига, монах входит в длительную брань с бесовскими приражениями, к-рые пытаются либо свергнуть аскета в уныние и изгнать его из пустыни, либо внушают тщеславные помыслы, либо разжигают плотскую похоть (Ibid. 4–8). В результате этой борьбы в том случае, если аскет устоял, Бог укрепляет сердце подвижника Своей силой, дарует ему «плач, радость и отдохновение, так что [иннок] становится сильнее врагов» (Ibid. 9). Вторым периодом И. становится борьба, которая должна привести подвижника к высотам совершенства и созерцания Бога. «Когда Бог видит, что сердце укрепилось против врагов, тогда

Он мало-помалу отнимает от него [Свою] силу» (Ibid. 10), подвижник вновь подвергается нападениям бесов посредством различных видов невоздержания, так что он «оказывается подобным лишенному руля кораблю, который бьется о скалы» (Ibidem). Когда же сердце аскета начинает изнемогать в этой брани, Бог возвращает ему Свою силу, «и тогда Благой Бог начинает отверзать очи сердца, дабы человек познал, что Бог есть Тот, кто укрепляет его» (Ibid. 11). Т. о., цель И. автор послания в конечном счете полагает в том, чтобы человек познал свою немощь и вместе с тем силу Бога (Ibid. 14).

Проблема присутствия И. в жизни христиан, в особенности аскетов, обсуждалась в контексте полемики с мессалианством во 2-й пол. IV — 1-й пол. V в. Центральное место в этой полемике занимали вопросы о преодолении или непреодолимости зла в человеке, о том, насколько действительна благодать таинства Крещения, а также о роли личных усилий христианина в деле его спасения (Couilleau. 1991. Col. 231). Основной идеей мессалианства, насколько об этом можно судить из отрывочных свидетельств об этой ереси, является то, что зло укоренено в естестве человека: «...сообщает с человеком воплотившись сатана и во всем властвует над ним» (Ioan. Damasc. De haer. 80. 1), поэтому даже крещеный прежде дарования ему Богом состояния бесстрастия не может противостоять прилогам греха, следов., не может не грешить. Мессалиане пытались объяснить очевидное затруднение: почему после крещения помыслы обладают умом христианина (Marc. Erem. De bapt. // PG. 65. Col. 989AB)? Бессилие перед злом мессалиане считали следствием грехопадения Адама и Евы (Tim. Const. De recept. haer. // PG. 86. Col. 48B). В Слове прп. Марка Пустынника «О святом Крещении», составленном в виде беседы, вопрошающий называет «прилого помыслов» первородным грехом (Marc. Erem. De bapt. // PG. 65. Col. 1012D). Это означало, что греховные помыслы, хаотически возникающие в душе человека, признавались грехом. По наблюдениям исследователя мессалианства И. Озера, это отождествление было исходным положением мессалианского понимания духовной брани (Hausherr I. L'errcur fondamentale et la logique du Messalianisme // OCP.

1935. Vol. 1. P. 335). По мнению мессалиан, единственное, что может сделать человек для своего спасения, — это непрестанно молиться, взывая о помощи к Богу (*Ioan. Damasc. De haer.* 80. 4, 6).

Критикуя мессалианство, прп. Марк Пустышник доказывал, что любое И. преодолимо благодаря благодати Крещения, которая возвращает человеку утраченную в грехопадении свободу выбора между добром и злом: «Он избавил нас Крещением от насильственного рабства, упразднив грех Крестом, и постановил заповеди свободы, пребывать же или не пребывать в заповедях попустил самовластной нашей воле» (*Marc. Erem. De bapt.* // PG. 65. Col. 989C). Душу всегда тревожат помыслы и приращение соблазнов, однако это еще не грех. Грех начинается с внутреннего внимания и интереса к соблазняющим мыслям, образам или воспоминаниям и состоит в «сосложении ума» с ними (*Ibid.* Col. 1000B). Грех совершен уже тогда, когда воля склонилась ко греху, однако до этого, сколь бы сильной ни была буря помыслов, душа остается чистой. «Самовластие» человека никогда не устраняется, и «приращение помысла» обнаруживает его (*Ibid.* Col. 1020A). По выражению прп. Марка, после крещения человек, «где любит, там по своей воле и пребывает» (*Ibid.* Col. 989B). Поэтому в подвижнической жизни важнее всего произволение или внутреннее расположение сердца и воли, и никакое внешнее воздействие на волю подвижника не снимает с него ответственности за состояние собственной души.

О значении благодати Крещения для борьбы с И. писал св. Диадокх, еп. Фотикийский. По его выражению, до крещения бесы обитают в человеке, а благодать действует извне, привлекая и располагая душу к добру, а после крещения сатана изгоняется вон, и в сердце поселяется благодать (*Diad. Phot. De perfect. spirit.* 76; отсылки на Слова св. Диодоха приводятся по изд.: *Попов К. Д.* Блж. Диадокх (V-го века), еп. Фотики Древнего Эпира, и его творения. К., 1903. Т. 1. С. 17–526). Атаки бесов не прекращаются, однако теперь они не имеют власти над душой, поэтому они «пребывают около членов сердца» (*Diad. Phot. De perfect. spirit.* 33) и с помощью многочисленных ухищрений как бы извне «копят» ум соблазнами (*Ibid.* 76). Преимуществен-

но И. приходят через тело, его немощи и потребности: «Лукавые же духи потом (после крещения.— Д. А.) вскакивают в телесные чувства и скрываются [в них], действуя на младенчествуящих еще душой посредством легкоуступчивости плоти» (*Ibid.* 79). Кроме этого причина уклонения к злу находится в самой воле человека. После грехопадения, по мнению св. Диодоха, в душе человека появилась искажая двойственность хотения, к-рая стала порождением двойственности знания (добра и зла). Указывая на внутреннее противоречие человеческих желаний, св. Диадокх противопоставляет раздвоение воли в человеке мессалианскому раздвоению ипостаси в человеке па добрую и злую (*Ibid.* 29, 78, 88). Также греховный опыт сохраняется в памяти человека, что служит предпосылкой буд. грехов (*Ibid.* 88). Всем этим пользуются злые духи и стараются рассеять «память ума» греховными мечтаниями, но вглубь души они не имеют доступа до тех пор, пока там пребывает Св. Дух (*Ibid.* 82). Т. о., борьба с И. происходит в воле человека, и зло завладевает христианином только в силу его нерешительности в этой борьбе.

Четкое обозначение роли свободы выбора в момент И. позволило прп. *Иоанну Кассиану Римлянину* избежать крайности взглядов участников т. н. пелагианского спора. Пелагиане провозглашали себя защитниками свободы воли. Последователи *Пелагия* полагали, что человек по своей природе имеет способность не только устремляться произволением к добру или злу, но и реализовывать в жизнь благие и дурные намерения: грешить и не грешить (*Aug. Op. imperf. contr. Jul.* 173; *Idem. Contr. Julian.* III 2). Свобода — неотъемлемое свойство природы человека, проявление образа Божия в душе, ни при каких обстоятельствах она не может быть упразднена (*Idem. De grat. Christi.* 5; *Idem. Op. imperf. contr. Jul.* V 55, 49). Грех — это каждый раз единичный результат выбора: любящий человек перед лицом И. находится в равных условиях с Адамом и Евой, т. к. грех как до, так и после изгнания прародителей из Рая, согласно Пелагию, укоренен не в природе человека, но в его воле (*Idem. De nat. et grat.* I 21). Утверждая свободу выбора между грехом и добродетелью, пелагиане полагали, что человек в конечном счете может стяжать святость свои-

ми силами (*Pelag. Ad Demetr.* 11). Основным противником пелагиан выступил блж. *Августин*. Полемизируя с пелагианским тезисом «*posse hominem sine peccato esse*» (возможно быть человеку без греха), Августин утверждал, что над волей человека тягостнее поврежденное первоначальным грехом естество человека. Последствия грехопадения для воли, по его мнению, настолько тяжки, что «свободы человека хватает только на грех, но не на добро» (*Aug. Op. imperf. contr. Jul.* I 84–87; III 120), и, следов., невозможно не грешить. Все доброе в человеке делает благодать Божия, даже благое произволение зависит от Него, поэтому Он Сам определяет, кто будет спасен, а кто нет.

Т. о., если пелагиане утверждали, что человек может не только преодолевать И., но и не грешить по своей воле, то блж. Августин, напротив, считал, что человек не только не может сделать ничего доброго своими силами, но даже и пожелать чего-либо благого не может без помощи Божией. Средняя позиция принадлежит прп. Иоанну: человек властен не соглашаться с И., может стремиться к Богу, однако без благодатной помощи Божией не имеет сил ни бороться с прилогами греха, ни преуспеть в добродетели. Подход к проблеме соотношения человеческой воли и божественной благодати прп. Иоанна как аскетического богослова по преимуществу был не метафизический, но этический (*Chadwick O. John Cassian. Camb.*, 1968. P. 116), что позволило ему, опираясь на опыт египетских подвижников, отстаивать одновременно 2 взаимоисключающих положения: «Творец всюду производит все, возбуждая, содействуя и утверждая без нарушения данной Им же свободы» (*Ioan. Cassian. Collat.* 13. 18). В отличие от Пелагия прп. Иоанн признавал, что после грехопадения в естестве человека поселилась склонность ко греху, а в отличие от блж. Августина считал, что при этом сохранилось и природное стремление к благу; так что воля как бы балансирует между добром и злом, не склоняясь ни в ту ни в другую сторону (*Ibid.* 4. 12). Из этого состояния ее выводят различные И., противясь к-рым душа «воспламеняется рвением духа», выходит из состояния спячки и направляет усилия на достижение благоразумного равновесия душевных сил (*Ibid.* 4. 12).

Однако без помощи благодати все усилия будут тщетны (Ibid. 13. 3, 6, 10; *Idem. De inst. coenob.* XII 9–10). Преодоление греховных помыслов, согласно прп. Иоанну, — это та область, где открывается проблема свободы человека. В соответствии с традицией он выделяет 3 источника помыслов: Бог, сам человек и диавол (*Idem. Collat.* 1. 19). В ум человека помимо его воли проникают разнообразные мысли и желания, однако принять их или отвергнуть — дело самого человека (Ibid. 1. 17). Это касается не только дьявольских наваждений, но и Божественных посещений: свобода произволения может как принимать, так и отвергать благодать Божию (Ibid. 13. 10; 13. 12), от произволения же зависит, в какой мере последовать Божественному призыву (Ibid. 3. 19; 13. 11). Опыт подвижнической жизни св. отцов свидетельствует о том, что если бы человек не имел возможности контролировать свои помыслы, то все усилия, направленные к совершенству, были бы тщетны, а «в день Суда не потребовался бы от нас отчет в качестве помыслов, как и дел» (Ibid. 7. 4). Т. о., прп. Иоанн Кассиан приходит к выводу, что главная опасность, подстерегающая человека, исходит от него самого, а не от внешнего врага: «Нам нечего бояться внешнего неприятеля; враг в нас самих скрывается. В нас ежедневно происходит внутренняя война; после одержания победы в ней все внешнее сделается слабым и с воином Христовым все помирится и покорится ему. Мы не будем иметь такого неприятеля, которого бы следовало бояться вне нас, если внутреннее будет в нас побеждено и покорено духу» (*Idem. De inst. coenob.* V 21).

Монашеская аскетическая традиция на протяжении веков непрерывно обогащалась опытом наблюдения человека за собственным сердцем, все более глубоким анализом различных И., приемами борьбы с ними. Так, множество практических советов, касающихся того, как узнавать различные виды И., как вести себя, о чем думать и как молиться во время И., содержат «Вопросоответы» прп. Варсонофия Великого и Иоанна, а также зависящие от них Поучения прп. Доротея Газского. Наиболее важные темы, которые касаются И., — это связь И. и послушания, а также откровение помыслов как метод борьбы с И.

Внимательный подвижник должен испытывать любой приходящий помысел и в случае, если он греховный, — отсекал (*Barsan. Quaest.* 86). Способность отслеживать процесс возникновения помысла и зарождения страсти доступна только «подвигающимся», подвижникам, «достигшим духовной меры» (Ibid. 124), т. е. тем людям, к-рые не только не действуют по страсти, но и совершают дела, противоположные ей (*Dorothe. Doctrinae.* 10. 5). Вступать в борьбу необходимо, как только проявляются первые признаки греха, до того, как грех начнет свою разрушительную деятельность в душе: «прежде чем кто-либо станет действовать по страсти, хотя бы и восставали против него помыслы, он еще в своем городе, он свободен и имеет себе помощника в Боге; итак, если он смирится пред Богом, понесет иго скорби и искушения с благодарностью и немного поборется, то помощь Божия освободит его. Если же он будет убегать труда и предастся плотскому наслаждению, тогда насильственно и принужденно уведен будет в землю Ассириян (т. е. во власть страстных помыслов. — Д. А.), и поневоле будет служить им» (Ibid. 13. 6). В «Вопросоответах» есть наставления для преуспевших в подвижничестве монахов относительно различения помыслов. Так, готовящемуся к отшельничеству, т. е., согласно порядкам монаха аввы Сериды, уже испытанному подвижнику, прп. Варсонофий дает совет, как различать помыслы: «Всякий помысел, к-рому не предшествует тишина смирения, не от Бога происходит, но явно с левой стороны» (*Barsan. Quaest.* 21. 29–31). Тот же, кто согрешает делом, не способен к подобному наблюдению за помыслами в силу помрачения, неизбежно следующего за содеянным грехом. От регулярно согревающего ускользает момент, в к-рый необходимо начать сопротивляться греху (*Dorothe. Doctrinae.* 10. 5).

Монах, к-рый не может самостоятельно оценивать помыслы, должен прибегать к помощи более опытного подвижника. Из этой потребности возникает практика откровения помыслов — важнейшее средство борьбы с И. (Ibid. 5. 3). Согласно прп. Варсонофию, открывать старцу следует не все посещающие помыслы, но только те из них, которые задерживаются в душе и соблазняют ее (*Barsan. Quaest.* 165). На практике,

для того чтобы открывать помыслы, нужно их осознавать. Это одна из основных задач монаха. Достигается она путем внутреннего трезвения и внимательного самоконтроля: «Утром испытай себя, как провел ты ночь, и вечером также, как провел день; и среди дня, когда отяготишься помыслами, рассмотри себя» (Ibid. 291). Обращаясь к братьям общежительного монастыря, авва Доротея замечает, что доверять помыслам нельзя даже в том случае, если они кажутся безобидными. Любой помысел, принятый своевольно, без совета со старцем, окажется злым (*Dorothe. Doctrinae.* 5. 4, 6). В подобной установке скрыта более глубокая причина необходимости откровения помыслов, чем просто обращение к опыту др. человека, — это недоверие к собственному разумению. Наряду с посторонними помыслами и помыслами, производимыми укоренившейся страстью, подвижника искушают и «собственные вождения» склошшой ко греху человеческой воли. Поэтому, чтобы преуспеть в духовном подвиге, нужно отсекал свою греховную волю и во всем согласовывать ее с волей Божией, к-рая является либо через указания старца, либо из обстоятельности жизни, которые нужно принимать как из руки Божией. Авва Доротея приводит наглядный пример того, как полное послушание и безраздельное упование на молитвы старца помогают послушнику преодолеть И.: «...брат, которого послал авва его, по их нуждам, в село к служившему им Богу ради, когда увидел, что дочь сего стала привлекать его к совершению греха, сказал только: «Боже, молитвами отца моего, спаси меня», и тотчас очутился на пути в скит, идя к отцу своему... не сказал: «Боже мой, спаси меня», но — «Боже! молитв ради отца моего, спаси меня»» (Ibid. 1. 14–16).

Прп. Доротея акцентирует внимание монахов на терпении, как средстве преодоления И.: «Мы потому только согреваем в искушениях, что мы нетерпеливы и не хотим перенести малой скорби или потерпеть что-нибудь против нашей воли, тогда как Бог ничего не попускает на нас выше силы нашей» (Ibid. 13. 3). Не должно ни малодушествовать в И., ни уклоняться от него, но принимать его как должное: «Пусть он (монах) признает себя недостойным освободиться от тяготы, но более достойным того, чтобы искушение

продолжалось и укрепилось против него» (Ibid. 13. 6). Монах не должен также удивляться ничему с ним случаемся, но веровать, что ничего не бывает без промысла Божия (Ibid. 13. 1). Он должен уметь терпеть не только внешние И., случающиеся с ним, напр., в общежительном мон-ре от братьев или, что неизбежно, от злых духов. Должно терпеть также и собственные страсти, к-рые от нерадения души получили власть над волей человека. Насилие, к-рое терпит душа от страсти, авва Дорофей также рассматривает как испытание, как один из путей божественной педагогики. Монах, сознавая свою вину в приобретении дурных навыков, не должен унывать и отчаиваться или негодовать на себя, но должен приходить в смиренное и покаянное чувство, «ибо невозможно, чтобы тот, кто исполнил страсти, не имел от них скорби» (Ibid. 13. 4). Только полностью отрешившись от собственной воли и стяжавший подлинное смирение становится недостижим для дьявольских И. (Ibid. 5. 5–6).

Основополагающее значение смирения для противостояния искушающим помыслам отмечает прп. *Иоанн Лествичник*. Только смиреномудрие, к-рое является преддверием Царства Небесного и уподобляет подвижника Христу (ср.: Мф 11. 29), дарует душе желанный покой от духовной брани. Смиренное сердце недоступно для демонов, и ни один греховный помысел не может искушить его: «Когда же смиреномудрие, сия царица добродетелей, начнет преуспевать в душе нашей духовным возрастом... ум бывает в то время неокрадом, затворившись в ковчеге смирения, и только слышит вокруг себя топот и игры невидимых татей, но ни один из них не может ввести его в искушение; ибо смирение есть такое хранилище сокровищ, которое для хищников неприступно» (*Ioan. Climacus. Scala. 25. 5*). Т. о., целью духовной брани, к-рая в общем и состоит в пресечении прилогов греха (Ibid. 15. 73), прп. Иоанн указывает достижение состояния первоизданной чистоты, в к-ром преодолевшая всякое лукавство душа неуклонно служит своему Творцу (Ibid. 24. 19). Лит.: *Korn J. H.* Πειρασμός: Die Versuchung des Gläubigen in der griechischen Bibel. Stuttg., 1937; *Feuillet A.* Le récit lucanien de la tentation // *Biblica. R.*, 1959. Vol. 40. P. 613–631; *Köppen K. P.* Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung

der Alten Kirche. Tüb., 1961; *Steiner M.* La Tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène. P., 1962; *Best E.* The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology. Camb., 1965; *Gerhardsson B.* The Testing of God's Son. Lund, 1966; *Dupont J.* Les tentations de Jésus dans le désert. P., 1968; *Leonardi G.* Le tentazioni di Gesù nella interpretazione patristica // *Studia Patavina. Padova*, 1968. Vol. 15. P. 229–262; *Pokorný P.* The Temptation Stories and their Intention // *NTS*. 1974. Vol. 20. P. 115–127; *Raponi S.* Tentazione ed esistenza cristiana: Il racconto sinottico della tentazione di Gesù alla luce della storia della salvezza nella prima letteratura patristica. R., 1974; *idem.* Cristo tentato e il cristiano: La lezione dei Padri // *Studia Moralia. R.*, 1983. Vol. 21. P. 209–237; *idem.* Temptation // *EEC*. 1992. Vol. 2. P. 816–818; *Allen D.* Temptation. Camb. (Mass.), 1986; *Couilleau G.* Tentation: Les pères et les moines // *DSAMDH*. 1991. T. 15. Col. 216–236; *Légasse S.* Tentation: Dans la Bible // *Ibid.* Col. 193–212; *Gibson J. B.* The Temptations of Jesus in Early Christianity. Sheffield, 1995; *Garrett S. R.* The Temptations of Jesus in Mark's Gospel. Grand Rapids (Mich.), 1998; *Helfmeyer F. J.* πειρα // *TDOT*. 1998. Vol. 9. P. 443–455; *Seesemann H.* πειρα // *TDNT*. 1999. Vol. 6. P. 23–36; *Klein M.* Versuchung: Neues Testament // *TRE*. 2003. Bd. 35. S. 47–52.

Свящ. *Димитрий Артёмкин*

### ИСКУШЕНИЯ МОНАСТЫРЬ

[Сорокадневный мон-рь, Дайр-эль-Карантал; греч. Ἱερὰ Μονὴ τοῦ Πεντακταίου, Ἱερὰ Μονὴ Σαρανταρίου Ὀρο-



Мон-рь Искушения на Сорокадневной горе

υς, Σαραντάριον; лат. Quadrantena, Quarantena; араб. إدير القرنطل], действующий, принадлежит Иерусалимскому Патриархату, расположен на краю Иудейской пустыни и долины Иордана, в 1 км к западу от *Иерихона*, на юго-вост. стороне *Сорокадневной горы* (горы Искушения), к-рая считается местом, где Христос 40 дней постился в пустыне и был искушаем дьяволом (Мф 4. 1–11, Лк 4. 1–12, Мк 1. 12–13). Сорокадневная гора (высота 330 м над уровнем моря) уже с кон. IV в. стала местом паломничества. В 650 г. св. *Валерий Бергиденский* писал, что паломница *Эгерия* (ок. 384) поднялась «на гору, возвышающуюся над Иери-

хоном, которая посвящена Господу» (Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе и в ее окрестностях. К источнику воды живой: Письма паломницы IV в. М., 1994. С. 137). В неск. пещерах, расположенных одна за другой на середине вост. склона, в ранневизант. время поселились монахи. Вероятнее всего, здесь находилась лавра Дука, построенная прп. *Харитоном Исповедником*, основателем палестинского монашества (ок. 340). Впосл. лавра называлась также Елпидиев монастырь (*Ioan. Mosch. Prat. spirit. 154 // PG. 87. Col. 3021* (рус. пер.: *Иоанн Мосх. Луг духовный. С. 185–186*)) по имени преемника прп. Харитона знаменитого подвижника Елпидия, возглавлявшего группу отшельников на Сорокадневной горе в кон. IV в. и упоминаемого в «Лавсанке *Палладия*, еп. Еленопольского (*Pallad. Hist. Laus. (Bartelink). P. 238*). В 614 г., во время персидского вторжения в Палестину, лавра, вероятно, была разорена и монахи покинули ее. После сочинения *Иоанна Мосха* ее не упоминает ни один из источников сер. VII–XI в., за исключением Жития прп. Стефана Савваита († 794); этот святой пребывал в «пещерах Дуки» во время Великого поста, при этом подразумевалось, что мон-рь

был заброшен (*ActaSS. 1723. Iul. T. 3. P. 554*). Тем не менее память о связи этого места с евангельской историей сохранялась, что подтверждает-

ся текстами паломников нач. XII в. (*Зевульф*, игум. *Даниил* и др.).

После установления в Палестине владычества крестоносцев началось возрождение мон-рей Иудейской пустыни и долины Иордана. Правосл. монашеское движение, стремившееся к восстановлению духа ранневизант. монашества, оказало влияние и на лат. клириков. Неск. католич. отшельников ранее 1116 г. поселились на Сорокадневной горе; правитель Иерихона Эташ Гарнье и его жена Эмма пожаловали им участок земли и мельницу. Ок. 1133–1134 гг. латинский Иерусалимский патриарх учредил на Сорокадневной горе приют Кварантена (Четырдесятницы),

подчиненный приору храма Св. Гроба. В монастыре начались строительные работы, на финансирование которых патриарх в 1136 г. распорядился употребить десятину с Иерихона. Юрисдикция приората Св. Гроба над монастырем Квартанена впоследствии подтверждалась рядом грамот патриархов, иерусалимского короля и Римских пап, данных в 1138–1182 гг. В XII в. мон-рь на Сорокадневной горе посещали паломники, самое подробное описание горы оставил Теодорик (1175). Он сообщал, что мон-рь был расположен на середине склона горы, немного выше первых ворот находилась пещерная часовня Пресв. Богородицы (отождествляемая с существующим в наст. время парекклисионом прор. Илии). Согласно его рассказу, подъем без ступеней вел через труднопроходимую расселину ко 2-м воротам, отсюда тропа шла серпантинно к 3-м воротам, за к-рыми была построена ц. Честного Креста, справа от нее находилась гробница некоего святого по имени Пилигрин (видимо, речь идет о подвижнике Елпидии; в наст. время никаких следов существования церкви и гробницы не сохр.). 16 ступенями выше в пещере находилась главная монастырская церковь — в честь Поста Господня и первого искушения. По преданию, здесь пребывал Христос во время Своего поста. Церковь, освященная в 1135/36 г., стояла на месте более раннего храма византийской постройки (ныне ц. Благовещения Пресв. Богородицы). Эта церковь и часовня Пресв. Богородицы были украшены фресками XII в. (надписи сделаны на греч. языке), которые однотипны росписям *Герасима Иорданского монастыря* и *Хозивы*. Не исключено, впрочем, что фрески И. м. были выполнены позднее, в XIII–XIV вв., когда обитель принадлежала православным. На вершине горы все писатели-паломники указывали место Третьего искушения Спасителя, но из-за неясных причин авторы XII в. не упоминали о находившейся там часовне. Первые сведения о ней содержатся у путешественников XIV в., к-рые описывали ее как полуразрушенную и, похоже, покинутую. Найденные в кон. XIX в. на вершине горы фрагменты строительных конструкций и апсида визант. храма позволяют утверждать, что небольшая церковь существовала уже в визант. период и, возможно, сохранялась

в XII в. По свидетельству Теодорика, у подножия горы был сад с источником, где под охраной рыцарей-тамплиеров и госпитальеров разбивали лагерь пилигримы, ходившие к Иордану. Визант. паломник 1185 г. Иоанн Фока упоминал гору Искушения, но не поднимался на нее и не был в мон-ре.

В 1187 г. Айюбиды овладели Иерихоном и изгнали лат. монахов с Сорокадневной горы. Европ. паломники XIII в. в итинерариях продолжали отмечать это место поклонения, но, как правило, не упоминали о находившемся там мон-ре. Тем не менее мон-рь сохранялся и в нем жили правосл. иноки. Свт. *Савва I*, архиеп. Сербский, в 1235 г. посещал его и делал пожертвования служителям. В 1289 г. доминиканец Рикольд из Монтекроче служил на горе мессу и общался с отшельниками, жившими в пещерах. Авторы XIV в. (Иаков Веронский, Лудольф из Зюдхайма, Николай из Поджибонси, Джон МанDEVиль) подтверждали присутствие в мон-ре греч. или груз. иноков. Возможно, пребывание монахов на Сорокадневной горе не было постоянным. Рус. паломник архим. Агреевский ок. 1375 г. писал о мон-ре, не упоминая его насельников. В 1384 г. группа итальянских богомольцев застала там единственного греческого отшельника, похоже последнего из обитателей горы Искушения.

Начиная с рубежа XIV и XV вв. путешественники-писатели, в т. ч. рус. паломники *Игнатий Смольнянин* (1395) и диак. *Зосима* (1419–1422), описывая монастырь, не упоминали о том, что в нем жили иноки. Монах-доминиканец Феликс Фабри (1480–1483) утверждал, что православная братия была изгнана из монастыря по приказу губернатора Газы, но не сообщал дат и подробностей. Позднейшие паломники изредка посещали развалины монастыря и описывали остатки фресок (напр., францисканский страж Св. Гроба Бонифаций из Рагузы, 1577). В кон. XVI в. И. м. посетил Трифон Коробейников: «И в той пустыне гора висока и крута, каменная, егда мощно младому взыти на ту гору. В той горе пещера, а в пещере камень, подобен столу, и на том камени сидел Христос и постился 40 дней и 40 нощей». Здесь, по преданию, сообщенному Коробейниковым, «прокля Господь диавола и дунул на лице ему, и ту раступися гора каменная, и диавол

пропаде wskвозь землю. И до нынешнего дни в том месте пропасть. А от Господня места до тое пропасти 2 сажени» (Хождение купца *Трифона Коробейникова* по св. местам Востока // Записки рус. путешественников XVI–XVII вв. / Сост., подгот. текста и коммент.: Н. И. Прокофьев, Л. И. Алексина. М., 1988. С. 52). Дополнительные реалии приводятся в повествовании Василия Гагары (1634): «И та гора вельми высокая, а в той пещере поставлен храм, а в том храму огонь беспрестанно бывает. А то место пусто, никто туто христьян не живет, oprичь глухих арапов бусурманов, а проходу от них мало бывает» (Там же. С. 81). Из-за труднодоступности пещер горы Искушения подъем к ним был под силу лишь немногим. Англ. путешественник Генри Мондрелл (1697) писал, что нек-рые греч. монахи проводили в пещерах Сорокадневной горы Великий пост в подражание Спасителю. Однако сам путник встретил в пещерах вооруженных бедуинов, к-рые потребовали с него большую сумму денег за право подняться на гору. Из рус. авторов XVIII в. на гору поднимался только инок Серапион (1749).

В 1873 г. развалины мон-ря были впервые обследованы и описаны учеными (В. Герен, позже К. Р. Кондер и Г. Г. Китченер, Palestine Exploration Fund). Наиболее достоверным источником сведений по истории возрождения монашества на Сорокадневной горе являются дневники начальника РДМ в Иерусалиме в 1865–1894 гг. архим. *Антонина* (*Капустина*). Во время 1-й поездки архим. Антонин нашел обитель в запустении. В 1874 г. здесь поселился рус. мон. Аркадий (Конюхов), посылавший в Россию письма с призывом к пожертвованиям. Постепенно с риском для жизни (из-за горных условий и нападения бедуинов) «отшельник Сарапдарский», как его называли, начал обустройство древних развалин и даже время от времени служил молебны для рус. паломников. К нач. 80-х гг. XIX в. в пещере Поста Господня была восстановлена малая церковь.

Гора Искушения стала в эти годы местом уединения для русских подвижников: здесь жили известная «пещерница Марина» и отставной генерал-майор Я. И. Краевский, участник Крымской войны и присоединения Ср. Азии. Он решил

провести остаток жизни отшельником в пустыне в Св. земле, выучил для этого араб. язык и в июле 1880 г. поселился в пещере на горе Искушения (*Антонии (Капустин)*, архим. Из Иерусалима. М., 2010. С. 286–287). Материальную помощь в обустройстве И. м. оказывали мон. Аркадию известные рус. благотворители: баронесса А. А. Фитингоф, посетившая Св. землю в 1886 г., и московский купец, паломник и благотворитель П. Д. Каверин.

Восходивший на гору в 1889 г. писатель-паломник Е. Л. Марков сообщил, что «там устроился опять маленький православный скит в пещерах, вырубленных древними отшельниками в толщах горы. Переходы и спуски, скрытые от взора человека, соединяют эти недоступные стрижинные гнезда иноков, висящие над страшною бездною. Кос-где к черному входу пещер, разбросанных на различной высоте, прилеплены утлые балкончики, галерейки и лесенки, на которые даже снизу нельзя глядеть без содрогания... В маленьком монастырьке живет всего 3–4 монаха. По остаткам стенных фресок и другим археологическим признакам нужно думать, что древнейшие следы монастыря относятся еще ко времени первых византийских императоров. Только небольшая часть старых пещер занята теперешним монастырем. Большая же часть рассеяна по разным недоступным обрывам и складкам горы, так что до многих добраться нельзя без веревок и лестниц» (*Марков Е. Л. Путешествие по Св. Земле.* СПб., 1891. Т. 2. С. 261–262).

В мае 1883 г. настоятель мон-ря прп. Герасима Иорданского архим. Евфимий установил в церкви иконостас греч. работы. В февр. 1885 г. мон. Аркадий покинул И. м. Дальнейшее благоустройство обители связано с именем энергичного и ревностного греч. архим. Авраамия Пелопоннесца, к-рый с 1893 г. возглавил И. м. Как было сказано в изданном на рус. языке путеводителе по Св. земле, «не щадя трудов и хлопот, архимандрит Авраамий достиг того, что устроил над зияющей бездной и над крутыми скалами святую обитель, отличаемую таким великолепием и грациозностью, что перед глазами зрителей она представляется в виде висячего городка; расширил церковь, то есть святую пещеру, и украсил ее церковною утварью» (*Дамаскин (Смирнопул)*, иеродиак. Воспомина-

ние о св. местах. Иерусалим, 1908. С. 166). Его же трудами была обустроена ведущая к мон-рю серпантинная, усыпанная гравием дорожка. По традиции богомольцы поднимались к И. м. в благоговейном молчании, творя Иисусову молитву. В 1904 г. была заново освящена ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы, 2-престольный 2-ярусный храм. Зап. половину нижнего храма составляет углубленная в гору пещера, вост. часть с алтарем находится на пристроенной площадке. Верхний придел расположен в пещере Первого искушения. Здесь в нише под небольшим престолом находится камень, на котором сидел Спаситель во время поста.

Остатки часовни на вершине горы были уничтожены накануне первой мировой войны при закладке мон-ря Третьего искушения, так и оставшегося незавершенным (были построены стены и 1-й этаж настоятельского корпуса). Над фундаментом визант. храма, по свидетельству архим. Дамаскина, была воздвигнута часовня. Между 1949 и 1965 гг. был перестроен парекклисион Пресв. Богородицы. Фуникулер доставляет паломников из Иерихона почти на уровень обители.

В кон. XX в. в И. м. подвизались игумен Герасим, и рус. мон. Иоанна (Оболенская), в наст. время — один игум. Герасим.

Ист.: Путешествия св. Саввы, архиеп. Сербского / Ред.: архим. Леонид (Кавелин). СПб., 1884. С. 34. (ППС; Т. 2. Вып. 2); The Journey of Henry Maundrell, from Aleppo to Jerusalem, A. D. 1697 // Early Travels in Palestine / Ed. T. Wright. N. Y., 1968. P. 450; Паломники-писатели петровского и послепетровского времени или путники во св. град Иерусалим / Ред.: архим. Леонид (Кавелин) // ЧОИДР. 1874. Кн. 3. С. 120.

Лит.: *Ovadiah A., Gomez de Silva C.* Supplementum to the Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land // *Levant*. L., 1981. N 13. P. 244; *Ρολλόπουλος Ζ. Κ.* Ταξιδεύοντας στην Άγία Γη: Όδηγός προσκυνητού. Λεμεσός, 1996<sup>6</sup>. Σ. 180–182; *Pringle D.* The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Camb., 1998. Vol. 2. P. 252–258; *Άγιοταφικόν* Ήερολόγιον 2008. Ήεροσόλυμα, 2007. Σ. 121.

К. А. Панченко, Н. Н. Лисовой

**ИСЛА́М** [от араб. — покорность, предание себя [Единому] Богу], монотеистическая, самая молодая из мировых религий. Возникла в VII в. по Р. Х. в *Аравии*, в настоящее время насчитывает более 1,5 млрд последователей во всем мире. Основателем И. является пророк *Мухаммад* (ок. 571–632). Главный священный текст — *Коран*.

Античные авторы выделяли в Аравии 3 региона: Каменистую Аравию на северо-западе Аравийского п-ова (территория царства *набатеев*, с нач. II в. римская пров. Аравия, в IV–VI вв. районы кочевий арабских племенных союзов Танукидов, Салихидов и *Гассанидов*); Пустынную Аравию (основные регионы — Хиджаз на восточном побережье Красного м., Неджд в центральной части полуострова, Бахрейн на южном побережье Персидского зал.); Счастливую Аравию на юге полуострова, где сложилась высокоразвитая земледельческая цивилизация. В VI–IV тыс. до Р. Х. население Аравии принадлежало к семитской языковой общности. В нач. I тыс. до Р. Х. только одно из племен южно-центральной ветви называлось «арабы» (*aribi* в ассир. источниках); к 1-й пол. I тыс. до Р. Х. это название распространилось на всю южно-центрально-семит. этноязыковую общность племен. В этом обобщающем смысле термин «арабы» употребляется и до наст. времени и обозначает уже не отдельное племя, а целый народ — носитель особого, южно-центрально-семит. языка, к-рый стал называться арабским. Одновременно и весь полуостров, заселенный племенами «арабов», стал именоваться Аравия (об истории Аравийского п-ова, его населения и о религиозных верованиях до появления И. см. в ст. *Аравия*).

**Пророк Мухаммад и начало проповеди И.** Мухаммад происходит из курайшитского рода хашимитов. Его отец — Абдаллах ибн Абд аль-Мутталиб, мать — Амина бинт Вахб, дочь старейшины рода бану захра. Вскоре после свадьбы Абдаллах отправился с торговым караваном в Эш-Шам, но в дороге умер и был похоронен в Ясрибе (Медине). Мухаммад род. в Мекке уже после смерти отца, ок. 571 г. Согласно обычаю, для мальчика была найдена няня по имени Халима, и он прожил ок. 5 лет в племени бану саад в пустыне. По преданию, однажды, когда Мухаммад был с др. детьми, к нему подошел незнакомец, рассек его грудь, достал сердце, «разверз» его и извлек оттуда черный стусок со словами: «Это — доля для шайтана, бывшая в тебе». Затем он омыл сердце в золотом тазу с водой из источника Замзам и вернул его на место (*Ибн Касира*. 2007. С. 396). Когда Мухаммаду было ок. 6 лет, его мать решила посетить могилу мужа в Ясрибе, но на обрат-

ном пути заболела и умерла. Через 2 года умер и дед Мухаммада, перед смертью он поручил мальчика одному из сыновей — Абу Талибу, который был его покровителем вплоть до своей кончины. Когда Мухаммаду исполнилось 12 лет, Абу Талиб взял его в торговую поездку в Эш-Шам. Согласно преданию, в Сирии, неподалеку от Басры, они встретили монаха по имени Бахира, к-рый по неск. признакам узнал в Мухаммаде пророка, «что пришествие было предсказано в Писаниях иудеев и христиан» (путников сопровождало облако, к-рое спасало их от зноя; ниже плеча у мальчика находилось родимое пятно величиной с яблоко, т. е. печать пророчества). Бахира посоветовал Абу Талибу не брать мальчика с собой в Эш-Шам, чтобы люди не причинили ему вреда, и дядя отправил Мухаммада в Мекку (Там же. С. 397).

Когда Мухаммаду было 25 лет, богатая вдова Хадиджа бинт Хувайлид наняла его доставить в Эш-Шам товары. Через 2 месяца после возвращения каравана Мухаммад женился на Хадидже, которая была на 15 лет старше. Она стала матерью всех детей Мухаммада, кроме Ибрахима, его матерью была рабыня Мария-египтянка. После рождения сына аль-Касима у Мухаммада появилось новое прозвище — Абу аль-Касим (Отец аль-Касима). Потом появились на свет дочери Зейнаб, Рукайя, Умм Кульсум, Фатима и сын Абдаллах. Оба сына Мухаммада умерли в раннем детстве. Дочери, кроме Фатимы, также умерли при жизни пророка (Фатима скончалась спустя 6 месяцев после его смерти). После смерти аз-Зубайра, старшего дяди Мухаммада, право кормить и поить паломников перешло к Абу Талибу, которому помогал его брат аль-Аббас. Со временем Абу Талиб окончательно разорился, и Мухаммад взял на воспитание его младшего сына Али ибн Аби Талиба.

В возрасте 40 лет Мухаммад стал часто уединяться в пещере на горе Хира близ Мекки. В месяце рабиуль-авваль у него начались видения, которые продолжались 6 месяцев. В сер. месяца рамадан он получил откровение — ему явился ангел Джibrил (Джibraил) и приказал: «Читай!» Охваченный страхом, Мухаммад ответил: «Я не умею читать» (он так и не овладел грамотой до конца своих дней). Ангел схватил

Мухаммада и сильно сжал его тело, а потом отпустил и повторил: «Читай!» Он ответил: «Я не умею читать». Тогда ангел опять сжал его, а потом отпустил и сказал: «Читай!» Он ответил: «Я не умею читать». Тогда он сжал его в 3-й раз, а потом отпустил и произнес: «Читай во имя твоего Господа, Который сотворил [все сущее], сотворил человека из сгустка крови. Читай, ведь твой Господь — Самый великодушный. Он научил посредством письменной трости [калама] — научил человека тому, чего тот не знал» (XCVI 1–5). Так, по преданию, были ниспосланы первые 5 аятов Корана, а ночь получила название «Ночь Предопределения» (Лейлят аль-Кадр). Мухаммад вернулся к жене, рассказал ей о том, что случилось. Хадиджа успокоила его словами: «Нет, нет! Клянусь Аллахом, Он никогда не покроет тебя позором, ведь ты поддерживаешь связи с родственниками, помогаешь нести бремя слабым и одеваешь иеимущих. Ты оказываешь людям гостеприимство и помогаешь им переносить невзгоды судьбы!» (Муслим. Хадис 74; *Аль-Бухари*. Хадис 3). После этого Хадиджа привела его к своему двоюродному брату-христианину Вараке ибн Науфалу. Когда Мухаммад рассказал ему о происшедшем, Варакка сказал: «Это тот же ангел, которого Аллах направил к Мусе! О если бы я был молод (в эти дни) и мог дожить до того времени, когда народ твой станет изгонять тебя!.. Но если я доживу до этого дня, то буду помогать тебе как только смогу!» Однако вскоре Варакка умер, а откровения временно прекратились» (*Аль-Бухари*. Хадис 3). Спустя нек-рое время Мухаммаду в откровениях были даны еще 5 аятов: «О завернувшийся! Встань и предостерегай! Господа твоего величай! Одежды свои очищай! Скверны [идолов] сторонись!» (LXXIV 1–5). С т. зр. мусульман, повеление предостерегать людей от заблуждения означало, что на Мухаммада была возложена миссия донести до человечества истинное знание. Первой мусульманкой стала Хадиджа, а затем И. приняли вольноотпущенник Зейд ибн Харис, к-рого Мухаммад публично объявил своим сыном, двоюродный брат Мухаммада Али ибн Аби Талиб, а также ближайший друг Абу Бакр ибн Аби Кухафа. В числе первых мусульман был также эфиоп Билял ибн Рабах, став-

ший в посл. первым в истории И. муэдзином (Исламоведение. 2008. С. 30). Спустя 3 года после начала пророчества Мухаммад получил повеление от Аллаха сделать так, чтобы ближайшие родственники Мухаммада приняли И. (XXVI 214). Наиболее жесткую и непримиримую позицию занял дядя Мухаммада Абу Лахаб, но др. дядя, Абу Талиб, к-рый тогда был старейшиной хашимитов, обещал Мухаммаду покровительство. Тогда Мухаммад обратился с призывом к остальным курайшитским родам, но они потребовали, чтобы Абу Талиб заставил Мухаммада прекратить проповедническую деятельность, и начали преследовать мусульман. В 614 г. мусульмане совершили 1-е переселение (хиджру) в Эфиопию, где им обещал покровительство христ. негус. Первая группа переселенцев (мухаджиров) состояла из 12 мужчин и 4 женщин, к-рыми руководил Усмана ибн Аффафа; 2-я — из 83 мужчин и 18 женщин. В кон. 6-го года хиджры И. приняли известные воинской доблестью Хамза ибн Абд аль-Мутталиб и Умар ибн аль-Хаттаб. В нач. 616 г. курайшиты договорились между собой о том, что не будут заключать браки и оформлять торговые сделки с родственниками Мухаммада, а также не станут встречаться и общаться с ними до тех пор, пока они не отречутся от Мухаммада. Текст договора был вывешен внутри Каабы и родственники пророка, за исключением Абу Лахаба, оказались в изоляции в квартале Абу Талиба. Бойкот продолжался ок. 3 лет, но затем был прекращен, т. к. мн. курайшиты были против того, что их соплеменники страдали от лишения. Через несколько месяцев после прекращения бойкота умерли Хадиджа и Абу Талиб.

Мухаммад безуспешно искал поддержки среди др. племен и отправился в Эт-Таиф. В июле 620 г., в период паломничества, проповедь Мухаммада привлекла 6 жителей Ясриба — оазиса, расположенного в 350 км к северу от Мекки, в котором проживали племена аус и хазрадж. В июле 621 г. послушать Мухаммада прибыли уже 12 жителей Ясриба. В мест. Акаба, расположенном в долине Мина, они присягнули на верность Мухаммаду и поклялись во всем повиноваться Аллаху (это была «первая присяга Акабы»). Мухаммад отправил в Ясриб Мусаба ибн

Умайра, и в мас/июне 622 г. из Ясриба в Мекку прибыли уже более 70 мусульман. Они встретились с Мухаммадом, присягнули ему на верность и обязались защищать его и остальных мусульман, когда те переселятся к ним. Это событие получило название «вторая присяга Акабы»; в нем приняли участие 75 мусульман, среди них были 2 женщины. После этого мусульмане начали тайно переселяться из Мекки в Ясриб.

В период между 1-й и 2-й «присягами Акабы», по преданию, Мухаммад совершил «ночное путешествие и вознесение» (ал-исра ва-л-мирадж). На «крылатом верховом животном» аль-Бураке Мухаммад был перенесен из Мекки в священный город Иерусалим (Эль-Кудс) — «обитель пророков из числа потомков Исаака, сына Ибрахима». В Иерусалиме Мухаммад вошел в «отдаленнейшую мечеть» (мечеть Аль-Акса), воздвигнутую прор. Исааком (ср. Исаак) и его сыном Якубом (ср. Иаков) спустя 40 лет после постройки Каабы. Мухаммад посетил 7 небес, где увидел предшествовавших ему пророков, и вместе с ними совершил молитву, которую ему было позволено возглавить. Об этом путешествии в Коране говорится: «Пречист Тот, Кто перенес ночью Своего раба, чтобы показать ему некоторые из Наших знамений, из Заповедной мечети в мечеть Аль-Акса, окрестностям которой Мы даровали благословение» (XVII 1). В ту же ночь Мухаммад предстал перед Аллахом, к-рый повелел верующим совершать 5 ежедневных молитв, а затем был возвращен в Мекку. По преданию, наутро Мухаммад поведал своим соплеменникам о показанных ему знамениях, но они в очередной раз обвинили его во лжи. В подтверждение своих слов Мухаммад описал курайшитам мечеть Аль-Акса и Иерусалим, в к-ром он прежде никогда не был. Он рассказал им о караване, к-рый приближался к Мекке, и о том, как выглядит идущий во главе каравана верблюд. Купцы, бывавшие в Иерусалиме, подтвердили правдивость его рассказа, а караван, прибывший в город через неск. дней, выглядел точно так, как его описал Мухаммад.

**Переселение мусульман из Мекки в Медину (хиджра).** 12 сент. 622 г. старейшины курайшитов приняли решение убить Мухаммада. Однако ему стало известно о заговоре, и в ночь на 13 сент. он бежал из

Мекки вместе со своим сподвижником Абу Бакром. Предположив, что курайшиты бросят все силы на их поиски, они решили укрыться в пещере на горе Саур. Через 3 дня, когда поиски почти прекратились, Мухаммад и Абу Бакр покинули пещеру и направились в Ясриб. 24 сент. 622 г. они добрались до мест. Куба в окрестностях Ясриба, там Мухаммад провел 4 дня и основал 1-ю в истории И. мечеть. На следующий день, в пятницу, он въехал в Ясриб верхом на верблюдице, и с тех пор этот город получил название Медина — «город пророка» (араб. Мадина-ан-Наби). Переселение мусульман в Медину получило название «хиджра», переселенцы стали именоваться мухаджирами, а верующие мединцы — ансарам. Хиджра считается поворотным моментом в истории И. Во времена правления халифа Омара хиджра была объявлена началом мусульм. летосчисления, и хотя Мухаммад покинул Мекку в месяц сафар, его сподвижники выбрали первым месяцем календаря священный месяц мухаррам.

Мусульм. календарь основан на лунном цикле. Лунный год состоит из 12 месяцев, каждый из к-рых начинается и заканчивается новолунием. Продолжительность его составляет 354 или 355 дней. Мусульмане сохранили доислам. обычаи, объявив раджаб, зу-ль-каада, зу-ль-хиджжа и мухаррам т. н. запретными месяцами — в это время запрещено воевать и проливать кровь. Лунный календарь не связан со сменой времен года: если в одном году начало мухаррама приходится на сер. лета, то через 15 лет оно придется на зиму. Из-за различной продолжительности года в мусульм. и григорианском календарях пользуются специальными справочными таблицами, для того чтобы установить, какому году нашей эры соответствует тот или иной год хиджры.

Если в Мекке мусульманам приходилось скрываться, то в Медине они впервые получили возможность беспрепятственно поклоняться Аллаху, организовать повседневную жизнь в соответствии со своими религ. взглядами и заложить основы исламского гос-ва. От имени мухаджиров Мухаммад заключил с жителями Медины соглашение, по к-рому они обязались поддерживать друг друга, вместе противостоять врагам, а при разрешении спорных вопросов обращаться к Му-

хаммаду, посланнику Аллаха. Мусульмане объединились в духовную общину (умму), гарантировавшую неприкосновенность жизни и имущества не только верующим, но и тем, кто находился под их защитой. Если в Мекке Мухаммаду были открыты аяты о созидании внутреннего мира верующих и основ ислам. вероучения, то после хиджры они касались гл. обр. социальных, политических и экономических аспектов жизни мусульман (Исламоведение. 2008. С. 33).

Ближайшими соседями мусульман в Медине были иудейские племена бану кайнука, бану ан-надир и бану курайза. Вначале они не оказывали сопротивления мусульманам и даже заключили с ними договор, по к-рому обе стороны получили право свободно исповедовать свою религию, а также обязались поддерживать добрые отношения и оказывать помощь в случае военных действий против кого-либо из них. Однако вскоре, согласно преданию, иудеи нарушили обязательства и пытались убить Мухаммада, из-за чего между ними и мусульманами произошли вооруженные столкновения. В результате иудеи были вынуждены покинуть Медину, нек-рые из них поселились в Хайбаре — крупнейшем иудейском оазисе Центр. Аравии. В это же время в Мекке курайшиты конфисковали дома и земли, принадлежавшие мухаджирам и членам их семей. В янв. 624 г. отряду, возглавляемому Абдаллахом ибн Джахшем аль-Асади, удалось захватить караван курайшитов и взять под контроль торговые пути, связывающие Мекку с Эш-Шамом. В февр. 624 г. мусульмане сменили направление молитвы (киблу) с Иерусалима на Заповедную мечеть (аль-Масджид-аль-Харам) в Мекке.

Первое крупное сражение между мусульманами и язычниками произошло в мест. Бадр, расположенном между Меккой и Мединой. В марте 624 г. Мухаммад решил захватить большой караван курайшитов, возвращавшийся из Эш-Шама, к-рый вел Абу Суфьян ибн Харб. Узнав о намерениях мусульман, мекканцы собрались в поход, чтобы помешать им. Абу Суфьян сумел избежать встречи с мусульм. отрядом, проведя караван вдоль побережья Красного м. Узнав, что караван спасен, мн. курайшиты захотели вернуться в Мекку, но Абу Джахль настоял на том, чтобы они сразились

с мусульманами. Войска покинули лишь воины племени бану зухра (ок. 300 чел.). Два отряда встретились в Бадре (300 мусульман и 800 язычников), и, несмотря на численное превосходство, мекканцы потерпели поражение. В сражении погибли 14 мусульман (6 мухаджиров и 8 ансаров) и 70 язычников; еще 70 мекканцев попали в плен. Среди пленных курайшитов был Амр ибн аль-Ас, муж дочери Мухаммада Зейнаб, к-рому была дана свобода в обмен на разрешение для Зейнаб переселиться в Медину. После битвы при Бадре, по преданию, Мухаммаду была ниспослана сура «Трофеи» (VIII). Откровения, в которых описывается данное сражение, есть и в других сурах. Мусульм. авторы обращают внимание на то, что в них нет восхваления победителей, к которому призывали арабы времен джахилии (невежества) — периода между пророческой миссией пророка Исы (ср. Иисус) и пророка Мухаммада. Как явствует из Корана, после победы при Бадре Мухаммаду начала выделяться 5-я часть добычи (хумс) — страховое накопление общины верующих.

Потерпев поражение при Бадре, курайшиты начали готовить поход на Медину. Через год 3-тысячное войско курайшитов и их союзников под рук. Абу Суфьяна ибн Харба и Халида ибн аль-Валида выступило в поход. В марте 625 г. армия мусульман встретила противника у подножия горы Ухуд, расположенной в 5 км от Медины. Незадолго до начала битвы мединец Абдаллах ибн Убайи, старейшина хазраджитов, состоявший в сговоре с курайшитами, увел с поля боя 300 воинов. Он и его сторонники получили от мусульман прозвище лицемеры (мунафикун), к-рое впоследствии стало нарицательным и неоднократно упоминается в Коране как характеристика людей неискренних, лживых и готовых предать в любой момент. Несмотря на численное превосходство курайшитов, мусульманам удалось расстроить ряды противника, и мекканцы начали отступать; увидев это, часть мусульман бросилась собирать трофеи. Тогда кавалерия мекканцев атаковала мусульман с тыла, что и решило исход сражения в их пользу. Потерпев поражение, Мухаммад и его сподвижники отступили в горы. 70 (по др. источникам, до 74) мусульман погибли, а Мухаммад был ранен.

Осенью того же года Мухаммад изгнал из Медины бану ан-надир, еще одно племя, исповедовавшее иудаизм, обвинив его в нарушении союзнического договора. Их земли и посева стали собственностью общины верующих в качестве фая (букв. — «возвращенного от недостойных»). Тогда же были введены законы о наследовании: женщине причиталась половина доли мужчины, а также давалось право раздельного владения и самостоятельного распоряжения имуществом. Закон о браке определил степени родства, при к-рых нельзя было вступать в брак, вводил строгие меры против нарушения супружеской верности и разрешил мусульманину иметь 4 жен при условии их равного и достойного содержания. Сам Мухаммад после смерти Хадиджи имел 10 жен — все они были вдовами или дочерьми его соратников или союзников.

В кон. марта/нач. апр. 627 г. 10-тысячное войско мекканцев и их союзников осадило Медину. 3 тыс. мусульман встретили противника у стен города перед специально вырытым рвом, что стало для мекканцев неожиданностью. Арабы были незнакомы с методами ведения боя в таких условиях, поэтому они не смогли захватить город. Не помогло даже то, что бану курайза под влиянием старейшин племени бану ан-надир предали мусульман и разорвали договор с Мухаммадом, перейдя на сторону противника. Через месяц осада была снята, после того как в одну из ночей шквальный ветер опрокинул палатки и сровнял с землей лагерь мекканцев. В ислам. историографии эти события получили название «битва у рва».

В сер. марта 628 г. (в начале запретного месяца зуль-каада) Мухаммад и его сторонники отправились в малое паломничество (умру) в Заповедную мечеть в Мекке. Мусульман в Мекку не пустили, но Мухаммад заключил с курайшитами договор о том, что мусульмане смогут совершить паломничество в следующем году. Главным пунктом соглашения было прекращение военных действий между сторонами сроком на 10 лет. Также было решено, что любая из сторон может заключать союз с др. араб. племенами и любое враждебное действие против союзных племен будет рассматриваться как враждебное и против соответствующей стороны. Худайбийский

мир стал началом нового этапа в истории И., т. к. курайшиты признали мусульман полноправной стороной в переговорах и обязались не препятствовать распространению И.

В мас 628 г. Мухаммад с отрядом в 1400 чел. подошел к Хайбару — иудейскому поселению в 130 км к северу от Медины. Иудеи Хайбара не заключили мирного договора с мусульманами и поддерживали отношения с племенем гатафан и бедуйнами, враждовавшими с мусульманами. После неск. штурмов иудеи сдались и подписали договор с мусульманами. Мухаммад разрешил иудеям остаться в Хайбаре при условии, что мусульмане будут получать половину урожая зерна и фиников. После падения Хайбара жители соседнего оазиса Фадак отправили посланцев к Мухаммаду с предложением о заключении мира на тех же условиях. Спустя нек-рое время такие же мирные договоры заключили с мусульманами жители Вадий-эль-Кура и Таймы, и это значительно улучшило материальное положение мусульман. Взятие Хайбара совпало с возвращением из многолетней эмиграции в Эфиопии последней группы мухаджиров во главе с двоюродным братом Мухаммада Джафаром ибн Аби Талибом.

После заключения мира с курайшитами Мухаммад отправил послания правителям Византии, Персии, Эфиопии, Египта, Бахрейна и др. и призвал царей уверовать в Единого Бога и признать его (Мухаммада) пророческую миссию. К правителю Бостры с подобным посланием был отправлен аль-Харис ибн Умайр, который был захвачен отрядом гасанидского правителя Шурахбила ибн Амра, заместника визант. императора в Эль-Бальке (область в Эш-Шаме), и по его приказу казнен. Оскорбленные мусульмане начали боевые действия против византийцев в авг.—сент. 629 г. На 2-й день сражения Халид ибн аль-Валид перестроил войска и стал постепенно отводить силы мусульман. Византийцы решили, что их пытаются заманить в пустыню, поэтому не стали преследовать армию Халида и отступили.

Среди араб. племен, к-рые издавна враждовали друг с другом, были хузайты и бакриты. После заключения Худайбийского мира хузайты вступили в союз с Мухаммадом, а бану бакр — с мекканцами. В кон. 629 г. бакриты при поддержке курайшитов

напали на хузайтов, тем самым нарушив условия Худайбийского мира. Хузайты обратились за помощью к Мухаммаду. В янв. 630 г. мусульмане без боя заняли Мекку. Мухаммад совершил поклонение Каабе и очистил ее от идолов (по преданию, их было 360), а также приказал стереть внутри Каабы все изображения. Он провел в городе 19 дней, убеждая мекканцев принять И., а затем был вынужден выступить навстречу войску, собранному племенами хавазин и сакиф, в долину Аутас. Мусульмане одержали победу и захватили большое количество пленных, включая женщин и детей, к-рые позднее были отпущены без выкупа.

Летом—осенью 630 г. Мухаммад узнал, что визант. армия выступила в поход на Медину. В окт. 30-тысячная мусульм. армия встала лагерем в Табуке в ожидании противника, но византийцы так и не появились. В Табуке Мухаммад заключил мирные договоры с неск. араб. племенами, а правители Думат-эль-Джандалья, Айлы и ряда соседних областей согласились выплачивать мусульманам *джизью* (подушную подать). Поход на Табук был последним походом, в к-ром принял участие Мухаммад. В янв./нач. февр. 632 г. он прибыл в Мекку, чтобы совершить хадж. Мухаммад, по преданию, сам показал мусульманам все обряды паломничества. Он вошел в мечеть, совершил семикратный обход Каабы и помолился на «месте Ибрахима» (макам Ибрахим). Затем отправился к холму Эс-Сафа и 7 раз прошел между ним и холмом Эль-Марва — в память о страданиях погибавших от жажды Хаджар (ср. Агарь) и ее сына Исмаила. Хаджар, по преданию, 7 раз пробегала между холмами, пока не обнаружила источник Замзам. Ночь Мухаммад и его последователи провели в долине Мина. На следующий день паломники собрались в долине Арафат, и Мухаммад произнес речь, получившую позднее название «прощальная проповедь». Ислам. источники утверждают, что пророка слушали от 90 до 124 тыс. чел., а Рабия ибн Умайя громко повторял его слова, чтобы их могли услышать те, кто стоял далеко. Основными положениями этой речи были утверждения о единственности Аллаха, даровавшего мусульманам Писание, о том, что Мухаммад — посланник Аллаха, о неприкосновенности жизни и имуще-

ства, об отмене кровной мести, о запрете ростовщичества, о добром и заботливом отношении к женам, о том, что все мусульмане — братья и не должны притеснять друг друга, о том, что добавлять месяцы в лунный календарь, чтобы привести его в соответствие с солнечным, — грех, а поклоняться идолам в св. местах все равно что поклоняться Шайтану. По преданию, после этой проповеди Мухаммаду были ниспосланы последние аяты Корана: «Сегодня Я для вас довел до совершенства вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии ислам» (V 3). После этого события паломничество в Мекку для язычников было запрещено, так же как и их пребывание в св. местах.

**Смерть Мухаммада и начало правления халифов.** После возвращения в Медину состояние здоровья Мухаммада начало ухудшаться и он несколько раз предупреждал родственников и сподвижников о близости своей смерти. В мае 632 г. Мухаммад приказал начать подготовку к походу против Византии, поводом для которого стало убийство принявшего И. Фарвы ибн Амра аль-Джузами, наместника Маана. В Рамадан Мухаммад провел в мечети 20 дней, затем посетил гору Ухуд и совершил молитву по погибшим воинам. Руководить намазом он поручил ближайшему соратнику Абу Бакру. Последние дни жизни Мухаммад провел в доме одной из жен — Айши бинт Аби Бакр. 6/8 июня 632 г. (12 раби-уль-авваля 11-го года хиджры) Мухаммад скончался.

Преемником Мухаммада был избран Абдаллах ибн Осман, более известный как Абу Бакр ас-Сиддик (Абу Бакр Правдивейший; 632–634). Он стал первым из 4 халифов (наместников), к-рых мусульмане называют праведными (ал-хулафа ар-рашидун). После смерти Мухаммада наступили т. н. времена отступничества (ридда). Вожди некоторых племен посчитали, что клятва Мухаммаду была дана ему лично и с его смертью утрачивает силу. Кроме того, еще при жизни Мухаммада в Аравии появились неск. лжепророков, к-рые призывали вернуться к почитанию старых богов. Абу Бакр начал войну против язычников и отступников, ибо Коран призывал: «Если же они отвратятся, то схватывайте их и убивайте, где бы ни нашли их. И не берите из них ни друзей, ни

помощников» (IV 89). После того как был казнен лжепророк Абхала аль-Асвад (Чёрный) г. Сапа вернулся к И. Нек-рые племена были готовы остаться мусульманами, только если их освободят от выплаты *закята*. Абу Бакр заявил, что без закята нет И., и разбил войско восставших племен на подступах к Медине. Затем мусульм. отряды победили войско лжепророчицы Саджах (позднее она приняла И. в Ираке), разбили объединенное войско племен асад, гатафан и тайй, к-рое возглавлял лжепророк Тулайха, и усмирили Неджд, Бахрейн, Хадрамаут и Оман. Самой кровопролитной битвой в истории ридды считается поход в Ямаму против лжепророка Мусайлимы. Место схватки, где пали 30 хафизов, «помнивших весь Коран наизусть», называли Сад Смерти (*Родионов*, 2003, С. 44). После этого сражения по приказу Абу Бакра хафизы стали записывать или диктовать писцам суры Корана. Среди военачальников Абу Бакра особо выделялся Халид ибн аль-Валид, возглавлявший конницу мекканцев в сражении при Ухуде. Приняв И., он, по преданию, не проиграл ни одного сражения и получил прозвище Меч Ислама. Абу Бакр послал его в Приевфратье, где он нанес поражение шахским войскам и взял Хиру, столицу араб. христ. княжества, вассального Ирану. После этого Халид разбил визант. армию при Аджнадаине в Палестине и арабов-христиан из племени таглиб у границ Византии. Т. о., мусульм. завоевания вышли за пределы Аравийского п-ова.

Халиф Абу Бакр скончался в Медине 22 авг. 634 г. Своим преемником он назначил Омара (Умара) ибн аль-Хаттаба (634–644) по прозвищу аль-Фарук (Различающий добро и зло). Сначала Омара называли «халиф халифа (т. е. заместитель заместителя) посланника Аллаха», но вскоре это наименование заменили другим — «повелитель верующих» (амир алмуминин). Его главной обязанностью было следить за соблюдением предписаний Корана и *Сунны* пророка Мухаммада. За 10 лет правления халифа Омара ислам. гос-во присоединило визант. Палестину, Сирию и Египет, а также сасанидский Иран. Окончательное поражение византийцы потерпели в 636 г. в битве на р. Ярмук, в которой мусульм. отрядами командовали Абу Убайда, Амр ибн аль-Ас и Халид ибн

аль-Валид. В том же году в сражении при Кадисии араб. полководец Саад ибн Аби Ваккас разбил персид. армию и взял столицу Сасанидов Ктесифон. Добыча, за вычетом 5-й части (хумс), была разделена между воинами. Когда Халид ибн аль-Валид 1-й раз вступил в Дамаск, он не убивал жителей, не грабил их имущество и не разрушал храмы, а их дома освободил от постоя. Аль-Валид обещал жителям покровительство (зимма; см. в ст. *Зимми*), если они будут исправно выплачивать подушную подать (джизью). Когда же мусульманам пришлось оставить город, они вернули жителям деньги, ибо не могли обеспечить их безопасность. Образом договоров такого рода обычно называют документ, подписанный с христианами Иерусалима халифом Омаром. Суть договора (в поздней передаче) сводилась к тому, что иноверцы должны соблюдать 6 обязательных условий: не хулить Коран, не возводить клевету на посланника Аллаха, не поносить И., не прелюбодействовать, не жешиться на мусульманках, не склонять мусульман к обращению в свою веру и не оказывать никакой помощи врагам И. Нарушение любого из этих пунктов ставило иноверца вне закона. Помимо 6 обязательных, выдвигались и дополнительные условия, иноверцам рекомендовалось: носить отличительные знаки, строить дома ниже мусульманских, во время религ. церемоний не бить в била, не читать громко свои молитвы при мусульманах, воздерживаться от публично распития опьяняющих напитков, не держать на виду кресты, прятать свиней, хоронить своих покойников без излишней помпезности, не ездить на чистокровных лошадях и верблюдах (Там же. С. 47).

При Омаре халифат разделили на военные округа. Военная добыча теперь четко отделялась от сбора податей — джизьи и поземельной (харадж). Войску выплачивалось жалованье (ата) и выдавалось пищевое довольствие (ризк). Для этого был учрежден специальный реестр (диван). Записи велись по родовому принципу, начиная с родственников Мухаммада — «людей семьи» (ахл аль-байт), за ними следовали мухаджир, ансары и т. д. Т. о. были записаны араб. родословия, которые еще Мухаммад связал с библейской историей через Исмаила, сына Ибрахима (ср. Авраам). Была создана

система шариатских судов, возглавляемых кади, к-рые назначались непосредственно халифами. В халифат вошли области, где жили упоминаемые в Коране пророки, — Сирия, Месопотамия, Палестина, Египет (см. в ст. *Арабские завоевания*). Оказавшись в Иерусалиме, халиф Омар расчистил на горе Мориа место для закладки Крайней мечети (аль-Масджид-аль-Акса) в память «почного путешествия и вознесения» пророка Мухаммада. В апр. 637 г. (месяц раби аль-авваль 16-го года хиджры) халиф ввел мусульм. лунный календарь, в котором новая эра начиналась со времени переселения Мухаммада из Мекки в Медину. Считается, что именно этот халиф учредил ежегодное паломничество в Мекку, наказание бичом, казнь через побивание камнями для прелюбодеев, уточнил размеры выкупа за кровь (дийа), ввел единые гос. меры длины и объема. При халифе Омаре были обустроены постоянные военные лагеря, позднеславшие городами, — Куфа, Басра, Мосул, Фустат. В 643 г. Омар распорядился расчистить русло бывш. канала Траяна, открыв заново путь для кораблей из Средиземного в Красное м. 3 нояб. 644 г. халиф Омар был смертельно ранен персид. рабом и скончался через 3 дня, предварительно назначив совет (шуру), к-рый должен был избрать нового халифа.

Совет избрал 3-м халифом Османа (Усмана) ибн Аффана (644–656), представителя влиятельного курайшитского рода Омейядов (Умаййа). При нем халифат продолжал расширяться: в 640 г. халифату подчинилась Армения, в 647 г. был завоеван Кипр. Главной заслугой халифа Османа считается кодификация Корана. В 650 г. против Османа восстал ряд провинций Ирака и Египта. В 656 г. в Медину к халифу Осману прибыла делегация египтян с жалобой на наместника их провинции. Выслушав их и пообещав удовлетворить требования, Осман якобы отправил их вслед гошца с приказом казнить их по возвращении. Египтяне перехватили гошца, вернулись и вместе с недовольными халифом мединцами (среди к-рых был и сын халифа Абу Бакра) убили Османа в его покоях. По преданию, кровь халифа попала на страницы Корана.

Новым халифом по предложению египтян, куфийцев и басрийцев был провозглашен Али ибн Аби Талиб (656–661). Они полагали, что, со-

гласно древним племенным традициям, халифат должен быть передан ближайшему родственнику Мухаммада по мужской линии. Али был не только его двоюродным братом и мужем его дочери Фатимы, но и ближайшим соратником Мухаммада. Кроме их сыновей аль-Хасана и аль-Хусейна, у Мухаммада не было потомков по муж. линии. Однако с этим были согласны не все мусульмане. Тальха и аз-Зубайр, бывш. сподвижники Мухаммада, а также Аиша, вдова пророка, выступили за сохранение принципа выборности халифа, подняли мятеж и захватили Басру. Одновременно против халифа Али, обвиняя его в убийстве, выступил родственник Омара, наместник Сирии Муавийя. В дек. 656 г. под Басрой Али разбил войско Тальхи и аз-Зубайра (оба погибли) и захватил в плен Айшу. После этого Али перенес резиденцию из Медины в Куфу. В 657 г. в битве при Сиффине халиф Али разбил сирийцев. От полного разгрома их спасло то, что они прикрепили к копьям свитки из Корана и с именем Аллаха воззвали к третейскому суду. Халиф остановил сражение и согласился на переговоры. Нек-рые из его воинов посчитали, что суд уже свершился, т. к. они практически победили, значит, Аллах был на их стороне. Т. о. Али, согласившийся на переговоры, оспорил волю Аллаха. 12 тыс. воинов покинули лагерь Али, за что и получили в дальнейшем прозвание хариджиты (от араб. — «покинувшие», «мятежники»). Хариджиты избрали своего халифа — рядового воина Абдаллаха ибн Вахба, провозгласили равенство всех мусульман внутри мусульм. общины и создание справедливого гос-ва истинно верующих. 19 янв. 661 г. при выходе из мечети Куфы Али был смертельно ранен хариджитом Абд ар-Рахманом ибн Мульджамом и через 2 дня скончался.

Сторонники Али остались верны его потомкам (у халифа, по разным данным, было от 14 до 18 сыновей и от 17 до 19 дочерей), прежде всего сыновьям от Фатимы аль-Хасану и аль-Хусейну (Хусайну), за что и получили наименование «шииты» (от араб. «шиа» — сторонники). Шииты считали, что родство с пророком дает Али и его потомкам Алидам особое право па власть, т. к. они являются посетителями особой благодати, унаследованной от пророка Мухаммада, — способностью получать откровения

непосредственно от Аллаха. Они должны быть имамами — духовными руководителями общины и ее политическими вождями. Старший сын Али аль-Хасан был провозглашен халифом, его сторонники ждали от него продолжения борьбы с наместником Сирии Муавиейей, но аль-Хасан предпочел заключить с ним устное соглашение, к-рое предусматривало финансовую компенсацию для аль-Хасана и его брата аль-Хусейна за отречение от халифата.

Согласно шиитской версии, договор действовал до кончины Муавийи, а затем власть должна была вернуться к Алидам. В 669 г., после смерти аль-Хасана, аль-Хусейн стал главой рода Алидов и вернулся из Куфы в Медину. В 680 г., после смерти Муавийи, его сторонники в Куфе решили поднять восстание против сына Муавийи халифа Язида и предложили аль-Хусейну возглавить его. Аль-Хусейн с небольшим отрядом отправился в Куфу. 10 окт. 680 г. в районе будущего г. Кербела отряд аль-Хусейна вступил в бой с отрядом халифа. Аль-Хусейн и его сторонники были убиты. По преданию, аль-Хусейн получил 99 колотых и резаных ран. Головы убитых были отосланы в Дамаск. Это событие стало знаменательным для шиитов: аль-Хусейн был признан величайшим из мучеников, а Кербела стала одной из главных святынь шиитов. День гибели аль-Хусейна, его брата Аббаса и 70 сподвижников (10 мухаррама) отмечается всеми шиитами как день траура (ашура).

Позднее хариджиты, первоначально выступавшие с чисто политических позиций, раскололись на неск. религиозно-политических общин — азракитов, суфритов, ибадитов и др. Азракиты, самая радикальная группа, в течение 15 лет восстали с армией халифа в Ираке и 14 лет — в Н. Ираке и Хузестане, где азракит Абу ибн Мухаммад возглавил восстание черных рабов — зинджей.

Азракиты считали, что достойный претендент на трон халифа должен с оружием в руках выступать против неверующих, и отрицали т. п. благо-разумное сокрытие веры (такийя), когда мусульманин может в случае необходимости «внешне» отречься от веры, сохраняя ее в сердце. Неверующими они называли омейядов, шиитов, хариджитов, не принимавших участия в восстаниях, а также их жен и детей, которых убивали

без сожаления. Суфриты в противоположность азракитам считали возможным сокрытие веры и не называли единоверцев, воздерживавшихся от вооруженной борьбы, неверующими, выступали против убийства жен и детей своих противников. Ибадиты, самая умеренная из хариджитских общин, достигли наибольшего успеха. В кон. 40-х гг. VIII в. они подняли восстание в Юж. Аравии, взяли Хадрамаут, Сану и на нек-рое время овладели Меккой и Медной. Успех сопутствовал им и в Омане, куда их вожди переехали из Басры. В нач. VIII в. они захватили власть в Каифуане, и к сер. VIII в. ибадитский имамат охватывал уже всю Зап. Ливию. В 60–70-х гг. VIII в. образовалось ибадитское гос-во Рустамидов с центром в г. Тахарт (ныне Тнарет, Алжир). В наст. время общины ибадитов сохраняются в Алжире, Ливии и Омане.

Муавийи и его потомки (династия Омейядов (661–750)) продолжили политику ислам. завоеваний. Мусульм. отряды переправились через Гибралтар и высадились в Испании (711), а затем вторглись во Францию. Продвижение мусульм. армий по Европе было остановлено лишь в окт. 732 г. при Пуатье (Франция), когда легкая конница арабов была разбита армией франк. майордома Карла Мартелла. Отряды Кутайбы ибн Муслима захватили Хорезм, Бухару, Самарканд и др. города Центр. Азии.

**Религиозно-политическая история И.** В раннем И. не было четкого различия между догматикой и ритуалом, религией и правом. Теократический характер власти Мухаммада, к-рый и в наст. время является идеалом ислам. правления, утверждал нераздельность духовной и светской власти главы мусульм. общины. Т. о., пока Мухаммад был жив, он разъяснял не только положения, связанные с религ. практикой и верованием, но и правовые нормы, регулирующие поведение человека и общественное устройство. Через 30 лет после его смерти мусульм. община раскололась на неск. религиозно-политических группировок из-за различия во взглядах на верховную власть (имамат) и ее природу. Согласно суннитской концепции, имамом всех мусульман является халиф. Главная функция имама-халифа — хранить И., управлять гос. делами и следить за соблюдением ша-

риата. Сунниты считают, что имам-халиф должен избираться всей общиной (практически — ее представителями) или назначаться предшественником. Для шиитов верховная власть предопределена свыше и не может зависеть от человеческой воли, т. е. имам не может быть избран людьми. С их т. зр., верховная власть в гос-ве и религиозная в общине является наследственной и может передаваться только в роду Али, т. к. лишь Алиды обладают знанием «сокровенных сторон религии», к-рые пророк Мухаммад открыл Али.

Хотя первоначально на власть претендовали только потомки Али ибн Аби Талиба, приблизительно в 20-х гг. VIII в. шиитское движение фактически возглавили *Аббасиды* — потомки аль-Аббаса ибн Абд аль-Мутталиба, дяди Мухаммада. Нек-рое время они не решались открыто говорить о своих претензиях на власть, опасаясь потерять сторонников. Однако в сер. VIII в. постоянные распри между Алидами и бездеятельность их лидеров позволили Аббасидам вести открытую борьбу за власть. Центром аббасидского движения был Хорасан, где началось восстание Абу Муслима; оно закончилось свержением правящей династии и переходом власти к Аббасидам. По распоряжению Абу аль-Аббаса аль-Саффаха (750–754) был составлен офиц. генеалогический список всех Хашимитов, потомков прадеда Мухаммада Хашима ибн Абд Манафа, родоначальника бану хашим. Потомки Мухаммада, происходившие от брака Али ибн Аби Талиба и Фатимы, в мусульманской традиции получили наименование «сайиды/сейиды» (господа) и «шарифы/шерифы» (благородные). Иногда сейидами называют потомков по линии аль-Хусейна, а шерифами — аль-Хасана. Тогда же была учреждена должность главы шерифов, в ведении к-рого находилась юрисдикция над потомками Мухаммада и членами их семей.

Сторонники Алидов не признали власти Аббасидов и продолжили политическую борьбу, однако мн. противники Омейядов признали и поддержали власть Аббасидов. Кроме того, у шиитов в связи с вопросами о передаче имамата тому или иному потомку Али в сер. VIII в. образовалось 2 группы: крайние (гулат) (кайсаниты, хатабиты, мугириты, *исмаилиты*, мансуриты и др.), к-рых упрекали в прямом или косвенном обо-

жествлении Али, и умеренные (*зайдиты*, имамиты). Политическая активность зайдитов привела к образованию ряда гос-в — Идрисидов в Сев. Африке (789–926), зайдитских гос-в в Табаристане (863/4–928) и Йемене (901–1962). В наст. время основная часть зайдитов сосредоточена в Йемене, где они составляют больше половины населения (Сев. Йемен). Общины зайдитов имеются также в Саудовской Аравии, Пакистане и др. странах.

Имамиты, признающие 12 имамов из рода Али (др. название — «испашариты» — двенадцатники), также доказали жизнеспособность своей доктрины; династии Буидов стали править в Иране (934/935) и Ираке (945). В XVI в. шиизм имамитского толка был объявлен офици. вероисповеданием в Иране. Имамат рассматривается его сторонниками как божественное установление и продолжение пророчества. Пророчество имеет 2 аспекта — внешний (захир) и внутренний (батин). После смерти Мухаммада закончился период, когда носителем откровения и толкователем его внутреннего смысла был Мухаммад. В период имамата началось раскрытие «внутреннего» смысла религии, что породило представление о непогрешимости и сверхъестественных знаниях носителей имамата — имамов из рода Али и, как следствие этого, признание их непререкаемого авторитета в вопросах светской жизни и религии. Важным положением их доктрины стало учение о «скрытом» имаме, «владыке эпохи» (*сахиб аз-заман*), с приходом к-рого имамиты связывают открытие истинного смысла Корана и единобожия и установление божественной справедливости. В Иране эта доктрина сыграла важную роль в консолидации оппозиционных сил вокруг «людей религии», к-рые противопоставили правлению шаха «законное, исламское правление» — *вилайят аль-факих*. «Обновитель» — *муджаддид* шиитской доктрины верховной власти аятолла Хомейни проповедовал идею «исламского правления» как исполнения «божественного повеления» (*амр Аллаха*). Такое правление не похоже ни на царское, ни на шахиншахское, т. к. единственным правителем и законодателем является Аллах. Шиитские имамы в Иране, придя к власти, провозгласили идеальной моделью управления гос-вом

практику Мухаммада, первых халифов и шиитских имамов, не разделявших И. на религию и политику (Ислам. 1991. С. 99).

На рубеже VII и VIII вв. среди мусульман возникли расхождения в понимании веры (*аль-иман*) и в отношении к человеку, совершившему тяжкий грех (*аль-кабира*). Наиболее радикальную позицию занимали хариджиты, к-рые рассматривали веру как совокупность всех действий повиновения Аллаху, поэтому утверждали, что человек, совершивший тяжкий грех, перестает быть мусульманином и становится неверующим (*кафиром*). Этот тезис приобрел политическое значение благодаря тому, что неверующими объявлялись и Омейяды, против к-рых следовало вести борьбу. Противоположную позицию занимали мурджиты, к-рые исходили из того, что вера есть признание истинности Аллаха и всего, что содержится в Коране. Поэтому они продолжали считать мусульманином каждого, кто сохраняет в сердце истинную веру, даже если он совершил тяжкий грех. Тем самым мурджиты заявили о своей лояльности к Омейядам. Промежуточную позицию занимали мутазилиты, разработавшие учение о «среднем состоянии» мусульманина, впавшего в тяжкий грех, — между правоверным и неверным. Этот тезис, ставший в посл. одним из 5 элементов богословской системы мутазилитов, призывал мусульман в конфликтных ситуациях занимать нейтральную позицию. С этими расхождениями был тесно связан спор о предопределении (*аль-кадар*).

Среди мусульман первых поколений господствовало убеждение, что в силу безграничной власти Аллаха жизнь и помыслы каждого человека абсолютно предопределены. Сторонников божественного предопределения называли джабаритами или джабритами. В нач. VIII в. в И. возникло течение, опирающееся на идею свободы человека в выборе своих действий. Сторонников этого учения называли кадаритами. Позднее их идейными последователями стали мутазилиты. Нейтральную позицию в вопросе предопределения занимали мурджиты. В нач. X в. богословская школа ашаритов разработала компромиссное учение о предопределении и свободной воле человека. Признавая Аллаха творцом всего сущего, ашариты в то же

время утверждали, что человек как бы «приобретает» свои поступки, участвует в их совершении. Учение ашаритов о «приобретении» (*касб*) человеком своих поступков стало предметом острых дискуссий и разногласий среди мусульман. В VIII в. под влиянием христ. учений среди мусульм. богословов возникли споры о природе и об атрибутах Аллаха. В период раннего И. господствовало антропоморфистское представление об Аллахе, опиравшееся на свидетельства Корана. Захириты и ханбалиты настаивали на буквальном понимании соответствующих мест в Коране. Др. школы требовали слепой веры во все, о чем говорится в Коране, без к.-л. разъяснений. Противоположную позицию занимали мутазилиты, проповедовавшие трансцендентность Аллаха и отрицавшие божественные атрибуты (*ас-сифат*), созданные человеческими представлениями. Сторонников буквального понимания антропоморфистских выражений в Коране называли мутаабихитами — «антропоморфистами». Последователей тех богословских школ (напр., ашаритов), к-рые признавали существование божественных атрибутов, называли сифатитами. Мутазилитов, отрицавших наличие у Аллаха атрибутов или идентифицировавших их с божественной субстанцией, называли муаттилитами (лишающими, отрицающими). Мусульмане разделились также и по вопросу о сотворенности (напр., мутазилиты) или несотворенности (напр., ханбалиты) Корана. Все эти (и мн. др.) расхождения переплетались с упомянутыми выше радикальными расхождениями во взглядах на верховную власть и ее природу.

Теократический идеал И. несовместим с идеей существования религ. института наряду с гос-вом, поэтому в И. отсутствует институт узаконения догматов. Разработка и истолкование догматов веры не входили в юрисдикцию халифа, гос. или религ. учреждений. Формированием богословского мнения занимались частные лица — религ. деятели (*улемы* и *факихи*), авторитет к-рых основывался исключительно на их знаниях в области религ. наук. Мнение «неформального лидера» и его школы, к-рое принимал халиф, становилось официальным лишь на ограниченный отрезок времени, не будучи общепризнанным и обязательным для всего мусульм. мира. Отсутствие

абсолютных и общепризнанных критериев в определении «правоверия» и «заблуждения» было обусловлено противоречивостью источников ислам. вероучения — Корана и Сунны. Сторонники противоположных точек зрения с одинаковым успехом ссылались на Коран: напр., мутазилиты насчитали в Коране 129 мест в пользу их утверждения о свободе воли, а сунниты в свою очередь приводили 216 мест в пользу их учения о предопределении. Попыткой решения этой проблемы стала разработка учения об «отменяющих» и «отменяемых» аятах Корана. Политические противники Омейядов и Аббасидов также черпали аргументы из Корана. Шииты и хариджиты отрицали подлинность нек-рых сур. Шииты утверждали также, что текст Корана в нек-рых местах преднамеренно искажен. Еще больше противоречий порождала Сунна. Возникла масса противоречивых хадисов о словах и поступках Мухаммада и его сподвижников. Противопоставление «истинной» веры «заблуждению» содержится в хадисе, приписываемом Мухаммаду: «Община моя разделится на семьдесят три общины, одна из которых спасется, остальные погибнут». — «А кто спасется?» — спросили у него. «Люди сунны и согласия», — ответил он. Когда же его попросили разъяснить, что есть «сунна и согласие», он сказал: «То, чего сегодня придерживаюсь я и мои сподвижники» (Прозоров, 2004. С. 12). Т. о., «истинной верой», «правоверным» исламом признавался тот образ действий, к-рому следовали Мухаммад и его сподвижники. Однако это разъяснение основателя И. было слишком неопределенным, чтобы можно было отделить «правоверие» от «заблуждения». К тому же шииты, ссылаясь на мнение Али ибн Аби Талиба, признавали Сунну только самого Мухаммада, тогда как сунниты включали в это понятие образ действий праведных халифов и ближайших сподвижников Мухаммада. В сер. VIII в. существовало по крайней мере 5 больших религиозно-политических группировок или партий — сунниты, представлявшие большинство мусульман, шииты, хариджиты, мутазилиты, мурджииты. Они в свою очередь распались на множество более мелких групп, члены каждой из к-рых считали себя «правоверными», а остальных — «заблуждающимися».

И. Р. Л.

**Распространение и развитие И.** Одновременно с религиозно-политическим дроблением мусульм. мира шло формирование мусульм. права. Основой расхождений стали методы извлечения правовых норм, а также толкование Корана и Сунны, к-рые остаются для всех течений главными источниками И. Во 2-й пол. VIII–X в. в суннитском И. сложился ряд религиозно-правовых школ (мазхабов), из к-рых до наст. времени сохранились 4: ханафитская (преобладающая среди мусульман России); шафиитская (в России приверженцы на Сев.-Вост. Кавказе, в Дагестане, Чечне, Ингушетии); маликитская (в Магрибе и Эль-Андалусе); ханбалитская (в Аравии). Все они считаются правоверными. Наиболее распространён ханафизм, официально принятый в нач. XVI в. Османской империей. В совр. мире его придерживается ок. 1/3 мусульман. В Новейшее время равноправными религиозно-правовыми школами наряду с суннитскими были признаны джафаритский мазхаб шиитов-имамитов и школа мусульм. права шиитов-зайдитов.

Потребность в рациональном осмыслении религиозных догм вызвала к жизни богословие (*калам*), сосредоточившееся на вопросах соотношения божественных атрибутов и сущности, предопределения и свободы воли. Наибольшее распространение в суннитском И. получили созданные в X в. богословские системы аль-Ашари и аль-Матуриди. В результате ассимиляции античной философии, особенно аристотелизма, появился вост. перипатетизм, крупнейшими представителями к-рого были аль-Фараби, Ибн Сина и Ибн Рушд. Отдельным мистическим направлением в И. стал суфизм. Возникнув при Омейядах, движение суфиев носило характер индивидуальной аскезы. Оно появилось как реакция на дифференциацию мусульм. общины, протест против роскошной жизни господствующей верхушки. В VIII–X вв. суфизм превратился в идейное течение, противопоставившее схоластике калама и казуистике фикха индивидуальный мистический опыт познания Бога. В XI–XII вв. разрозненные суфийские обитатели объединяются в братства (тарикаты), каждое из к-рых имело собственную систему мистической практики, обрядов, внешних знаков отличия. Благодаря деятель-

ности братств суфизм к XIII в. стал основной формой распространения И. в ряде регионов, гл. обр. на границах мусульм. мира. Вместе с организационным оформлением суфизма развивалась его философия, достигшая вершин в «теософии озарения» (ипракизм) ас-Сухраварди и особенно в школе «единства бытия» (вахдат аль-вуджуд) Ибн Араби.

Благодаря торгово-экономическим и культурным связям И. распространился в степной зоне Центр. Евразии (Дешт-и-Кингчак), в нек-рых районах Сев.-Зап. Китая (Синьцзян) и Индии. По торговым путям в Индийском океане, пионерами освоения к-рых были арабы, с XV в. И. проник в Юго-Вост. Азию. Позднее мусульм. колонии появились на африкан. побережье Индийского океана и в Юж. Африке. В ходе османских завоеваний возникли современные мусульманские анклавы на Балканах. В XVII–XVIII вв. была завершена исламизация Сев.-Зап. Кавказа, Казахской степи и нек-рых пограничных областей Сибири и Сев.-Зап. Китая (Кашгария). Эти регионы вошли в ареал традиц. распространения И. В результате массовых миграций кон. XIX–XX в. мусульм. диаспоры сложились в Европе, Америке и Японии.

Значение региональных форм И. резко выросло после того, как сформировалось большинство религиозно-правовых школ суннитского И. и дальнейшее нормотворчество стало возможным только в рамках одного из традиц. мазхабов. «Врата иджтихада» как самостоятельные интерпретации Корана и Сунны без опоры на традиц. авторитеты той или иной школы (таклид) в XI–XII вв. в суннизме (но не в шиизме) были «закрыты».

Таклид охранял незыблемость средневековых институтов, но вместе с тем помогал развитию общей религиозно-культурной системы И. На протяжении последующих веков одной из центральных проблем идейных споров в И. стало «правоверие». При халифе аль-Мамуне (813–833) была предпринята попытка ввести «сверху» систему гос. вероисповедания на основе мутазилитских догматов. Испытание (михна) в «правоверии» вызвало бурный протест улемов-традиционалистов, претендовавших на роль хранителей традиции. На рубеже X и XI вв. обострились отношения между суннитами-традициона-

дистами, с одной стороны, и шиитами-имамиитами, мутазилиитами и ашаритами (враждовавшими и между собой) — с другой. Попытки халифа аль-Кадира (991–1031) узаконить положения таклида как «правоведия» также не увенчались успехом.

Идейная борьба продолжалась и в последующие века. Одной из наиболее заметных фигур в этой борьбе был Ибн Тамийя (1263–1328), выступавший за возрождение «первоначального» И. времен пророка Мухаммада и 4 праведных халифов (ас-салафия) и за религ. объединение мусульман на основе «правоведия». В Новое время традиционалистские идеи пытались претворить в жизнь ваххабиты (см. ст. *Ваххабизм*). В ходе средневеков. богословских споров и по мере распространения И. среди народов иных культурных регионов (персов, тюрков и др.) стала отчетливее проявляться его неоднородность. «Теоретический» И. все дальше отходил от И. «практического», «официальный» — от «простонародного». Внутреннее единство И. при многообразии его исторических форм предопределило жизнеспособность ислам. духовной культуры. Переломным этапом в развитии И. стал период кон. XVIII–XX в. В ответ на модернизацию общественного устройства, секуляризацию и культурные влияния Европы началось движение за реформу (ислах) мусульм. общества, к-рое мн. исследователи по аналогии с процессами, происходившими в католицизме XVI в., называют «мусульманской реформацией». В действительности между этими явлениями больше различий, чем сходства. В отличие от протестантизма «мусульманская реформация» не привела к религ. расколу. Она лишь в незначительной степени затрагивала собственно богословские вопросы, ограничиваясь пересмотром религ. мотиваций различных аспектов светской жизни.

К сер. XIX в. под влиянием реформ Мухаммада Али в Египте и политики танзимата в Османской империи была ограничена юрисдикция шариата, разделены сферы действия шариатских и светских судов. Одновременно осуществлялась кодификация норм мусульм. права. В 1869–1876 гг. был составлен гражданский свод положений ханафитского права (Маджаллят аль-акхам аль-адлия). В ряде стран введены уголовные кодексы и др. правовые документы,

не предусмотренные шариатом. Расширение капиталистического предпринимательства влекло за собой пересмотр шариатских положений (в частности, безусловного запрета ростовщичества), а также оживление нек-рых традиц. принципов, имевших широкое распространение в период ислам. средневековья, напр. торгового сотрудничества (мушарака и кирад). Нередко новые по содержанию явления воспринимались как развитие ислам. традиций: так, напр., коммерческие объединения в форме религ. общин (торговые дома исмаилитов ходжа и бох-ра, мемапов).

Эти перемены привели к возникновению ряда движений, объединенных идеей отказа от таклида и восстановления иджитхада. Последний стали понимать как свободную интерпретацию совр. религиозно-правовых явлений на основе прямого обращения к Корану и Сунне в обход сложившейся традиции их толкования. Вместе с тем участились призывы к «очищению ислама» от «педозволенных новшеств» (*бида*), к возрождению изначальной ислам. религии. В таком подходе видели универсальное средство, способное вывести из кризиса мусульм. общество, отошедшее от следования «истинному закону». Велись споры о допустимости создания в исламских странах своих банков. Полемика разворачивалась, с одной стороны, вокруг шариатского запрета взимать ссудный процент (*риба*), а с другой — в связи с требованием шариата «омертвления капитала». В 1899 г. егип. муфтий Мухаммад Абдо издал фетву, разъяснявшую, что банковские вклады и взимание с них процентов не являются ростовщичеством и, следов., дозволены мусульманам.

Улемы по-новому переосмыслили мн. традиц. нормы И. Под влиянием роста национализма новое толкование получило положение о единстве И. Джамаль ад-Дин аль-Афгани (1839–1897) сформулировал идею солидарности мусульман в антиколониальной борьбе, вылившуюся затем в концепцию панисламизма и получившую широкое распространение по всему мусульм. миру. Параллельно с панисламизмом, направленным на объединение всех мусульман на основе ислам. ценностей, развивался мусульм. национализм, сторонники которого выступали за

обособление мусульм. общин от представителей других конфессий. Влияние национализма заметно почти во всех направлениях мусульм. общественной мысли кон. XIX — нач. XX в. В этот период шло освоение мусульм. странами научно-технических достижений Запада. Сторонники исламского обновленчества (джадидизма) высказывались за модернизацию предписаний И., тормозивших внедрение достижений Запада. Им противостояли традиционалисты, выступавшие за возрождение норм и ценностей раннего И.

И., к-рый всегда был связан с политикой, со 2-й трети XIX в. широко использовался в политической борьбе. Сопротивление колониальным завоеваниям нередко проходило под знаменем джихада в защиту И. Особую актуальность приобрели мессианские идеи: нек-рые лидеры повстанцев, напр. в Судане, во 2-й пол. XIX в. объявляли себя махди. В политическую борьбу включился ряд суфийских братств. На их основе возникли мощные ислам. движения и военно-теократические политические образования, напр. гос-во Сенуситов в Сев. Африке. Антиколониальное движение под рук. Абд аль-Кадира (1808–1883) в Алжире связано с братством Кадирийя, мусульм. повстанчество на Сев. Кавказе — с братством Накшбандийя, во главе имамата встал ученик шейхов Шамиль. От И. отделились новые синкретические религ. движения — *бабиты* и *бахайты* (см. ст. *Бахаи религия*) в шиитском Иране, ахмадие в суннитской Индии.

Качественно новый этап в истории И. начался в посл. четв. XX — нач. XXI в. Освобождение ислам. стран от колониальной зависимости, «холодная война», создание и крушение социалистического блока поставили перед представителями мусульм. духовной элиты принципиально новые проблемы. Религ. и светские политики выдвинули тезис об отличном как от капитализма, так и от социализма ислам. пути развития как о единственно приемлемом для стран распространения И. Появились проекты «исламского государства», «исламского правления», «исламской экономики», «исламского социализма», подразумевающие воплощение в совр. условиях традиц. ислам. модели политической организации, основанной на соединении власти, светской и духовной, на регулировании

экономики с помощью шариата, па справедливом распределении доходов и т. д. Попытки их осуществления, ведущие к реисламизации общества и гос-ва, предпринимались как «сверху» (исламизация банков, введение десятины-ушра и закята в Пакистане, ислам. правление в Иране), так и «снизу», в результате давления оппозиционных религ. партий и движений — от Братьев-мусульман до Исламского фронта спасения.

В 28 гос-вах И. признан гос. религией, в т. ч. в Египте, Кувейте, Саудовской Аравии, Иране, Пакистане. Офиц. название некоторых стран включает определение «исламский», напр. Исламская Республика Иран, Исламская Республика Пакистан, Исламская Республика Мавритания. Во мн. мусульм. странах действуют влиятельные ислам. партии, напр. Партия Исламской Республики в Иране, Партия единства и развития в Индонезии, Панмалайская исламская партия в Малайзии, Джамаат-и ислами в Индии и Пакистане. Некоторые, напр. Хизб ат-Тахрир, находятся вне закона. Вытеснение из большой политики в 90-х гг. XX в. левых сил вызвало радикализацию ислам. политических движений, ряд режимов использовал И. как политическую идеологию (Иран, Пакистан и др.). В странах Зап. Европы и в США появились коренные европейцы и американцы, в т. ч. афроамериканцы, принявшие И. По приблизительным оценкам, их число достигает неск. десятков миллионов чел.; в их среде сложились новые модели коллективной идентичности: «евроислам» в Зап. Европе и России, «черный ислам» в США, ориентированные на объяснение места мусульманина в неислам. обществе и на поиск способов взаимодействия с ним (Исламская декларация прав человека, ислам. право меньшинств — фикх аль-акаллият и т. п.). Активно работают неправительственные мусульм. международные орг-ции — Всемирный исламский конгресс (1926), Лига исламского мира (1962, Мекка), Организация Исламской конференции (1969), Исламский совет Европы и др.

В совр. мире И. исповедуют ок. 1,5 млрд чел. (2008), гл. обр. в Азии и Африке. Большинство мусульман (85–90%) — это сунниты, из к-рых более 2/3 живет в Азии, составляя свыше 20% населения этой части планеты, почти 30% — в Африке (49% населения континента), осталь-

ные верующие — шииты. Мусульм. общины имеются более чем в 125 странах. В 35 гос-вах мусульмане составляют большинство населения, в т. ч. свыше 80% во всех республиках постсоветской Ср. Азии, в странах Сев. Африки, Зап. Азии (кроме Кипра, Ливана, Израиля), в Сенегале, Гамбии, Нигере, Сомали, Афганистане, Пакистане, Бангладеш, Индонезии и нек-рых др.; в ряде стран последователей И. от 50 до 80% жителей (Гвинея, Мали, Ливан, Чад, Судан), в Малайзии и Нигерии — почти половина; в нек-рых странах они образуют влиятельное меньшинство (Россия, Украина и др.). Наиболее крупные по абсолютной численности мусульманские общины находятся в Индонезии, Индии, Пакистане и Бангладеш; значительное число мусульман проживает в Китае, Таиланде, Эфиопии, Танзании, на Кипре, в нек-рых странах Европы (Албания, Болгария, Босния и Герцеговина, Великобритания, Германия, Франция и др.), Америки (США, Канада, Аргентина, Бразилия, Гайана, Суринам, Тринидад и Тобаго), в Австралии, на о-вах Фиджи.

#### Т. Ибрагим

Лит.: Caetani L. *Annali dell'Islam*. Mil., 1905–1926. 10 vol.; *Meу* А. *Мусульманский Религианизм*. М., 1973, 1996; *Hodgson M. G. S. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: L., 1974. 3 vol.; *Kedourie E. Islam in the Modern World and Other Studies*. L., 1980; *Гронебаум Г. Э., фон*. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981; *он же*. Классический ислам: Очерк истории, 600–1258. Пер. с англ. М., 1988; *Ислам в истории народов Востока: Сб. ст.* М., 1981; *Мусульманский мир, 950–1150: [Сб. докл. на симп. Оксфорд, 1969]* / Пер.: А. Б. Куделин и др.; Ред.: В. И. Наумкин. М., 1981; *Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока: Сб. ст.* М., 1982; *Лэйи Э. У.* Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в.: Пер. с англ. М., 1982; *Ислам: религия, общество, государство* / Отв. ред.: П. А. Грязневич, С. М. Прозоров. М., 1984; *Watt W. M. Islamic Fundamentalism and Modernity*. L. etc., 1988; *idem. A Short History of Islam*. Oxf., 1996; *Большаков О. Г.* История Халифата. М., 1989–1998. Т. 1–3; 2001. Т. 4; *Ислам: Энцикл. словарь*. М., 1991; *Сюкияйнен Л. Р.* Шариат и мусульманская правовая культура. М., 1997; *Путеводитель по Корану: Вера* / Сост.: Т. Ибрагим, П. Ефремова. М., 1998, 2001; *Бартольд В. В.* Работы по истории ислама и Арабского халифата. М., 2002; *Родионов М. А.* Ислам классический. СПб., 2003; *Мюллер А.* История ислама: От доисламской истории арабов до падения династии Аббасидов. Пер. с англ. М., 2004; *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004; *Адьямов А.* Исламское право (фикх). Каз., 2006; *Массэ А.* Ислам: Очерк истории. М., 2007; *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV вв.: Курс лекций. СПб., 2007; *Encyclopaedia of Islam* / Ed. M. Gaborieau et al. Leiden, 2007. Vol. 1–4.

**Вероучение. Коран и Сунна.** Главными источниками вероучения И. являются Коран и Сунна. По преданию, Коран посылался пророку Мухаммаду через ангела Джibrила на протяжении 23 лет. Коран подтвердил истинность предыдущих Свящ. Писаний и утвердил последний Закон Божий. Его текст на араб. языке считается несотворенным Словом Бога как по форме, так и по содержанию. Каждое слово соответствует записи в Хранимой Скрижали — небесном архетипе Свящ. Писаний, хранящем сведения обо всем происходящем во Вселенной.

В тексте Корана выделены суры и аяты. Аят — это стих, состоящий из одной или неск. фраз и имеющий обозначенные начало и конец. В совр. изданиях Корана (выпущенных в Саудовской Аравии, Египте, Иране) выделено 6236 аятов, что соответствует куфийской традиции, восходящей к Али ибн Аби Талибу.

Группы аятов объединяются в суры. Текст Корана состоит из 114 сур, которые делятся (условно) на мекканские (ниспосланные до хиджры) и мединские (после хиджры).

Кораническая экзегетика получила название *тафсир* (араб. — «разъяснение», «комментарий»). В область тафсира входят толкование и разъяснение текста Корана, отдельных его сур и аятов, а также лексико-грамматический, семантический и историко-географический анализ отдельных слов и словосочетаний. Во 2-й пол. VIII в. появились первые сборники хадисов, толкующих отдельные коранические тексты, а позднее — специальные разделы в сводах хадисов. Толкование аятов, связанных с жизнью Мухаммада, приводилось в его жизнеописаниях (этот жанр получил название «сира»). Откровения, касающиеся религ. предписаний, тщательно исследовались в трудах по праву (аль-фикх). Учение о толковании Корана превратилось в самостоятельную область ислам. науки лишь в X в., когда усилиями знаменитого богослова ат-Табари и комментаторов его поколения был подведен итог раннему периоду толкования Корана и выработаны принципы классического тафсира.

Большинство мусульм. богословов выступают против буквальных (подстрочных) переводов Корана, к-рые не передают, с их т. зр., истинный смысл аятов, но допускают смысловые переводы, в к-рых восполня-

ются пропущенные слова и разъясняются возникающие в тексте перевода непонятные места. Смысловой перевод Корана не считается священным, его нельзя читать во время молитвы и при отправлении др. религ. обрядов. Опираясь на такой перевод Корана, нельзя выносить самостоятельные религ. суждения (иджтихад).

Сунна (араб. — «обычай», «пример», «путь») представляет собой описание жизни и высказывания пророка Мухаммада, к-рые служат примером для подражания для мусульман и источником мусульм. права (аль-фикх). Сунна состоит из описания поступков Мухаммада (фил), его высказываний (каул), а также невысказанного одобрения (такрир). Вначале Сунна передавалась устно, но затем была записана в виде хадисов (араб. — «новость», «известие») у суннитов и ахбаров (мн. ч. от «хабар» — известие, сообщение) у шиитов. Хадис состоит из 2 частей: собственно истории (рассказа), называемой «матн», и речи людей, к-рые передавали друг другу этот рассказ, — «иснада». Традиционалисты считают следование Сунне главным содержанием жизни мусульманина. Существует предание, что на раннем этапе распространения И. Мухаммад запрещал записывать хадисы, т. к. боялся, что сподвижники могут перепутать его слова с текстом Корана (т. е. со словами Аллаха), но позднее изменил свое решение (Исламоведение. 2008. С. 114). Первая книга, составленная сподвижником Мухаммада Абдаллахом ибн Амром, получила название «саядыка», что означает «правдивая». На нее неоднократно ссылался известный знаток хадисов из Эт-Таифа — Амр ибн Шуайб (ум. в 736). Кодификация хадисов началась при халифе Омаре. Он приказал наместнику Мединны Абу Бакру ибн Мухаммаду составить сборник хадисов о высказываниях и поступках пророка Мухаммада. Работа была выполнена выдающимся богословом того периода Мухаммадом ибн Муслимом ибн Шихабом аз-Зухри (ум. в 742), но халиф так и не успел ознакомиться с ней. Среди разных типов хадисов выделяются хадисы кудси — в них приводятся слова не Мухаммада, а самого Аллаха.

Существуют 6 сборников хадисов, приобретших наибольшую известность в мусульм. мире: «Аль-джами ас-сахих» Мухаммада ибн Исмаила

аль-Бухари (810–870), к-рый считается самым надежным источником по Сунне Пророка (7563 хадиса; без повторов — ок. 4 тыс.); «Аль-джами ас-сахих» Муслима ибн аль-Хаджаджа ан-Нишапури (821–875) (12 тыс. хадисов; без повторов — 3033 хадиса; хадисы распределены по тематическим разделам, причем повторяющиеся сообщения в отличие от сборника аль-Бухари приводятся вместе); «Сунан» Абу Дауда ас-Сиджистани (817–888) (5274 хадиса) содержит не только хадисы пророка Мухаммада, но и высказывания сподвижников и их учеников; «Аль-джами ас-сахих» Мухаммада ибн Исы ат-Тирмизи (824–892) (3956 хадисов) посвящен различным разделам мусульм. права (сборники такого содержания обычно именовались «Супан», и поэтому данный труд больше известен как «Сунан» ат-Тирмизи); «Сунан» Ахмада ибн Шуайба ан-Насаи (830–915) (5758 хадисов) считается самым достоверным после сборников аль-Бухари и Муслима; «Сунан» Мухаммада ибн Язида (824–887), известного как Ибн Маджа (4341 хадис).

Наиболее авторитетным шиитским сборником считается свод аль-Кулини, в к-ром собрано более 16 тыс. ахбаров. Представители шиитского джафаритского мазхаба считают также авторитетными работы Ибн Бабуи ас-Садука и ап-Шайха ат-Туси.

**Пять корней веры (усуль ад-дин).** По преданию, пророк Мухаммад на вопрос о составляющих мусульм. религии (аль-дин) ответил, что они включают веру (аль-иман), исполнение религ. предписаний (аль-ислам) и совершенствование в искренности веры, или нравственную добродетель (аль-ихсан). В то же время каждый мусульм. мазхаб, признавая все 3 принципа, обычно особо выделяет один. Хаафиты, напр., подчеркивают значение веры, ашариты — важность соблюдения религ. предписаний, ханбалиты (позднее Ибн Тамийя) — значение «подлинной традиции» (т. е. Корана и Сунны); нек-рые из ханбалитов уделяют особое внимание намерению (нийя) человека, совершающего тот или иной поступок, для оценки его религии. Суфии выделяли в религии 3 стадии — очное следование Корану и Сунне, духовное самосовершенствование и самонаблюдение, достижение истинного знания об Аллахе и даже соединения с ним. В широком смысле слова ад-

дин как область духовного противопоставлялась ад-дунайя — области материального. Трактовка соотношения этих понятий, степень их противопоставления и область действия каждого из них и в наше время составляют важнейший элемент религ. и политической полемики мусульман.

В вере (аль-иман) мусульм. богословы выделяли 3 основных элемента — словесное признание истинности Аллаха (каул), его Писаний и пророков; осознание сердцем (внутреннее согласие) истинности Аллаха; добрые дела и исполнение религ. обязанностей и предписаний И. Мурджииты ставили во главу угла словесное признание веры (каул), мутазилиты считали, что поступки человека, т. е. исполнение им религ. обязанностей, являются доказательством его веры. Ханбалиты полагали, что вера, как словесное признание истинности Аллаха, и добрые дела должны быть согласованы с Сунной и иметь правильные (добродетельные) намерения. В зависимости от понимания сущности веры мусульм. богословы высказывали различные т. зр. и на возможность увеличения и уменьшения веры. Напр., мутазилиты полагали, что вера может увеличиваться или уменьшаться, а мурджииты отстаивали ее неизменность. Совр. суннитские богословы подразделяют веру на 3 вида — веру на основе традиции, веру на основе знания и веру как внутреннюю убежденность. Имамитское содержание веры остается близким к суннитскому, а исмаилиты делят веру на внешнюю (захир) — словесное признание (каул) и внутреннюю (батин) — убежденность в сердце.

Корни веры включают веру в Единого Бога (таухид), веру во всех посланников Аллаха, в Божественные Писания, ангелов, Конец света и Судный день. Сунниты присоединяют к ним веру в божественное предопределение (аль-кадар), к-рое часто рассматривается в рамках догмата о вере в Единого Бога (таухид), а шииты — учение об имамах, преемниках Мухаммада.

**Вера в Аллаха.** Аллах в И. — Единый и Единственный Бог, творец мира и господин Судного дня, отправивший к людям пророка Мухаммада в качестве своего посланника. Самый краткий символ веры в И. гласит: «Нет никаких божеств, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник

Аллаха!» Вера в Аллаха противопоставляется многобожию (ширк), он — единственный, у него не может быть «сотоварищей», он не родился и не был рожден, и «нет никого, равного ему» (СХП 1–4). Аллах — единственный творец, создавший все, что существует в мире, в т. ч. человека и то, чем он живет. Он сотворил все сущее своим приказом, и ему повинуются все в мире. Ничто не может совершиться без его воли и знания. Он создал человека и продолжает заботиться о нем. Аллах всепрощающий, милостив и милосерден. Люди должны, осознавая могущество и величие Аллаха, полностью подчиняться ему (И.), быть покорными, богобоязненными, благочестивыми, во всем полагаться на Аллаха, его волю и милость. Излюбленный сюжет Корана — наказание, к-рому Аллах подвергал народы и селения, где не захотели слушать его посланников и вели себя неблагочестиво. Когда Аллах сочтет нужным, он уничтожит все существующее на земле, воскресит мертвых и соберет их на суд, где каждому будет воздано за его деяния пребыванием в аду или в раю. Аллах многократно проявлял и проявляет себя в своих творениях. Одним из дарованных людям чудес Аллах объявляет Коран. В нем многократно говорится о том, что все, что делает человек, сотворено Аллахом, что все в мире происходит лишь с ведома Аллаха, по его решению и приказу, т. е. предопределено (аль-кадар). Учение об Аллахе стало основой мусульм. религии и богословия, а догмат о единственности и единстве Аллаха (ат-таухид) — главным догматом в И.

1. Аллах, мир и человек, согласно Корану. Рассказы о сотворении мира Аллахом (халк) помещены в неск. сурах Корана и не имеют самостоятельного значения, а лишь служат иллюстрацией всемогущества Аллаха и его абсолютной власти над созданным им миром. Творение происходит с помощью слова-приказа. «Он сотворил небеса и землю и то, что между ними, за шесть дней. А потом вознесся на Троп» (XXV 59). За 2 дня были созданы небо и земля, к-рые вначале были едины. Небо было создано из дыма и состоит из 7 небес. На верхнем небе находится Трон Аллаха, а под ним — солнце, луна, звезды, башни (знаки зодиака), светильники (ХЛ 9–11). Земля и то, что на ней, — ветры, воды, реки, горы, рас-

тения, плоды, по паре всех живых созданий — были сотворены за 4 дня. В Коране подчеркивается, что Аллах сотворил мир легко, и его «ничуть не коснулась усталость» (L 38). Исследователи считают, что этот текст связан с антииудейской полемикой Мухаммада: Аллах не нуждается в отдыхе, поэтому пятница для мусульман — день общей молитвы, и труд в этот день не запрещен. Особое значение в Коране приобретает и Трон, к-рый связывает сотворение мира и дальнейшее управление им. В т. п. аяте Трона находится наиболее часто цитируемое мусульманами описание могущества Аллаха: «...нет божества, кроме Него, Живого, Поддерживающего жизнь. Им не овладевают ни дремота, ни сон. Ему принадлежит то, что на небесах, и то, что на земле. Кто станет заступаться перед Ним без Его дозволения? Он знает их будущее и прошлое. Они постигают из Его знания только то, что Он пожелает. Его Престол объемлет небеса и землю, и не тягит Его оберегание их. Он — Возвышенный, Великий» (II 255). Описание сотворения мира и человека, не вызывавшее у арабов особых возражений, использовалось Мухаммадом для доказательства возможности воскресения человека и божественного суда над ним, т. к. то, что Аллах сделал один раз, он может и повторить.

В сотворенном мире на небесах жили помощники Аллаха — ангелы (малаика; ед. ч. малак), а на земле — джинны. Однажды Аллах захотел создать себе «заместителя» на земле — человека. Он создал его из праха и «звучащей глины» (XV 26), «сотворил его лучшим сложением» (XCV 4), вдохнул в него душу и решил сделать своим наместником на земле. Адам был создан из земли и должен в нее вернуться, чтобы потом воскреснуть и вернуться к своему Создателю: «На ней вы будете жить, на ней будете умирать и из нее будете выведены» (VII 25). Из плоти Адама была сотворена его жена, имени которой Коран не называет. Позднее в хадисах она получила имя Хавва. В Коране есть указание на сотворение человека «из сгустка» (XCVI 1) и из капли, сгустка крови, куска мяса (XXII 5), т. е. процесс творения (из праха) совмещается с процессом зачатия (вода, сгусток). В мединских сурах образ Адама становится скорее моделью истории отдельных народов и человечества —

творение, дарование благ, отступничество, наказание, прощение (*Плютовский*. 1991. С. 40).

Аллах сделал Адама своим наместником на земле, чтобы он благоустроил ее и установил на ней мир и справедливость. С этой целью ему была дарована власть над всем, что есть на земле: «Он — Тот, Кто сотворил для вас все, что на земле, а затем обратился к небу и сделал его семью небесами» (II 29). Человек был создан совершенным, наделен прекрасным обликом, разумом, знаниями и многочисленными способностями. Цель сотворения человека раскрывается в Коране следующим образом: «Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они поклонялись Мне» (LI 56). В Коране также говорится об ответственности, которая была возложена только на человека, сотворенного для служения и поклонения Аллаху: «Мы предложили небесам, земле и горам взять на себя ответственность, но они отказались нести ее и испугались этого, а человек взялся нести ее» (XXX 72).

После сотворения Адама Аллах потребовал, чтобы ангелы поклонились ему. Ангелы возмутились тому, что существа, созданные из света, должны поклониться существу, созданному из глины. Тогда Аллах сообщил Адаму имена всех вещей и предложил ангелам также назвать эти имена. Ангелы не смогли этого сделать, Адам же назвал все имена, и ангелы поклонились ему.

Аллах поселил Адама с женой в раю, где они питались плодами из райского сада. Плоды с одного дерева Аллах им есть запретил. Однако Иблис (Шайтан) убедил первых людей, что, попробовав эти плоды, они станут подобны ангелам и будут жить вечно. Люди нарушили запрет Аллаха и были изгнаны из рая на землю. Адам раскаялся в содеянном и упросил Аллаха не оставлять его своим покровительством. Аллах смягчился, заключенный прежде договор с Адамом был сохранен, поэтому, несмотря на совершенный грех, Адам считается не только первым человеком, но и первым праведником и пророком. Послекораннические предания сообщают, что, когда Адама и Хавву низвергли с небес, он оказался на о-ве Шри-Ланка, а она — в Джидде (Хиджаз). 100 лет они бродили в поисках друг друга и встретились около Мекки — в долине Арафат. В Мекке Адам построил 1-е зда-

ние Каабы. С неба ему был послан прозрачный камень, на котором он сидел. Позднее камень этот почершел из-за человеческих грехов и стал главной мекканской святыней (Там же. С. 37). По преданию, Адам говорил в раю на арабском языке, после смерти был похоронен в Мекке, а после потопа его тело было перенесено в Иерусалим.

II. Дискуссии о природе Аллаха. Различные аспекты природы Аллаха обсуждались и разъяснялись в хадисах, в тафсирах, в специальных богословских сочинениях (см. в ст. *Кадам*). Две главные проблемы из обсуждавшихся — сущность природы Аллаха и природы его деяний. Большое внимание уделялось роли разума в познании Божества, по самым бурным дискуссиям в VIII—XII вв. вызывали проблемы качеств (атрибутов) Аллаха и их соотношения с его сущностью. Традиционалисты требовали принимать содержащиеся в Коране упоминания о качествах Аллаха без рассуждений (аль-хашвийя). Представители другого течения в VIII—IX вв. стремились очистить И. от элементов, казавшихся им отклонением от чистого единобожия, и отрицали существование у Аллаха качеств или толковали их символически (джахмиты, мутазилиты). В IX—X вв. распространились представления о реальном существовании у Аллаха свойств, неразрывно связанных и слитых с его божественной сущностью; иногда их понимали как «состояния» этой сущности, одновременно и существующие, и несуществующие. В связи с божественными качествами особое значение и распространение приобрели обозначавшие эти качества имена (аль-асма аль-хусна) и списки качеств Аллаха, подразделявшие их на разные категории (ас-сифат). Предметом разногласий было реальное содержание таких качеств Аллаха, как «видимость» (лицезрение его людьми в День суда и праведниками в раю) и «речь». Вопрос сотворенности или несотворенности «речи Аллаха» связан с одним из важных богословских споров в VIII—X вв. о сотворенности и несотворенности Корана. Одной из форм дискуссий о качествах Аллаха было обсуждение возможных толкований (или отказ от толкований) «антропоморфических» выражений в Коране. Проблема «деяний» Аллаха — это прежде всего решение вопроса о том,

как сочетать принцип справедливо-го воздаяния Аллаха людям за их поступки с его всемогуществом и творением им всех человеческих поступков. Традиционалисты отказывались от окончательного решения проблемы, исходя из тестов Корана и хадисов. Некоторые богословские школы допускали для человека возможность совершать независимые поступки (мутазилиты). В X—XII вв. сложилось неск. концепций, примиряющих конечную зависимость всякого поступка человека от осуществлению этого поступка от воли божества с конкретными действиями человека по осуществлению этого поступка через «выбор», «приобретение», «способность к его совершению» и т. д., т. е. через диалектическое понимание зависимой или «вынужденной» свободы человеческих поступков. Мн. аспекты проблемы связи между Аллахом и людьми нашли развитие в шиитских воззрениях на имамат. В суфизме проблема связи между Аллахом и людьми стала рассматриваться как проблема пути познания божества, постижения его сущности не разумом, но интуицией через внутреннюю реализацию таухида в сердце человека посредством любви, упования во всем на Аллаха и аскетизм. Две главные суфийские концепции взаимоотношений человека и Аллаха предполагают нисхождение Аллаха в сердце мистика и растворение человека в божественной сущности.

III. Дискуссии о предопределении и свободе воли. В ислам. богословии существуют 4 основные т. зр. по поводу свободы воли. Джабариты (джахмиты) считают, что человек полностью лишен свободы воли и вынужден совершать действия, к-рые для него предопределил Аллах. В качестве аргумента они приводят, напр., аят: «Кого Аллах наставляет на прямой путь, тот идет прямым путем. А кого Аллах вводит в заблуждение, те становятся потерпевшими убыток» (VII 178). Мутазилиты, наоборот, полагают, что человек обладает полной свободой воли. Люди совершают поступки в соответствии со своими желаниями и представлениями о том, как надо поступать. Мутазилиты опираются, напр., на следующие аяты: «Мы ничего не убавим из их деяний. Каждый муж в ответе за то, что он вершил» (VII 21) и «Мы повели его путем либо благодарным, либо небла-

годарным» (LXXVI 3). Ашариты занимают среднее положение между джабаритами и мутазилитами. С их т. зр., Аллах создает действия человека согласно своему вечному знанию о его выборе и создает ему волю и силу для приобретения этого действия. Т. о., Аллах создает действие, а человек приобретает выбранное им действие. Созданием осуществляется без использования к.-л. средств, а приобретение — именно посредством данных Аллахом возможностей и средств. Поэтому Аллах — созидатель, а человек — приобретающий, т. е. является объектом (*Кылавуз*. 2007. С. 90). Матуридиты полагают, что единственным создателем является Аллах, а человек есть лицо приобретающее. Тем не менее в человеке постоянно присутствуют потенциальные воля и сила, с помощью к-рых он совершает возможные действия. С т. зр. матуридитов, существует 2 вида воли — потенциальная, или общая, данная Аллахом человеку для выбора из множества возможных действий то, которое он собирается совершить (т. е. возможность свободного выбора), и частная — непосредственно направленная на то действие, к-рое человек выбрал через свою общую волю. Аллах дает возможность человеку действовать сообразно его воле, чтобы он нес ответственность за содеянное, и поэтому «воля Аллаха соблюдает волю человека».

**Вера в пророков.** Пророк сообщает людям необходимые религиозные предписания и запреты и показывает пример высоко нравственной жизни. Пророческая миссия является даром Аллаха, самостоятельно стать пророком нельзя. «Это — милость Аллаха, которую он может оказать тому, кому пожелает» (LXV 4). Мусульмане должны верить во всех пророков, не делая между ними различий: «Скажите: «Мы веруем в Аллаха и в то, что Он ниспослал нам, и в то, что было ниспослано Ибрахиму, Исмаилу, Исхаку, Якубу и их потомкам, в то, что было даровано Мусе и Иссе, в то, что было даровано Пророкам от их Господа. Мы не делаем между ними никакого различия» (II 285). Человек, к-рый одних пророков признает, а других — нет, не может считаться правоверным. Аллах посылал пророков на протяжении всей истории человечества, призывая людей к истинной вере и праведной жизни: «Клянемся

Аллахом в том, что Мы посылали пророков в общины и до тебя» (XVI 63; см. также XXXV 24; X 47). Пророки должны были объяснить людям, как правильно поклоняться Аллаху, рассказать им о буд. вечной жизни, об аде и о рае, сообщить о запретах. Ниспослание пророков не даст людям возможности сказать, что они не знали, как правильно себя вести, и попытаться избежать мук ада: «[Мы послали] Пророков, благовествующих и увещающих, дабы у [неверующих] людей не было довода против [предписаний] Аллаха, после того [как к ним явились] Посланники. Воистину, Аллах Велик, Мудр» (IV 165).

Пророки обладают особыми качествами — правдивостью (сидк), надежностью (аманат), безгрешностью (исмят), пронзительностью (фатапат) и призывом на молитву (таблиг).

Безгрешность пророков означает, что они не совершали грехов ни до пророчества, ни во время его. При этом пророки остаются людьми, а значит, совершают ошибки, к-рые обязательно исправляют, но не грехи. Слово «таблиг» (араб. сообщать, оповещать) в ислам. теологии означает доведение пророками до сведения людей всех предписаний и запретов Аллаха. Каждый пророк донес до своей общины полученные им сведения дословно, без к.-л. изменений, иначе он не выполнил бы своей миссии. Последователи школы ашария и течения захария полагают, что женщины также могут быть пророками, т. к. в Коране рассказывается о том, что матери пророков Мусы (XXVIII 7) и Исы (III 42, XIX 17) получили откровения от Аллаха.

Точное число пророков неизвестно, поэтому, чтобы избежать ошибки, мусульманам рекомендуется говорить, что они веруют во всех пророков, начиная с Адама и заканчивая Мухаммадом. Часть пророков (25) упоминается в Коране, большинство — в суре «Скот»: «Таковы Наши доводы, которые Мы предоставили Ибрахиму [ср. Аврааму] против его народа. Мы возвышаем по степеням, кого пожелаем. Воистину, твой Господь — Мудрый, Знающий. Мы даровали ему Исхака [ср. Исаака] и Йакуба [ср. Иакова]. Мы повели их обоим прямым путем. Еще раньше Мы повели прямым путем Нуха [ср. Ноя], а из его потомства — Давуда [ср. Давида], Сулеймана [ср. Соломона], Айуба [ср. Иова], Йусу-

фа [ср. Иосифа], Мусу [ср. Моисея] и Харуна [ср. Аарона]. Таким образом Мы воздаем творящим добро. А также Закарию [ср. Захариию], Йахйю [ср. Иоанна], Ису [ср. Иисуса] и Ильяса [ср. Илию]. Все они были из числа праведников. А также Исмаила [ср. Измаила], Аль-Йасаа [ср. Елисея], Йунуса [ср. Иону] и Лута [ср. Лота]. Всех их Мы превознесли над мирами» (VI 83–86). В Коране упоминаются также Адам (III 33), Худ (VII 65), Салих (XI 61), Шуайб (XI 84), Идрис и Зулькифль (XXI 85), Мухаммад (XXX 40).

Среди пророков существует иерархия: «Таковы посланники. Одним из них Мы отдали предпочтение перед другими. Среди них были такие, с которыми говорил Аллах, а некоторых из них Аллах возвысил до степеней» (II 253). Пророк Мухаммад, с т. зр. мусульман, превосходит всех остальных пророков. Его пророческая миссия была всеобъемлющей. Она распространялась не только на людей, но и на джиннов. Мухаммад — «печать пророков», он последний пророк, посланный Аллахом перед Судным днем. В ислам. теологии пророки разделяются на 3 группы. К великим пророкам (улжоль-азм) относятся Мухаммад, Нух, Ибрахим, Муса и Иса. Посланники (расуль; мн. ч. русуль) — это пророки, к-рые приносят новое свящ. писание и новый закон. Пророк (набий; мн. ч. анабий) означает «приносящий известие», но в отличие от посланников пророки не приносят новое учение, а помогают общине понять то, что сообщил посланник. Каждый посланник является пророком, но не каждый пророк — посланником. Любой из пророков считается более совершенным, чем все др. люди, джинны или ангелы.

Пророческая миссия должна быть доказана. Главным доказательством является чудо (муаджиза) — сверхъестественное явление, совершаемое пророками по воле Аллаха для подтверждения их пророческого статуса. Напр., пророк Ибрахим был спасен Аллахом из огня (XXI 69), пророк Салих вывел верблюдицу из скалы (XXVI 141–158), пророк Муса превратил свой посох в змею (XX 17–21) и раздвинул море, чтобы евреи спаслись от фараона (XXVI 61–66), пророк Сулейман понимал язык птиц, зверей и насекомых (XXVII 18–28), пророк Иса воскрешал мертвых, исцелял слепых и прокаженных (V 110).

Чудеса, доказывающие пророческую миссию Мухаммада, разделяются на 3 типа. Духовным чудом является Коран; к чудесам, воспринимаемым органами чувств, относятся разделение луны на 2 части (*Муслим*, Хадисы 1553, 1554), мирадж — путешествие Мухаммада из Мекки в Иерусалим, а затем вознесение на небеса (XVII 1) и т. д. К 3-му типу относятся т. н. чудеса — сообщения, т. е. подтверждения пророчеств, сделанных Мухаммадом, напр. перед битвой при Бадре (LIV 45).

Божественное откровение Мухаммад, согласно хадисам, получал через вещие сны, через «вдохновение» — ангел Джibrил «вдыхал» знание в сердце пророка, через Джibrила, к-рый принимал человеческий облик или через Джibrила в его истинном обличье (на горе Хира). Мухаммад получал также откровения непосредственно от Аллаха в т. н. ночь вознесения, но при этом пророк видел Аллаха «без образа».

**Вера в Писание.** Божественное откровение пророкам дается в виде Писаний. Все оригиналы этих Писаний собраны и хранятся в небесной скрижали («Хранимой скрижали»). Согласно Корану, сначала люди были «одной религиозной общиной», но со временем нек-рые отпали от истинной веры. Тогда Аллах стал посылать пророков с истинным Писанием, «чтобы рассудить людей в том, в чем они разошлись» (II 213). Часть Божественных Писаний была полностью утеряна (напр., Писание Ибрахима (ср.: Авраама) и Писание Мусы (ср.: Моисея)), часть сохранилась, но потеряла «божественный статус», из-за того что Писания были искажены людьми. К таким, с т. зр. мусульман, относятся «измененные» Таурат (Тора), Забур (Псалтирь) и Инджиль (Евангелие). Между Писаниями нет различия в происхождении — все они исходят от Аллаха, но лишь Коран сохранил чистоту и неизменность. Мусульманин должен верить во все Писания, но только в их изначальном виде. Из священных текстов христиан и иудеев он должен принимать (на веру) только те сведения, к-рые не противоречат содержанию Корана и достоверных хадисов. Сведения, которые не имеют подтверждения в Коране и в хадисах, но не противоречат вероучению И., желательно не комментировать.

**Вера в ангелов.** Ангелы — невидимые глазу, не воспринимаемые ор-

ганами чувств духовные (метафизические) существа, сотворенные из света (пур) и беспрекословно подчиняющиеся Аллаху. Они способны принимать любой образ. Ангелы не имеют пола, они не едят, не пьют и не знают усталости. Ангелы служат Аллаху на небесах, на земле и у Трона (аль-Арш). Среди ангелов существует иерархия. Особо приближенные ангелы получили наименование макаррабан, или приближенные. Джибрил (Джабраил) — первый из главных ангелов, особо приближенный к Аллаху (Господин ангелов). Его миссия заключается в передаче откровения Аллаха его пророкам. Микал (Миканл) отвечает за природные явления, напр. за ветер, осадки (дождь и снег), а также за рост злаков и других растений. Исрафил (Рафаил) протрубит в рог (сур), оповещая о наступлении Судного дня и о воскресении мертвых. Азраил забирает души в момент смерти, поэтому его называют Малякуль-Мавт (ангел смерти) (XXXII 11).

Среди ангелов известны также Кираман Кятибин (благородные писари), которые располагаются по правую и левую руку от человека и записывают все его деяния, по правую — добрые дела, а по левую — злые. В Судный день они будут свидетелями человеческих деяний (L 20–21). Мункар и Накир допрашивают человека в могиле и в зависимости от ответов обращаются с ним хорошо или плохо.

Ангелы, к-рые держат, а затем понесут Трон Аллаха, называются Хамаля-и Арш. В Коране сказано, что в Судный день Трон понесут 8 ангелов (LXIX 17). Вокруг трона очень много ангелов, точное их число известно только Аллаху.

Ангелы, отвечающие за происходящее в раю и в аду, называются Хазана-и Джаннат ва Джаханнам. Главного ангела — хранителя рая зовут Ридван. Ангелы рая заботятся о душах правоверных мусульман. Ангелы ада (забани) встречают неверующих (кяфиров) и подвергают их наказанию (LXVI 6; LXXII 27–31). Главного ангела — хранителя ада зовут Малик (XLIII 77). С т. зр. ислам. богословов, пророки, избранные из числа людей, выше пророков из ангелов. Аллах назвал человека халифом, показав, т. о., его превосходство над ангелами (II 30), и приказал ангелам поклониться Адаму.

Кроме ангелов и людей Аллах сотворил также и др. разумных существ — джиннов. Согласно Корану, они были созданы из бездымного огня, имеют воздушные или огненные тела и способны менять облик. В отличие от ангелов джинны могут быть муж. или жен. пола и подразделяются на гуль, ифритов и силатов. Проповедь Мухаммада была обращена не только к людям, но и к джиннам. Напр., сура 72 называется «Джинны» и рассказывает как о джиннах, иринявших И., так и о тех, к-рые «уклонились» и, как и все неверующие, обречены на муки в аду.

Некоторые ученые относят к джиннам и шайтанов, полагая, что шайтанами являются джинны, вставшие на сторону Иблиса (Шайтана), — неверовавшие и продолжавшие творить злые дела. Самый распространенный в Коране эпитет для Шайтана (шайтанов) — «раджим» (побиваемый камнями); для защиты от их козней читаются последние суры Корана (напр., 113, 114).

Предводитель шайтанов Иблис (от греч. «диаволос» — диавол), согласно кораническому рассказу, был единственным ангелом, к-рый отказался поклониться Адаму, несмотря на повеление Аллаха: «Я лучше него. Ты сотворил меня из огня, а его — из глины» (VII 12). За неподчинение он был низринут с небес и обречен на пребывание в аду. Однако Иблис получил от Аллаха отсрочку до Судного дня и поклялся сбивать людей с пути истинного и отвращать их от веры («сворачивать»). В коранических сюжетах, рассказывающих об историях «сворачивания», Иблис обычно называется Шайтаном. Первой его жертвой стали Адам и его жена, которых он уговорил послушаться Аллаха и вкушать плод запретного дерева (VII 20–25). Из-за него остались неверующими адиты и самудяне. Он постоянно вредил пророкам: напр., ритуал бросания камешков во время хаджа напоминает о том, как пророк Ибрахим отгонял преследовавшего его Иблиса. Авторы послекоранических сочинений старались сгладить противоречие, вытекавшее из послушания Иблиса, — часть авторов объявила его орудием Аллаха, созданным для испытания людей, а другая объяснила его поведение тем, что он был джинном, а не ангелом, сославшись на суру «Пещера», где говорится о том, что Иблис был одним из джиннов (XVIII 50). По-

зднее суфии, в частности аль-Халадж, писали о том, что Иблис, отказавшись поклониться Адаму, показал пример истинного единобожия, но не выдержал испытания повиновением.

**Вера в Конец света, Судный день, Воскресение, рай и ад** описываются обычно в рамках одного догмата. В ислам. теологии различают малый и большой конец света. Малый конец света — это смерть человека; Большой конец света длится от 1-го до 2-го звучания суры ангела Исрафила. Судный день начинается со 2-го звучания суры и заканчивается, когда обитатели рая войдут в рай, а обитатели ада — в ад. Он включает воскрешение людей, передачу им книг с записями совершенных добрых и злых дел и взвешивание их на весах, призывание людей к ответу за совершенное ими в земной жизни, заступничество за людей перед Аллахом, мост над адом. По др. мнениям, Судный день начинается одновременно с Копцом света и включает его. Человек, не верящий в Судный день, не может считаться верующим: «...а кто не уверовал в Аллаха, Его ангелов, Его Писания, Его посланников и Последний день, тот впал в глубокое заблуждение» (IV 136). Единственными источниками знаний о последующей вечной жизни являются Коран и хадисы. В Коране о Судном дне говорится практически в каждой суре, чтобы люди постоянно думали о предстоящей вечной жизни, т. к. земная жизнь является для человека местом испытания, а будущая вечная жизнь — местом воздаяния. Мусульманин должен быть уверен в том, что восторжествует Божественная справедливость. В земной жизни часто нет воздаяния как за злые, так и за добрые дела, и в мире возникает «кажущаяся несправедливость» (Кылавуз. 2007. С. 171). В жизни вечной все дела станут явными и Аллах воздаст каждому по заслугам: грешники получают муки ада, а праведники — райское блаженство. В Коране об этом говорится так: «Неужели те, которые приобретали зло, полагали, что Мы полностью приравняем их к тем, которые уверовали и совершали праведные деяния, как при жизни, так и после смерти? Как же скверны их суждения! Аллах сотворил небеса и землю во истине и для того, чтобы каждая душа получила

воздаяние за то, что она приобрела, и с ними не поступят несправедливо» (XLV 21–22).

Малый конец света — смерть человека — длится до воскресения из мертвых и носит название «барзах» (жизнь после погребения). После похорон в могиле человека появляются ангелы Мункар и Накир и начинают задавать вопросы усопшему о его вере, т. е. происходит 1-е воскресение — в могиле (XL 11). В ряде коранических стихов и хадисов говорится о том, что в барзахе есть и блаженства, и страдания: «Аллах защитил его от зла того, что они замыслили, а род Фараона окружили [или поразили] скверные мучения — Огонь, в который их ввергают утром и после полудня. А в День наступления Часа подвергните род Фараона самым жестоким мучениям!» (XL 45–46). В хадисах приводятся слова Мухаммада о том, что могила — «это или один из садов рая, или же одна из ям ада» (*Тирмизи*. Киямат, 26; цит. по: *Кылавуз*. 2007. С. 175).

Конец света (киямат) охватывает период от уничтожения вселенной и всех ее обитателей до ее воссоздания и «воскрешения всех творений Аллаха». В этот период, согласно Корану, произойдет землетрясение, люди будут выглядеть как пьяные (XXII 1–2), небо станет «подобно расплавленному металлу», а горы — «взбитой шерсти» (LXX 8–10); небо расколется, звезды рассыплются, моря соединятся друг с другом, могилы перевернутся (LXXXII 1–5), люди ослепнут, солнце и луна объединятся (т. е. солнце взойдет на западе) (LXXV 6–12). Время наступления Конца света известно только Аллаху (XXI 34). В «хадисе Джибрила» пророк Мухаммад на вопрос о наступлении Конца света ответил: «Спрашиваемый знает не больше спрашивающего» (*Аль-Бухари*. Хадис 47(50); *Муслим*. Хадис 1). Ислам, богословы говорят о том, что для верующего важно не знание даты Конца света, а соблюдение религ. норм И. и подготовка к вечной жизни. В то же время в некоторых хадисах можно обнаружить признаки приближения Конца света, которые подразделяются на малые и большие.

Малые признаки появляются задолго до наступления Конца света. К ним относятся: ниспослание пророка Мухаммада и завершение им миссий всех пророков; исчезнове-

ние истинных религ. знаний и увеличение невежества; распространение прелюбодесия и открытое употребление спиртного; строительство многоэтажных зданий; увеличение количества убийств; правление людей некомпетентных и недостойных (*Аль-Бухари*. Хадис 47(50); *Муслим*. Хадис 1; *Абу Дауд*. Хадис 4695); столкновение 2 огромных армий единоверцев, к-рые понесут большие потери; появление лжепророков (все-го ок. 30); увеличение в мире товаров; отсутствие нищих (бедных) для уплаты им закята (*Аль-Бухари*. Хадис 2103(7121); *Муслим*. Хадис 531).

Муслим в разд. «Фитан» (Хадис 2058) и Абу Дауд в разд. «Малахим» приводят слова Мухаммада о том, что, пока верующие не увидят 10 признаков наступления Судного дня, Конец света не наступит. К 10 признакам относятся: распространение дыма (духан); появление лже-мессии — Даджала (Даджжала); появление из земли животного, которое будет передвигаться на 2 ногах и грызть (изнутри) людей, не повинующихся Аллаху; восход солнца на западе; нашествие племен Яджуд и Маджуд; нисхождение (с небес) Исы, сына Марьям; гигантские провалы земли на Аравийском п-ове, а также на востоке и на западе; появление огня со стороны Йемена.

Незадолго до Конца света пророк Иса сойдет с небес и убьет Даджала. Затем он будет править миром согласно шариату пророка Мухаммада: «...с небес сойдет сын Марьям, чтобы быть среди вас справедливым судьей. Он сломает крест, убьет свинью и устранил джизью. Количество товара настолько увеличится, что никто не захочет его принимать. Молитвенный коврик станет самым благословенным из вещей» (*Аль-Бухари*. Хадис 993(2222)). После уничтожения Даджала люди будут жить в мире 7 лет, а затем на них обрушится сильный ветер (со стороны Сирии). Ветер будет «забирать душу», т. е. лишать людей веры: «После этого на земле останется только худшая часть человечества... незнающая добра и неотвергающая мерзости. К ним явится шайтан и скажет: «Будете ли вы послушны?» Они спросят, что он им велит. И он прикажет им поклоняться идолам. И у них при этом будет изобилие и роскошная жизнь. Затем протрубит сур» (*Муслим*. Хадис 2073). Ангел Исрафил протрубит в сур два-

ды. Первый трубный глас будет означать Конец света, второй — начало Судного дня: воскресение людей и сбор их для суда: «Но подуют в Рог, и тогда потеряют сознание [или умрут] те, кто на небесах, и те, кто на земле, кроме тех, кого Аллах пожелает оставить. Потом в нсе подуют еще раз, и тогда они встанут и будут смотреть» (XXXIX 68). Сколько времени пройдет между 2 гласами неизвестно. Чаще всего в хадисах приводятся слова пророка Мухаммада о том, что «истлеют все части тела человека, кроме копчика, из которого Аллах создаст его заново» (*Аль-Бухари*. Хадис 1691(4814); *Абу Дауд*. Хадис 4743).

Сунниты считают, что (повторное) воскресение будет как телесным, так и духовным. В Коране воскресение человека сравнивается с его сотворением (LXXV 36–40; XXXVI 78–79; XXII 5) и должно служить дополнительным подтверждением возможности воскресения человека тем, кто его уже однажды создал.

1. Сбор на Суд (Хашр) и место сбора (Махшар). Людей после их воскресения соберут для призывания к ответу за дела, совершенные в земной жизни. Согласно хадисам, люди воскреснут и придут на место сбора босыми, необрезанными и нагими, т. е. такими, как их создал Аллах (*Аль-Бухари*. Хадис 2029(6527)). В зависимости от совершенных поступков люди будут воскрешаться в разном виде: «В тот день одни лица будут сиять, смеяться и ликовать. На других же лицах в тот день будет прах, который покроет их мраком. Это будут неверующие грешники» (LXXX 34–42). Затем каждый человек получит т. п. Книгу деяний — список добрых и злых дел, совершенных ими во время земной жизни (XVII 13–14). Праведникам Книга деяний будет дана в правую руку, а грешникам — в левую (LXXXIV 6–15). После того как люди получат эти книги, Аллах иризовет их к ответу. Каждому будут заданы 5 вопросов: как он использовал данную ему жизнь, как провел свою молодость, как заработал свое имущество, как использовал свое имущество, как применял свои религ. знания в жизни? О делах человека будет свидетельствовать также земля, «их (людей) слух, их взоры и их кожа станут свидетельствовать против них о том, что они совершали» (XLI 20; XXIV 24–25).

Добрые и злые дела будут взвешены на весах (мизан): «Те, чья чаша Весов окажется тяжелой, обретут успех. А те, чья чаша Весов окажется легкой, потеряют самих себя и вечно пребудут в Геенне» (XXIII 102–103). При описании Судного дня в хадисах говорится также о том, что у каждого пророка будет свой водоем (хауд), из которого будут пить и его сподвижники (напр.: Бухари Рикак, 53). Выпивший эту воду никогда не испытает жажду.

После взвешивания все люди должны будут пройти по мосту «сырат» — «мост над адом». Строго говоря, никто из людей не минует ада, но верующий увидит его и пройдет мимо, а грешник войдет в него: «Каждый из вас войдет туда. Таково окончательное решение твоего Господа. Потом Мы спасем богобоязненных, а беззаконников оставим там стоять на коленях» (XIX 71–72).

В Судный день пророки и избранные праведники получают от Аллаха разрешение на заступничество (шафаат), но они смогут заступиться только за тех, за кого Аллах позволит (X 3). В хадисах говорится, что пророк Мухаммад будет ходатайствовать даже за тех членов своей общины, кто совершили большие грехи (см., напр., *Абу Дауд*. Сунна. 21). Возможности получить заступничество будут лишены неверующие и лицемеры (LXXIV 48). Мухаммад, единственный из пророков, получит также право на «великое заступничество» (шафаат уз-ма). Однако пророк предупреждает, что мусульмане должны выполнять религиозные предписания, а не просто надеяться на его заступничество.

II. Ад (джаханнам) — место, где в последующей вечной жизни будут пребывать неверующие, многобожники и лицемеры. Мусульмане-грешники также попадут в ад и будут наказаны, но в отличие от остальных не останутся в нем навечно (см.: *Аль-Бухари*. Хадисы 21(22), 2035(6559), 2133(7510)). В Коране используется неск. синонимов для обозначения ада — «огонь» (нар), «огонь» (сакар), «пропасть, из которой не возвращаются» (хавийя), «бешеное пламя и огонь» (саир), «чистейший, без примеси дыма, огонь» (лаза), «вспыхивающий, раскаленный огонь» (хутума). Описания ада и мучений разбросаны по всему тексту Корана (*Кълавуз*. 2007. С. 196).

Ад встречает своих буд. обитателей россыпями искр (LXXVII 32–33), еще издалека они слышат его рев и ярость (XXV 12), в аду их со всех сторон окружает пламя (CIV 8–9) или они окутаны огненным шатром, к-рый сжигает им лица, причиняя невыносимые страдания. Огонь будет их одеждой, ложем и покрывалом (VII 40–41, XVIII 29, XIV 50, XXIII 104). Грешники будут находиться в бездонной пропасти огня, который будет сжигать их сердца и кожу на их лицах (LXX 15–16, CIV 7, CI 9–11), каждый раз сгоревшая кожа заменяется новой (IV 56), на них наденут огненные рубахи (XXII 19–22), для них уготованы железные крючья (XXII 21–22). Люди и камни служат топливом для ада (LXVI 6), они пахотятся среди черного дыма в кипящей воде (XXII 19–22). Едой для грешников в аду служат плоды дерева Заккум, растущего на дне ада. После того как они поедят этих плодов, их охватывает жажда, к-рую им нечем утолить, кроме кипятка и гноя (LVI 53–55, LXXVIII 24). Ад никогда не насытится: «В тот день Мы скажем Геенне: «Заполнилась ли ты?» Она скажет: «Нет ли добавки?»» (L 30).

Рай (джаннат) — вечная обитель верующих, где их ждут самые разнообразнейшие блага и милости. Значение слова «джаннат» — «сад», «место, окруженное растениями и деревьями». В Коране для описания рая используются следующие синонимы: «обитель вечности», «райский сад, в котором есть все что душе угодно», «место вечного пребывания», «надежное место», «обитель благополучия и здравия». Рай описывается как место, где нет ни палящего солнца, ни мороза (LXXVI 13), где текут реки с чистой водой, реки из молока, которое никогда не скисает, реки из вина, которое не опьяняет, реки из очищенного меда (XLVII 15). Кроме рек есть и родники: один — Сальсабил — имеет вкус имбиря (LXXVI 18), а другой пахнет мускусом (LXXXIII 25–26). В райском саду много растений, фруктовых деревьев, виноградников, всякой дичи (LV 68, LXXVIII 32, LVI 21). Обитатели рая будут носить зеленые одежды из тонкого шелка, атласа и парчи (XVIII 31, LXXVI 21), на них будут золотые украшения (XXII 23, XXXV 33, XVIII 31). Жить они будут в прекрасных жилищах (IX 72), прислуживать им

будут вечно юные отроки (LXXVI 19), разносящие золотые кубки и подносы. Они будут возлежать на ложах в тени деревьев с супругами (XXXVI 56). Аллах создаст особым творением «сверстниц, девственно чистых и любящих своих супругов» (LVI 35–38), с большими красивыми глазами (XXXVII 48–49), полногрудых (LXXVIII 33). Аллах освободит сердца обитателей рая от зависти и ненависти, все они станут братьями. Они не будут испытывать ни усталости, ни беспокойства, ни забот и будут пребывать в раю вечно (XV 46–48). В Коране сказано, что «ни один человек не знает, какие улады для глаз сокрыты для них в воздаяние за то, что они совершали» (XXXII 17). В хадисах приводятся слова Мухаммада о том, что Аллах приготовил «ряд благ в раю, которых никто не видел, о которых никто не слышал и которые никто не может себе представить» (*Аль-Бухари*. Хадис 1679(4788)).

Вопрос о том, смогут ли правоверные в раю лицезреть Аллаха, каждая из богословских школ И. решает по-своему. Большинство (кроме мутазилитов и джахмитов) согласно с тем, что лицезрение Аллаха является возможным, т. к. Коран и хадисы не отрицают такую возможность (см., напр.: LXXV 22–23, X 26), но разум человека не может постичь, каким образом это будет происходить. Последователи школ мутазилия и джахмия отрицают возможность лицезрения Аллаха.

III. Представления о душе. Согласно представлениям мусульман, человек состоит из души и тела. В Коране слово «рух» (душа или дух) используется в 3 значениях: как имя ангела Джibriла (II 87, XIX 17, XXVI 193, LXX 4, XCVII 4); как слово, означающее «Божественное откровение» (XVI 2, XL 15, XLII 52); как слово, означающее «силы» — источник жизни одушевленных существ (XVII 85, XXI 91, LXVI 12). Сущность души ислам. богословы определяют по-разному. Салафиты, напр., считают, что душа является божественной тайной и сущность ее человек понять не в состоянии, и для поддержки своей т. зр. ссылаются на следующий аят Корана: «[О Мухаммад] У тебя спрашивают о сути души? Скажи: «Душа — от веления Господа моего. Вам же дано очень мало знаний об этом» (XVII 85). Халафиты, наоборот, при

трактровке этого аята делают упор на слова «вам дано», полагая, что они свидетельствуют о возможности познания сущности души. Все суннитские школы (кроме салафитов) признают, что душа существует бесконечно, не является физическим телом, не имеет физической оболочки, она не соединена с телом, по и не отделена от него (Газали, Исфакхани). Одни мусульм. ученые полагают, что душа — это тонкое тело, вошедшее в физическое тело. Она неизменна, неделима и не распадается на фрагменты. Отделение тонкого тела от физического приводит к смерти физического тела (Наззам, Джувайни). Другие полагают, что душа — свойство материальной субстанции. Мир состоит из субстанций и их постоянно изменяющихся свойств. Создавая физическое тело, Аллах создает души в качестве их свойств (Аль-Аллаф, Ашари) (*Кылавуз*. 2007. С. 205). Вопрос о времени создания души также решается ислам. богословами по-разному. Одни полагают, что душа была создана до тела, приводя в качестве аргумента аят: «В начале Мы создали вас [т. е. души], а после придали вам форму [т. е. тела]» (VII 11). Другие считают, что душа создается после тела, опираясь на аят: «Воистину, Мы сотворили человека из эссенции глины. Потом Мы поместили его каплей в надежном месте. Потом Мы создали из капли сгусток крови, потом создали из сгустка крови разжеванный кусочек, потом создали из этого кусочка кости, и потом облекли кости мясом. Потом Мы вырастили его в другом творении. Благословен же Аллах, Наилучший из творцов» (XXIII 12–14). В хадисах также упоминаются изречения Мухаммада, в к-рых он говорит о том, что души были созданы после тел: «Основа, начало создания каждого из вас в течение 40 дней сосредоточена в чреве матери. Затем она принимает вид сгустка крови. Затем этот сгусток крови через определенное время превращается в кусочек плоти. Потом Всевышний Аллах посылает ангела. Тот ангел и вдвухает душу...» (*Аль-Бухари*. Хадис 1291(3208); *Абу Дауд*. Хадис 4708).

И. предусматривает также соблюдение его последователями определенных предписаний и запретов, именуемых «таклиф». Они обязательны для всех совершеннолетних и дееспособных мусульман, к-рые счита-

ются мукалляфами, т. е. обязанными выполнять повеления Аллаха. Действия, за совершение или несовершение которых на мукалляфов возлагается ответственность, называются «афали-мутакалляфи». Их существует 8 видов. Фард — обязанности, подтвержденные ясными предписаниями, ваджиб — обязанности, к-рые подтверждены предписаниями, но не настолько очевидными, как фарды (напр., совершение праздничного намаза), сунна — высказывания и поступки пророка Мухаммада, а также др. действия, к-рые он одобрял, мустахаб — поступки, к-рые любил совершать пророк Мухаммад (напр., раздача милостыни), мубах — т. н. нейтральные действия (напр., сон, прием пищи), макрух — нежелательные поступки, к-рых следует избегать, муфсид — поступки, нарушающие поклонение Аллаху (напр., смех во время молитвы, нарушение поста в Рамадан), харам — запрет, подтвержденный ясными предписаниями, напр. убийство, воровство, прелюбодеяние, употребление алкогольных напитков или наркотиков, свинины, азартные игры и т. д. (*Мухтасар Ильми-халь*. 2010. С. 39–40).

**Пять столпов И.** Представление о пяти столпах И. — религ. предписаниях, исполнение к-рых обязательно для каждого мусульманина, сложилось еще в ранний период существования мусульм. общины. К столпам И. относятся: исповедание веры (аш-шахада), молитва (ас-салат/саят), обязательная милостыня (аз-закат/закят), пост (ас-саум), паломничество (ал-хаджж) (*Муслим*. Хадис 40). Особую роль здесь играет правильное намерение. Все обязательные религ. предписания должны выполняться с правильными намерениями, если же молитва, напр., была исполнена, но намерения были неправильными, то мусульманин не приобретает, а теряет «награду от Аллаха».

Четыре из пяти столпов ислам. вероучения содержат моральные и обрядовые предписания, отражая т. о. преимущественное внимание основателя И. к развитию религ. этики и упорядочению религ. практики мусульм. общины. В дальнейшем это обстоятельство привело к преобладанию развития права по сравнению с развитием богословия, хотя в первоначальном И. не было четкого различия между догматикой и ритуалом, религией и правом.

Исповедание веры (аш-шахада) — свидетельство веры в И., смысл которого переводится на рус. язык как «я знаю, верю сердцем и признаю языком, что нет божества, кроме Аллаха, и я знаю, верю сердцем и признаю языком, что Мухаммад — посланник Аллаха». В этой формуле сконцентрирован основной принцип И. — единобожие (таухид). Шахада произносится при принятии И., при чтении намаза (молитвы) и является составной частью азана (призыва на молитву). Часто шахада используется в качестве зикра — ритуального упоминания имени Аллаха, а также как боевой клич. Мусульм. воин, умерший на поле боя с шахадой на устах, называется шахидом, т. е. мучеником за веру, и, согласно вероучению И., одним из первых попадет в рай (*Брилев*. 2007. С. 107).

Молитва (араб. «ас-салат»; тюрк. «намаз») является основной и важнейшей (после произнесения шахады) обязанностью мусульманина. Намаз состоит из 12 фардов — 6 шартов, т. е. условий намаза, и 6 рукнов — частей намаза. Обязательными условиями для совершения намаза являются очищение от духовной нечистоты (хадаса), очищение от физической нечистоты (наджаса), обращение в сторону Каабы (кибла), наступление времени намаза (вакт), намерение (нийят), прикрытие тех частей тела, к-рые должны быть сокрыты во время молитвы (сатруль-аурат). Составными частями намаза являются вступительный такбир (произнесение слов «Аллах велик!» (Аллаху акбар!), стояние (кийям), чтение Корана (кираат), поясной поклон (руку), земной поклон (сажда), завершающее сидение (када-ахира) (*Мухтасар Ильми-халь*. 2010. С. 41).

Существует 5 обязательных намазов: утренний (предраусветный) (ас-субх), полуденный, послеполуденный, вечерний (закатный) (аль-магриб), ночной. Каждая молитва состоит из определенного числа ракатов (последовательности молитвенных поз, движений и слов во время намаза): утренний — из 2, полуденная, предвечерняя и ночная — из 4, а вечерняя (закатная) — из 3.

Приведение тела в состояние ритуальной чистоты посредством омовения по определенным правилам называется малым омовением. Без малого омовения нельзя выполнять намаз, таваф (обход вокруг Каабы),

касаться руками Корана. Если мусульманин совершил намаз в состоянии ритуальной нечистоты и знал об этом, то он стал неверным. Обязательными действиями для малого омовения являются мытье лица, мытье рук (включая локти), проведение мокрой рукой по  $\frac{1}{4}$  части головы и мытье ног (включая щиколотки). В случае, если человек был осквернен (напр., половой контакт, поллюция, менструация, роды и т. д.), то обязательно полное омовение всего тела, к-рое включает как минимум полоскание полости рта, омовение водой носа и полное омовение тела (так, чтобы на нем не осталось ни одного сухого места). В случае, если мусульманин оказывается там, где нет воды или ее невозможно использовать, то он может протирать лицо и руки, включая локти, ладонями, очищенными ударом по песку или почве. На это есть указание в Коране: «...и если вы не нашли воды, то направьтесь к чистой земле и оботрите ваши лица и руки» (IV 43).

Закончив омовение, мусульманин, не надевая обуви, должен встать на молитвенный коврик, обратить лицо к Каабе, опустить руки вдоль туловища и произнести про себя или вслух намерение совершить молитву. Затем поднять руки до уровня ушей ладонями от себя и провозгласить такбир — «Аллах велик!» (Аллаху акбар!). Вложив левую руку в правую и прижав их к груди, мусульманин должен произнести славословие Аллаху и Открывающую суру (Фатиху), а за ней на выбор одну из коротких сур Корана (напр.: СХП). После этого он делает поясной поклон и произносит хвалу Аллаху, совершает земной поклон — опускается на колени, простирается ниц, касаясь коврика ладонями и носом, затем садится на пятки, произносит такбир и делает 2-й поклон и встает, взяв левую руку правой. Все эти действия составляют один ракат. Для окончания молитвы верующий должен, сидя на пятках, произнести шахаду и, повернув голову к правому плечу, провозгласить: «Мир вам и милосердие Аллаха!»

Существуют также дополнительные молитвы, ночные бдения, добровольные молитвы и прямые обращения к Аллаху — молитвы-прошения (дуа). Если обязательные молитвы произносятся только по-арабски, то все остальные допустимо произносить на любом языке.

В пятницу во время полуденного намаза проходит общая молитва в мечети, состоящая из 2 ракатов, после к-рой можно совершить и индивидуальную молитву. Пятничный намаз обязателен только для мужчин. В отличие от обычной коллективной молитвы пятничной молитве предшествуют 2 проповеди (хутбы), к-рые произносятся имамом с минбара (кафедры). Перед началом молитвы звучат 2 призыва — азан и икама, ввещаемые муэдзином с минарета мечети. Считается, что азан — призыв на молитву, установленный Мухаммадом в 1-й год пребывания в Медине. Муэдзин поднимается на минарет, поворачивается лицом в сторону киблы (Мекки) и, держась за мочки ушей большими и указательными пальцами, нараспев читает азан на араб. языке: «Аллах велик! (4 раза) Свидетельствуют, что нет божества, кроме Аллаха! (2 раза) Свидетельствуют, что Мухаммад — посланник Аллаха! Спешите к молитве! (2 раза) Спешите к блаженству! (2 раза) Аллах велик! (2 раза). Нет божества, кроме Аллаха! (1 раз)». После окончания азана следует икама — 2-й призыв на молитву, к-рый полностью повторяет азан и добавляет к нему слова: «Молитва началась!»

Женщины молятся отдельно, если для них не предусмотрены специальные помещения в мечети, то они просто стоят позади мужчин. Пятничная молитва в мечети для женщин обязательной не является.

Обязательная милостыня (аз-закят) — это передача мусульманами части своих средств тем единоверцам, кто в них нуждается. В аяте 43 суры II «Корова» говорится: «Совершайте намаз, выплачивайте закят и кланяйтесь вместе с кланяющимися». Согласно 60-му аяту суры IX «Покаяние», закят предназначается для бедных, нищих, сборщиков закята, не получающих за это зарплату, рабов (заклучивших с хозяином договор на выплату или отработку за определенную сумму), должников (не располагающих имуществом для погашения долгов), путешественников, оставшихся без средств к существованию, «стоящих на путях Аллаха», напр. добровольцев, сражающихся за И., нуждающихся паломников и т. д., а также для неопитов, живущих в немусульм. окружении (для укрепления веры). Закят отличается от практики добровольных

пожертвований (садака) тем, что он строго регламентирован. Для его уплаты мусульманин должен достигнуть половой зрелости, быть психически здоровым, лично свободным и не иметь долгов, равных его средствам или имуществу или превышающих их. Он должен как минимум год быть собственником средств (имущества), превышающих его потребности. Шариатом устанавливается нисаб, единица измерения, согласно к-рой определяется необходимость выделения закята. Для золота он составляет 82–85 г (20 мискалей), для серебра 595 г, их стоимость в денежном эквиваленте или товары соответствующей стоимости. Закят выплачивается также с акций и др. ценных бумаг. Закят, отчисляемый с продукции земледелия, называется «ушр» и составляет  $\frac{1}{10}$  чистого урожая. В случае, если урожай собирается с орошаемых земель, то он составляет  $\frac{1}{20}$  часть. Согласно шариату, закят выплачивается только с тех животных, к-рые проводят большую часть года на пастбище. С животных, проводящих на пастбищах половину года и используемых для работы, закят не платится. Нисаб для верблюдов равен 5 животным, для коров — 30, для овец — 40. Если мусульманин обладает различными видами имущества, но ни один из них не равен нисабу, то он должен сложить их стоимость, и если она равна нисабу или превосходит его, то закят должен быть выплачен (*Адьямов*, 2006. С. 98). В наст. время закят взимается чаще всего в денежной форме и составляет 2,5% от личного совокупного дохода верующего.

Мусульмане считают, что Аллах доверил человеку распоряжаться своим имуществом, но делать это человек должен так, как повелит ему Всевышний. Т. к. закят является предписанием Аллаха, выполняющий его получит вознаграждение в буд. жизни. Имущество, с к-рого платится закят, освящается и возрастает. Выплата закята должна в какой-то мере помогать перераспределять богатства в обществе и снимать социальную напряженность, поддерживать и укреплять мусульм. общину (умму). Не принимается закят с имущества, к-рое было нажито запретным путем — напр. торговлей спиртными напитками, свининой и т. д.

Пост (ас-саум) был установлен, по преданию, пророком Мухаммадом в 624 г., в месяц Рамадан, который

считался в Аравии священным и в доислам. период. В суре «Корова» говорится: «О те, которые уверовали! Вам предписан пост, подобно тому, как он был предписан вашим предшественникам, — быть может, вы устраситесь» (II 183). Пост означает воздержание от еды, питья, половых отношений, курения в период от 2-го рассвета до заката солнца (от времени намаза ас-субх до начала намаза аль-магриб). С наступлением ночи приходит время для разговения (ифтар), когда мусульмане собираются на общие трапезы, перед началом к-рых совершается намаз. Пост в месяц Рамадан является обязательным (фардом) для совершеннолетних, физически и душевно здоровых мусульман. От поста освобождаются больные, беременные женщины, путешественники (к ним относятся те, кто находится от дома на расстоянии более 83 км). Однако все вышеперечисленные должны восполнить дни поста, так же как и женщины, к-рые во время поста находились в состоянии ритуальной нечистоты (в таком состоянии соблюдение поста запрещено). Для пожилых и немощных людей предусмотрена возможность компенсации, т. е. фидия — кормление одного нуждающегося за каждый пропущенный день поста. Некоторые верующие, следуя примеру пророка Мухаммада, проводят в мечети 10 последних дней Рамадана (игтикяф), покидая ее не более чем на 1 ч. в день. Женщина совершает игтикяф дома, не покидая той комнаты, где она обычно молится. Кроме поста в Рамадан существуют и др. виды постов, к-рые не являются обязательными. В день окончания поста в месяце Рамадан выплачивается садака аль-фитр — милостыня, предназначенная для раздачи бедным перед праздником разговения Ид-аль-фитр (см. ст. *Байрам*). Цель этой милостыни — очищение мусульманина от грехов, совершенных во время Рамадана.

С т. зр. мусульман, пост является повелением Аллаха и исполняющий его получит вознаграждение. В одном из хадисов кудси сказано: «Пост принадлежит мне, и я воздаю за него». Постящийся понимает состояние нуждающихся и голодающих людей; у него просыпается сострадание. Пост приучает человека к самоконтролю, порядку и терпению. Во время поста мусульманин старается воздерживаться от сквер-

нословия, дурных поступков, больше читает Коран и молится. Все это усиливает его богобоязненность и приближает его к Аллаху (*Адыгамов*. 2006. С. 92).

Паломничество (хадж) является 5-м столпом И. В суре «Семейство Имрана» говорится: «...люди обязаны перед Аллахом совершить хадж к Дому [Каабе], если они способны проделать этот путь» (III 97). Хадж совершается в 12-й месяц по лунному календарю зуль-хиджа. Паломничество является обязанностью (фардом) каждого совершеннолетнего, психически здорового, свободного мусульманина, располагающего средствами для совершения хаджа (т. е. излишком средств, к-рый остается после удовлетворения его основных потребностей и расходов, связанных с содержанием членов семьи до его возвращения из хаджа). Женщина должна совершать хадж в сопровождении мужа или махрама (близкого родственника, брак с к-рым ей запрещен — отца, сына, брата и т. д.). Она не может совершать хадж в период идды — приблизительно в течение 3 месяцев после смерти мужа или после развода, когда она не имеет право выходить замуж.

При совершении хаджа мусульманин должен пребывать в состоянии ихрама и носить одежду паломника, также называемую ихрамом; он должен совершить стояние на Арафате и поклониться Каабе (таваф аз-зияра). В обязательные действия (ваджибы) хаджа входят стояние в Муздалифе; бег между холмами Эс-Сафа и Эль-Марва, бросание камней; для приехавших издалека совершение прощального тавафа, постригание или сбривание волос; стояние на Арафате до захода солнца, жертвоприношение. Суннатами хаджа являются тавафа прибытия (для прибывающего издалека), обнажение плеча в тавафе перед бегом между холмами Эс-Сафа и Эль-Марва; в 8-й день месяца зуль-хиджа посещение и ночлег в долине Мина; в день гарафа, в 9-й день месяца зуль-хиджа, через 30 минут после восхода солнца, начинается восхождение на Арафат, ночлег в Муздалифе накануне праздника, совершение гуся во время стояния на Арафате, в ночь праздника пребывания в Мине.

Паломник надевает ихрам в специальном месте, называемом «микат».

Для прибывающих из Медины — микат Зуль-Халифа, из Ирака — Зату-Ирк, из Эш-Шама — Эль-Джухфа, из Неджда — г. Карн, из Йемена — Яламлам. Те, кто прибывают из др. стран мира, должны надеть ихрам не позднее пересечения указанных точек. Ихрам представляет собой 2 куса материи, из к-рых один наматывается вокруг туловища так, чтобы тело было закрыто от пупка до колена, а 2-м накрываются. После надевания произносятся 2 раката молитвы, а затем, сняв головной убор, — молитву намерения: «О Аллах, я вознамерился совершить хадж, облегчи мне его и прими его от меня», потом произносится тальбия: «Вот я перед Тобой, о Аллах! Вот я перед Тобой! Вот я перед Тобой! Нет у Тебя сотоварища! Хвала Тебе, милость и власть принадлежат Тебе! Нет у Тебя сотоварища!»

Женщина совершает гуль, надевает ихрам и произносит только молитвы намерения и тальбию (про себя). Она может совершать хадж в обычной одежде и покрывать голову, но ей запрещается закрывать лицо и кисти рук.

Умра, малое паломничество, включает 7-кратный обход Каабы, специальный намаз, питье воды из источника Замзам и бег между холмами Эс-Сафа и Эль-Марва (7 раз). После прибытия в Мекку паломники посещают Запретную мечеть (аль-Масжид-аль-Харам). Там, посмотрев на Каабу, произносят таклиль: «Нет божества, кроме Аллаха» и совершают тауаф (таваф) прибытия — ритуальный обход Каабы против часовой стрелки, стремясь коснуться черного камня. Тауаф выполняется 7 раз: бегом или быстрым шагом — 3 раза и обычным шагом — 4 раза. После этого паломник совершает молитву из 2 ракатов и читает суры Корана («Неверные» СІХ и «Очищение (веры)» СХІІ), желательно (но не обязательно) делать это в непосредственной близости от макама Ибрахим. Закончив молитву и «поприветствовать» черный камень, паломники отправляются на холм Эс-Сафа, по дороге читая Коран (II 158). На холме паломник произносит такбир, таклиль и салават пророку Мухаммаду («Да благословит его Аллах и приветствует!»), а также совершает дуа по своему желанию. Затем паломник отправляется в сторону холма Эль-Марва. Всего между холмами совершается 7 переходов, мужчины де-

лают это бегом, а женщинам разрешается идти шагом.

После бега между холмами Эс-Сафа и Эль-Марва (саи) паломники ждут наступления 8-го дня зуль-хиджа и через полчаса после рассвета отправляются в долину Арафат, где остаются до захода солнца, совершая гусль, дуа и молитвы. Дневная и предвечерняя молитвы совершаются паломниками совместно (азан и 2 икама), имам перед молитвой читает проповедь, в которой раскрывается смысл хаджа. После захода солнца в день гарафа паломники, не выполняя вечерней молитвы, отправляются в Муздалифу и читают вечернюю и ночную молитвы вместе (азан и икама). В Муздалифе они проводят ночь, а утром, после молитвы, отправляются в долину Мина, собрав камни. В долине совершается ифада — ритуал побивания камнями Иблиса (Шайтана), к-рого олицетворяют 3 столба, паломники кидают 7 камней, стараясь попасть в самый большой столб и произносят: «Во имя Аллаха, я совершаю это ради Аллаха и в знак ненависти к дьяволу». После этого паломники должны совершить еще таваф посещения (7 кругов), время для к-рого начинается с восхода солнца 10-го дня зуль-хиджа и продолжается до захода солнца 12-го дня зуль-хиджа. После совершения тавафа посещения паломники возвращаются в долину Мина для бросания камней в 11, 12 и 13-й дни зуль-хиджа. В 3 столба, начиная с самого маленького, бросают по 7 камней. Бросив камни в маленький и средний столбы, паломник отходит и произносит молитвенное прошение (дуа), а после бросания камней в большой столб он произносит дуа не останавливаясь. Затем паломники возвращаются в Мекку и совершают прощальный таваф (во время которого паломник плечо не обнажает и не бегают).

Джихад (усилие на пути к Аллаху) хотя и не входит в столпы ислама, является одним из важнейших религ. понятий. Ислам. верование разделяет весь мир на 3 части: область ислама (дар аль-ислам), т. е. земли, где люди исповедуют ислам и находятся под властью мусульм. правителей и мусульм. права; область мирного договора (дар-аль-сулх), т. е. земли, подчиненные мусульманам по договору и находящиеся под их защитой, немусульм.

население имеет статус ахл аль-зимма и платит джизью; область войн (дар аль-хабр), т. е. пемусульман. страны, у которых нет договора с мусульманами, и находящиеся в состоянии войны с ними.

Факихи подразделяют джихад на нек. видов: джихад сердца — борьба с собственными недостатками, джихад языка — разрешение одобряемого и запрет порицаемого, джихад руки — наказание преступивших закон и нравственные нормы; джихад меча — вооруженная борьба с неверными во имя торжества ислама (синонимы — фатх, газават). С т. зр. объекта вооруженной борьбы, фикх различает 6 типов джихада: против врагов Аллаха, т. е. против тех, кто преследуют мусульман, а также против язычников; против агрессии извне; против вероотступников (напр., лжепророков); против «притеснителей»; против разбойников; против монотеистов-немусульман, которые отказываются платить джизью. Выбор между смертью и переходом в ислам предлагался только язычникам, «людям Писания» же оставался выбор — платить джизью, принять ислам или воевать. Согласно классической доктрине джихада, мусульманам не разрешается убивать женщин, детей, стариков, монахов, если те не воюют с оружием в руках.

Кроме 5 столпов в исламе существует еще целый ряд обрядовых и правовых запретов. К ним относятся пищевые запреты, касающиеся употребления вина и др. одурманивающих напитков и веществ, свиины, мяса хищных птиц, мертвечины, удушения, крови и всякого животного, к-рое заколото не по мусульм. обычаю, т. е. не является халяльным. Запрещены (харам) азартные игры, ростовщичество и чрезмерная роскошь.

К т. н. обрядам жизненного цикла мусульман относятся обрезание (хитан) мальчиков (в некоторых странах и девочек), бракосочетание (завадж) и похороны (джаназа). Большинство ислам. богословов сходятся на том, что обрезание нужно совершить до достижения ребенком половой зрелости, т. е. до возраста, когда он становится мукалляфом (совершеннолетним) и должен выполнять все религ. обязанности. Во мн. хадисах рассказывается о том, что пророк Мухаммад совершил жертвоприношение за аль-Хасана и аль-Хусейна

(внуки пророка) и сделал им обрезание на 7-й день после рождения, поэтому мн. мусульмане стараются следовать этой традиции. На 7-й день новорожденный получает имя, ему остригают волосы, раздают за него милостыню и приносят жертву.

Брак (точнее равноправный брак — *завадж*) считается в исламе делом богоугодным и поэтому разрешен даже умственно неполноценным и недееспособным, за к-рых решения принимают опекуны. Ограничениями для брака являются кровное родство (до 3-й степени по боковым линиям), молочное родство не ближе 2-й степени. Браки с родственниками по прямой линии запрещены. Возможен брак мусульманина с христианкой или иудейкой, но мусульманка может выйти замуж только за мусульманина. При первом браке согласия невесты не требуется, но если замуж выходит вдова, то согласие па брак она даст сама через доверенное лицо. Обязательным элементом брака является сватовство (хитба), когда жених сам или через доверенное лицо говорит о желании вступить в брак отцу, опекуну или доверенному лицу невесты. Во время сватовства обсуждаются все финансовые вопросы и составляется брачный договор (сига). Особое внимание родственники со стороны невесты уделяют т. н. махру — сумме, к-рую получит жена из состояния мужа в случае развода по требованию мужа или его смерти. Затем назначается дата передачи невесты в дом жениха (зифаф) и собственно свадебное торжество (урс валима). Во время торжества оглашается брачный договор и выплачивается часть махра. Брак может быть отменен без к.-л. последствий, до того как состоится фактическое вступление в брачные отношения (никах). У мусульманина не может быть более 4 жен (состоящих с ним в равноправном браке) одновременно. Он не имеет никаких прав на имущество жены и может вести ее дела только как доверенное лицо.

Погребение мусульманина должно производиться в день смерти или на следующий день. Умершего обмывают, заворачивают в саван (кафан) и на носилках (головой вперед) несут на кладбище. Могила делается обычно с нишей в стене или углублением на дне, чтобы умерший мог «сесть» при появлении ангелов Мункара и Накира; тело опускают в могилу лицом

к Мекке. При погребении только один раз читается особая молитва (джапаза), и это является обязательным условием (фардом) похорон.

Ист.: *Ал-Газали Абу Хамид*. Воскрешение наук о вере / Пер. с араб., исслед. и коммент.: В. В. Наумкин. М., 1980. (Памятники письменности Востока; 47); *Ал-Калби, Хишам ибн Мухаммад*. Книга об идолах / Пер. с араб., предисл. и примеч.: Вл. В. Полосин. М., 1984. (Там же; 68); *Аш-Шахрастани, Мухаммад*. Книга о религиях и сектах. Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент.: С. М. Прозоров. М., 1984. (Там же; 75); Хрестоматия по исламу / Пер. с араб., введ. и примеч., сост. и отв. ред.: С. М. Прозоров. М., 1994; *Ибн аль-Араби Абу Бекр Мухаммад*. Мекканские откровения / Введ., пер. с араб., примеч. и библиогр.: А. Д. Кыш. СПб., 1995; *Абу Йусуф Йакуб б. Ибрахим ал-Куфи*. Книга ал-Харадж / Пер. с араб., коммент.: А. Э. Шмидт; супракоммент. к пер.: А. С. Боголюбов. СПб., 2001. (Памятники культуры Востока; 16); *Ибн Хишам*. Жизнеописание пророка Мухаммада: Рассказ со слов аль-Баккаи (1-я пол. VIII в.) / Пер. с араб.: Н. А. Гайнуллин. М., 2003; *Коран* / Пер. смыслов Э. Кулиева. М., 2004; *Аль-Бухари С.* Достоверные предания из жизни пророка Мухаммада / Пер. с араб.: А. Нирша. М., 2005; *Аль-Ашкар Умар Сулейман*. Рай и ад / Вступ. слово, пер. с араб. и примеч.: Э. Р. Кулиев. М., 2007; *Китаб аль-джаназа = Погребальный обряд в исламе*. Н. Новг., 2007; *Кылавуз А. С.* Исламское вероучение (ақыда). М., 2007; *Исламоведение* / Э. Р. Кулиев, М. Ф. Муртазин, Р. М. Мухаметшин и др.; Моск. исламский ун-т. М., 2008; *Абу Дауд*. Сунаи: Сб. хадисов / Пер. с араб.: Д. Шаймурзин, И. Попов. Каз., 2009; *Мухтабир Ильми-Халь = Введ. в Ислам, основы акиды, основы фикха* / Ред.: А. Саматов. М., 2010; *Муслим, имам*. Сахих: Краткое изложение, сост. имамом аль-Мунзиром / Пер.: А. Нирша. М., 2011; *Лит.: Беляев Е. А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1965; *Мец А.* Мусульманский Ренессанс / Пер. с нем.: Д. Е. Бертельс. М., 1973, 1996; *Гронсбаум Г. Э., фон*. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981; *он же*. Классический ислам: Очерк истории, 600–1258: Пер. с англ. М., 1988; *Ислам в истории народов Востока*: Сб. ст. М., 1981; *Мусульманский мир, 950–1150*: [Сб. докл. на симп. Оксфорд, 1969] / Пер.: А. Б. Куделин и др.; ред.: В. Н. Наумкин. М., 1981; *Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока*: Сб. ст. М., 1982; *Ислам: религия, общество, государство* / Отв. ред.: П. А. Грязневич, С. М. Прозоров. М., 1984; *Сокиятиев Л. Р.* Мусульманское право: Вопросы теории и практики. М., 1986; *он же*. Шариа и мусульманская правовая культура. М., 1997; *он же*. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама // Ислам: Ежег. исламской философии. 2010. № 1. С. 219–241; *Степаняц М. Т.* Философские аспекты суфизма. М., 1987; *Ионатенко А. А.* Халифы без халифата: Исламские неправительственные организации на Ближ. Востоке. М., 1988; *Большаков О. Г.* История Халифата. М., 1989–1998. Т. 1–3; 2011. Т. 4; *Суфизм в контексте мусульманской культуры*: Сб. ст. / Ред.: Н. И. Пригарина. М., 1989; *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ.; под ред. О. Ф. Акимовича. М., 1989; *Ислам: Историко-геогр. очерки* / Общ. ред.: С. М. Прозоров. М., 1991; *Ислам: Энцикл. словарь*. М., 1991;

*Пиотровский М. Б.* Коранические сказания. М., 1991; *он же*. Исторические предания Корана. СПб., 2005; *Мусульманская священная история: От Адама до Иисуса: Рассказы Корана о посланниках Божиих* / Сост., пер., примеч.: Т. Ибрагим, Н. Ефремова; под ред. А. В. Сагдеева. М., 1996; *Детти Ф. М.* Ислам и мусульм. община / Пер. с англ.: В. В. Федорин // *Религиозные традиции мира*. М., 1996. Т. 2. С. 5–119; *Хисматулин А. А.* Суфийская ритуальная практика: (На примере братства Накштандийа). СПб., 1996; *он же*. Суфизм. СПб., 2003, 2008; *Хисматулин А. А., Крюкова В. Ю.* Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997; *Путеводитель по Корану: Вера* / Сост.: Т. Ибрагим, Н. Ефремова. М., 1998, 2001; *Фильшинский И. М.* История арабов и халифата (750–1517 гг.). М., 1999, 2008; *Шиммель А.-М.* Мир исламского мистицизма: Пер. с англ. М., 1999; *Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб., 2001; *Бартольд В. В.* Работы по истории ислама и Арабского халифата. М., 2002; *Родионов М. А.* Ислам классический. СПб., 2003; *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004; *Брилев Д. В.* Религии мира: Ислам. М., 2007; *Коротяев А. В., Клименко В. В., Прусаков Д. Б.* Возникновение ислама: социально-экологический и политико-антропологический аспект. М., 2007; *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV вв.: Курс лекций. СПб., 2007; *Уотт У. М.* Мухаммад в Медине: Пер. с англ. М., 2007; *Encyclopaedia of Islam* / Ed. M. Gaboriau et al. Leiden, 2007. Vol. 1–4; *История о пророках: От Адама до Мухаммада* / Со слов Ибн Касира [ад-Даманики]. СПб., 2008; *Налич Т. С.* Ангелы и др. сверхъестественные существа в исламе. М., 2009.

#### И. Р. Л.

Главные и общие для всех мусульман святыни сосредоточены в Мекке. Это прежде всего Кааба в центре Заповедной мечети, служащая духовным и культовым центром мусульм. мира. К ней совершают ежегодные паломничества, обращаются лицом во время молитвы. Первым строителем ее считается Ибрахим, по др. версии — Адам. Возле Каабы расположены почитаемые мусульманами св. места, традиционно связываемые с легендарным патриархом арабов Исмаилом и его матерью Агарию. Второй по значению святыней является Медина — столица 1-го мусульм. гос-ва. Центром паломничества служит Мечеть пророка с его усыпальницей (аль-Масджид-ан-Наби). Третьей по святости остается мечеть Купол скалы в Иерусалиме. Она отмечает место на скале, которого коснулась нога пророка при его чудесном путешествии в небесный райский сад (мирадж). Там же находился Иерусалимский храм, в сторону которого обращались мусульмане на молитве, до того как Мухаммад принял Каабу в качестве направления для молитвы (кйблы). С Иерусалимом мусульм. предание связы-

вает Жития неск. святых мусульм. пророков, от Дауда и Сулеймана до Яхьи и Исы.

Имеется ряд второстепенных святынь общенисламского значения. В Хевроне, называемом Эль-Халиль в честь патриарха Ибрахима, известного в мусульм. предании как Халиль Аллах (араб. — Друг Божий), паломники посещают мечеть с гробницами Ибрахима (Авраама), Исхака (Исаака), Якуба (Иакова) и их жен. Шниты окружают особым почитанием города с гробницами своих имамов-мучеников: Эн-Наджаф и Кербелу (в Ираке), Мешхед и Кум (в Иране) и др. Для широких масс, как суннитов, так и шиитов, святынями служат усыпальницы древних пророков, видных богословов и суфиев. К ним совершают паломничества (зияра), испрашивая милости и благословения.

Главными памятным датами религ. календаря являются Новый год 1 мухаррама; Ашура 10 мухаррама (первая встреча Адама и Хаввы после изгнания из рая, выход Нуха из Ковчега, переход Мусой моря; у шиитов траур по мученической кончине имама аль-Хусейна); День рождения пророка Мухаммада (Мавлид — у суннитов 12, у шиитов 17 раби аль-авваля); Вознесение Мухаммада (мирадж) и его чудесное путешествие из Мекки в Иерусалим и на небеса в ночь на 27 раджаб; Ночь прощения (араб. Ляелят аль-бараа; перс. Шаба-и барат) в середине месяца шабан; Ночь предопределения на 27 рамадана (Лейлят аль-кадр), определяющая, по мусульм. преданию, судьбы людей на следующий год; Праздник разговения (араб. Ид аль-фитр; тюрк. Ураза-байрам) по завершении поста в первые 3–4 дня шавваля; Праздник жертвоприношения (араб. Ид аль-адха; тюрк. Курбан-байрам) — 3–4 дня начиная с 10 зуль-хиджа (память о благом исходе истории с жертвоприношением сына Ибрахимом совпадает с концом хаджа). Два последних являются главными праздниками в И., известными так же как «большой» и «малый» праздники.

Разные направления и толки в И. имеют особые памятные даты. Шииты отмечают 18 зуль-хиджа Праздник пруда (Ид аль-гадир) в память о дне, когда пророк, как они полагают, пазначил Али своим пресменником около пруда Хумм. Торжества проводятся и в годовщины смерти шиит-

ских имамов. Памятные даты своих великих шейхов празднуют религ. братства. В некоторых странах эти торжества, как и годовщины местных святых, называют «духовной свадьбой» (урс). У нек-рых мусульм. народов имеются праздники, связанные с солнечным календарем. Самый крупный из них — Науруз, иранский Новый год, совпадающий с началом весны 21 марта. В Турции братство Бекташия дает Наурузу исламское истолкование, почитая его как день рождения Али ибн Аби Талиба.

#### Т. Ибрагим

**И. в России.** Мусульм. сообщество на территории совр. РФ сложилось в ходе исламизации Вост. Европы и сопредельных регионов Евразии, начавшейся в сер. VII в. и продолжавшейся до кон. XVIII — 2-й трети XIX в. В этот процесс были вовлечены разные земледельческие оседлые и скотоводческие кочевые и полукочевые общества, которые в Новое время вошли в состав Российского гос-ва. Специфику И. в России определили его длительное сосуществование с др. конфессиями (язычеством, христианством, иудаизмом, буддизмом и зороастризмом), культурный обмен между мусульм. регионами страны и периодическая изоляция российских мусульман от религиозно-политических центров И. на Ближ. Востоке.

В России И. исповедуют такие этноязыковые группы и пароды, как тюркоязычные татары: казанские (вместе с мишарами), касимовские, астраханские и сибирские (с подгруппами), башкиры, кумыки, карачаевцы, балкарцы, ногайцы; кавказоязычные мусульмане нахско-дагестанской и абхазо-адыгской языковых подгрупп (к 1-й подгруппе относятся чеченцы, аварцы (вместе с малыми андо-цезскими народностями), даргинцы (включая малочисленные народности кубачинцев и кайтагцев), лезгины, лакцы, табасаранцы, рутульцы, агулы, цахуры, удины, ингуши; ко 2-й — кабардинцы, адыгейцы, абазинцы; ираноязычные дигорцы (мусульм. часть осетин) и часть татов Сев. Кавказа). К мусульманам России относятся также мигранты из Закавказья, Ср. Азии, др. регионов ближнего и дальнего зарубежья, проживающие в основном в крупных городах.

Те же народы и этноязыковые группы жили на территории Рос-

сии в начале процесса исламизации, но их идентичность, ареал проживания и сами названия (этнонимы) не раз менялись. Кроме того, из-за секуляризации российского общества в советское время значительная часть верующих перестала соблюдать основные религ. обряды И. и получать традиц. религ. образование. Поэтому понятие «этнический мусульманин», введенное в научный оборот по отношению к традиционн исповедующим И. народам в постсоветское время, не отражает сложной конфессиональной реальности И. в России.

Конфессиональная статистика велась в Российской империи в кон. XIX в. и в СССР до 1937 г. Наиболее обоснованными представляются данные 1-й Всероссийской переписи. Так, в Российской империи в 1897 г. было зарегистрировано 13 906 972 мусульманина (ок. 11% всего населения). Из них в Европейской России проживали свыше 3555 тыс. мусульман, в Кавказском крае — свыше 3208 тыс., в Сибири — 126 тыс. и в Туркестане — свыше 606 тыс. В этих данных не учитывалось мусульм. население Бухарского эмирата и Хивинского ханства, находившихся под российским протекторатом. Подсчеты количества мусульман в постсоветской России приблизительны и основаны на данных об «этнических мусульманах» из переписей 1989, 2002 и 2010 гг. Суммарно их число оценивается в 20–25 млн чел., однако при этом не указывается число практикующих верующих.

Ареал распространения И. в России охватывает преимущественно Сев. Кавказ, Волго-Уральский регион и пограничные с Центр. Азией области Сибири. Вслед массовых перемещений населения и миграций XVIII–XXI вв. во мн. крупных городах и в сельской местности мусульм. общины сложились в диаспоре. Наиболее многочисленные из них находятся на территории Москвы и Московской обл.

Формирование мусульм. регионов шло постепенно в ходе их исламизации и интеграции в Российское гос-во. У мусульман России есть общие черты, такие как преобладание ханафитского религиозно-правового толка (мазхаб) суннитского И., появление в Новое и Новейшее время в большинстве регионов страны региональных и обл. муфтиятов как формы гос. контроля над мусульм. общинами и управления ими; джа-

дидизм — общероссийское движение ислам. обновления (от араб. «джадид» — новый), зародившееся среди тюркоязычной интеллигенции Волго-Уральского региона и Крыма в посл. четв. XIX в.; раскол постсоветского суннитского сообщества на традиционалистов и ваххабитов, выступающих за возврат к первоначальному, «чистому исламу» вне мазхабов; постсоветская высшая школа в форме полусветских-полурелиг. ислам. вузов. Вместе с тем каждый регион и даже отдельные субрегионы имеют свою специфику. В частности, мусульмане Дагестана, Чечни и Ингушетии (за исключением ногайцев-ханафитов) относятся к шафиитскому мазхабу. Большую роль в истории исламизации Сев. Кавказа и Волго-Уральского региона сыграл суфизм.

К числу религ. меньшинств России принадлежат немногочисленные общины шиитов-имамитов (иснашаритов) на юге Дагестана (гл. обр. в Дербенте, в селах Мискинджа и Куруп) и среди мигрантов из Азербайджана и исмаилиты, представленные мигрантами из Таджикистана. На территории России действуют также немногочисленные общины сложившихся под влиянием И. синкретических религ. движений *йезидов* (в основном среди курдов, переселившихся из Армении в Ярославскую обл.), ахмадие и бахаитов.

В силу разных обстоятельств, не последнюю роль среди к-рых сыграли идеологические запреты советского времени, состояние И. в России, особенно в кон. XX в., оставалось белым пятном в отечественном и зарубежном исламоведении. Источниковедческая база пока мало изучена. Мн. источники сохранились в устной, фольклорной форме или были поздно записаны и содержат тексты в т. ч. более позднего времени. Только в 90-х гг. XX в. началось систематическое изучение И. в России, были введены в оборот новые первоисточники, прежде всего на араб., тюрк. и др. вост. языках.

История И. в России обычно делится как минимум на 4 (А. Б. Халидов) периода: 1) хазаро-булгарский (от появления в VII–X вв. первых мусульм. общин и гос-в до их гибели в ходе монг. завоевания 2-й четв. XIII в.); 2) ордынско-московский (от создания во 2-й трети XIII в. империи Чингисхана и выделения из нее Золотой Орды, Белой Орды

и улуса Джучи до утраты в XVI–XVII вв. политической самостоятельности возникших на их месте мусульм. ханств); 3) российский (развитие мусульм. общин в составе Московского гос-ва и Российской империи до революций 1917 г. Внутри его выделяется 2 этапа: до и после офиц. признания И. в царствование Екатерины II); 4) советский и постсоветский (Ислам на территории бывш. Российской империи. М., 1998. Вып. 1. С. 20–21). От периода к периоду ареал распространения И., его формы, статус и состав верующих изменялись. Большинство мусульм. регионов России окончательно сложилось к 3–4-му периоду.

В преданиях проникновение И. на территорию совр. России связывается с походами воинов Арабского халифата. На Сев. Кавказе, в Волго-Уральском регионе и Сибири до XX в. были распространены генеалогии (шежере) местной военной и духовной мусульманской знати, в т. ч. и суфийских наставников, от арабов-гази из рода пророка Мухаммада (сейиды). Среди их родоначальников встречаются неарабы (аджам), слившиеся в народной памяти с местными миссионерами. К подобным фигурам принадлежит почитаемый на Сев. Кавказе Абу Муслим (ум. в 755); поднятое им восстание способствовало переходу власти от Омейядов к Аббасидам. На самом деле в VII–VIII вв. арабы дошли лишь до юж. районов Ср. Азии и Сев. Кавказа, не сумев проникнуть на территорию совр. России через горные, степные и морские рубежи, хотя к 653 г. овладели пограничным городом-крепостью Дербентом (Баб-эль-Абваб). До X в. границы мусульманского мира проходили по р. Амударье, Каспию и Главному хребту Б. Кавказа.

Прибрежную полосу между Главным Кавказским хребтом и Каспием занимали хазары, мусульмано-хазарское противостояние длилось свыше 2 веков. В кон. VIII в. правящая верхушка хазар. гос-ва приняла иудаизм; нек-рое влияние в Хазарии сохраняло христианство, а основная масса ее тюрк. населения, смешанного с др. этносами Предкавказья, придерживалась языческих верований. Дербент долго был защитой стран И. от вторжений хазар и служил базой для рейдов мусульм. отрядов. К северо-западу от него была выстроена система укреплений (рибат), где

сначала поселили араб. воинов из Сирии и Ирака. Они стали активно проповедовать и пасаждать И. среди населения края, однако процесс обращения горцев Сев. Кавказа в И. был медленным и трудным. Успешнее И. внедрялся в форме суфизма, который вбирал элементы местных культов и верований, но и при этом процесс религ. обращения населения занял неск. веков. Дербент из центра пропаганды И. превратился, как и окружавшие его укрепления (Горная стена), в местный центр суфизма.

На территорию Поволжья и позднее Сибири И. проник не через Сев. Кавказ, исламизация к-рого завершилась только к XVIII–XIX вв., а из регионов Центр. Азии, где И. распространился в более раннюю эпоху. Проводниками ислам. влияния здесь были не столько воины-гази, сколько купцы и ремесленники. Население Мавераннахра (земли к югу от р. Амударьи), присоединенного к халифату в 704–715 гг. и сохранившего с доислам. времен политические связи с Катханидами и др. племенными предводителями из Юж. Аравии, принимало И., становясь клиентами (мавали) того или иного йеменского племени. Здесь и в др. пограничных регионах мусульм. мира находили убежище как мусульмане-оппозиционеры из центральных регионов халифата, так и бежавшие от гонений властей др. раннесредневековых держав манихеи, маздакиты, христиане. Эти обстоятельства, а также отсутствие в средние века на Сев. Кавказе и в Сибири городских центров предопределили специфику развития И. на территории России в первые века его существования.

Исламизация европ. части России была связана с объединением мелких политических образований и созданием крупных раннесредневеков. гос-в. Судя по данным местных хроник, сначала И. утвердился среди политических элит. В IX–X вв. его исповедовала значительная часть населения Хазарского каганата, однако в качестве гос. религии И. в Хазарии не был принят, за исключением хазар. столицы — г. Итиль (Атиль) в дельте Волги. В кон. IX–X в. здесь было много мусульм. купцов и ремесленников, были построены соборная мечеть с минаретом и др. мечети со школами, где изучали Коран. Войско царя состояло гл. обр.

из мусульм. наемников из Хорезма численностью ок. 7 тыс. чел.

Др. крупное политическое образование в Поволжье, Волжская Булгария, испытывало влияние Хазарии и Хорезма, с которыми его соединяли речной и караванный торговые пути. 903 г. датируется сообщение о том, что большинство болгар-земледельцев, как и их царь, исповедуют И., что у них есть мечети и школы, муэдзины и имамы. Спустя 20 лет царь Булгарии послал халифу письмо с просьбой прислать кого-нибудь, кто наставил бы его в вере, объяснил основы шариата и построил мечеть, в ответ из Багдада было отправлено посольство. В мае 922 г. Булгария приняла суннитский И. в качестве гос. вероисповедания. «Повесть временных лет» говорит о приходе в Киев в правление Владимира Святославича (978–1015) наряду с христ. монахами и иудеями мусульм. миссионеров. Совр. историки полагают, что за рассказом летописи об «испытании вер» стояли реальные события, связанные с отправкой рус. посольства ко двору багдадских Аббасидов.

После исчезновения Хазарии с политической карты (965) исламизация степных областей Поволжья и Сев. Кавказа усилилась, выросло значение мусульм. Булгарии. В кон. X в. рус. князь официально принял христианство, и 2 мировые религии, опираясь на мощь Византии и халифата, начали соперничать в регионе. Однако в XI–XII вв. отношения христ. Киевской Руси с ее вост. и юж. мусульм. соседями определяло не военное противостояние, а торговые связи, что подтверждается данными археологии (клады дирхемов и проч.). По свидетельству аль-Гарнати, мусульм. проповедника из Гранады, к-рый во 2-й четв. XII в. подолгу жил в Дагестане, Булгарии и Венгрии, г. Саксин (на месте Итиля в низовьях Волги) являлся тогда центром международной торговли, в к-ром мусульманами были гузды, хазары, булгары, сувары и арабы из Магриба. Там жили также рус. и варяжские купцы.

Первоначально монг. завоевания привели к потере И. статуса гос. религии. Мусульм. гос-ва Центр. Азии, Поволжья и Сев. Кавказа были уничтожены, а города с развитой мусульм. культурой разрушены. В центре мусульм. мира также произошли перемены, связанные с разгромом

распавшегося на самостоятельные гос-ва халифата. При Чингисхане (1206–1227) монголо-татары руководствовались ханской ясой и не отдавали предпочтения ни христианству, ни И., ни буддизму, хотя охотно пользовались услугами их последователей и покровительствовали их священнослужителям. Поселившись в степях, где в нижнем течении Волги находилась ханская ставка Сарай, они оказались в меньшинстве в болгаро-кыпчакском, мусульм. окружении и постепенно перешли на тюрк. (кыпчакский) язык, приняли И. и ассимилировались с местным населением Золотой Орды, дав ему название «татары» и новую династию ханов — Чингисидов (Чингизидов). Уже хан Золотой Орды Берке (1257–1266) был мусульманином и, вступив в союз с мамлюкскими султанами Египта, воевал против татар-немусульман, владевших Ираном. Принятие И. завершилось при хане Узбеке (1313–1341), когда суннитский И. стал офици. религией Золотой Орды. Большую роль в обращении в И. верхушки Золотой Орды сыграли арабские улемы из Египта, в более поздних татарских преданиях превратившиеся в суфиев.

На Сев. Кавказе в X–XVII вв. исламизация проводилась преимущественно войнами-гази и миссионерами местного происхождения. После распада халифата И. распространялся из ислам. центров в долинах больших рек в глубь горных районов. Резкое увеличение числа арабоязычных эпиграфических памятников в горах Дагестана с сер. XIII в. подтверждает эти данные. На Кавказе, как и в Центр. Азии и Волго-Уральском регионе, распространению И. способствовали массовое переселение кочевников и походы завоевателей, для к-рых И. был орудием для достижения политических целей. Эмир Тимур (Тамерлан; 1370–1405), завоевывая горные области, опирался на мусульманскую духовную элиту и немало сделал для укрепления И.

Принятие И. правителями и знатью послемонг. гос-в способствовало развитию мусульманских общин региона. В XIV в. И. достиг на территории Европейской России максимальных пределов распространения и существенно выросло число его приверженцев в Сев. Причерноморье и в Крыму, на Сев. Кавказе, в Подонье, Поволжье и Приуралье, появился мусульм. анклав в Литве. На терри-

тории России укрепились и расширились культурные связи разных регионов мусульм. периферии с ислам. центрами Ближ. и Ср. Востока. Об их интенсивности свидетельствуют данные археологии и письменных источников, отмечающие пребывание улемов из Центр. Азии в Волго-Уральском регионе и на Сев. Кавказе, и наоборот. Среди преподавателей и студентов крупнейших медресе Ближ. Востока и Вост. Средиземноморья встречались выходцы из Центр. Азии, из Волго-Уральского региона и с Кавказа. Ученые и путешественники из этих регионов отправлялись в основном в те страны, откуда к ним прежде приезжали арабы, — в Йемен, Хиджаз, Сирию, Египет. Направление их поездок отражает сложившееся на Ближ. Востоке деление на мазхабы. О культурном обмене между периферийными и центральными регионами мусульм. мира говорят и сохранившиеся архитектурные памятники средневековья на Сев. Кавказе, в частности в Каракюре и др. селениях Нагорного Дагестана, где заметно влияние среднеазиат. архитектуры из Мерва и Термеза.

Крупнейшее на территории России мусульм. гос-во — Золотая Орда — не заставляло иноверцев обращаться в И., не поощряло мусульм. миссионерства, предоставила правосл. Церкви ряд льгот. Борьба Великого княжества (а позднее царства) Московского с Ордой не носила религ. характера и определялась политическими интересами обретения независимости. К кон. XIV в. Московское княжество окрепло настолько, что смогло при поддержке Церкви выступить против темника Мамаю и нанести поражение его войску в битве на Куликовом поле (1380). Впосл. московский князь был вынужден возобновить выплату дани хану Тохтамышу, но в дальнейшем стремление Московского гос-ва освободиться от данничества Орде только возрастало, завершившись отказом вел. кн. *Иоанна III Васильевича* (1472) от выплаты дани и Стоянием на Угре (1480). Распри и междоусобицы претендентов на власть и разгром Тохтамыша Тамерланом привели к распаду Золотой Орды, возникновению Казанского, Ногайского и Крымского ханств.

На Сев. Кавказе образовались неск. небольших мусульм. гос-в, к-рые вели частые войны друг с другом и с бо-

лее могущественными закавказскими соседями. Формально они входили в сферу влияния сефевидского Ирана и османской Турции, между к-рыми в XVI–XVIII вв. велись непрестанные войны за право обладания регионом. Кавказ, прежде всего юго-вост. области, стал объектом шиитской экспансии утвердившейся в Иране династии Сефевидов. Методы пропаганды Сефевидов были схожи с восино-религ. методами гази XI–XII вв. При шахе Исмаиле (ум. в 1524), родоначальнике повой династии, шиизм имамитского толка был объявлен гос. религией на всей территории державы Сефевидов. Несмотря на это, среди кавказских горцев суннизм сохранил свои позиции. При шахе Аббасе I (1587–1629), после изгнания османов из Азербайджана и Дагестана, центром распространения шиизма на Сев. Кавказе стал Дербент.

Московское княжество разрослось за счет подчинения др. рус. княжеств, неуклонно накапливало мощь и стало централизованным царством. Оно повело военное наступление на мусульм. гос-ва, образовавшиеся в результате распада Золотой Орды. Церковь усилила антимусульм. пропаганду, особенно после разгрома Казанского ханства и взятия Казани в 1552 г. Включив в состав Московского княжества мусульм. владения в Поволжье и Зап. Сибири, христ. Россия превратилась в страну с крупной иноверческой общиной. Необходимо было выработать свою политику в отношении мусульм. подданных. Во 2-й пол. XVI в. рус. воеводы и иерархи правосл. Церкви приняли ряд жестких мер по ограничению влияния И. в присоединенных к Московии областях Поволжья и Приуралья: число городских мечетей сократилось, часть из них была разрушена. Мусульм. знать и низшее военно-служилое сословие либо перешли на службу к рус. князьям, либо сменили род занятий.

За следующие 3 века Россия овладела всеми мусульманскими территориями Волго-Уральского региона, Сев. Кавказа, Сибири и сев. части Центр. Азии. Мусульманские гос-ва (Ногайское, Крымское, северокавказские и казахские) постепенно исчезали; присоединенные Россией области покидала значительная часть мусульманского населения. Оставшиеся вытеснялись с земли славянским либо ассимилированным им

под адм., пропагандистским и экономическим давлением рус. властей и Церкви населением. Состав населения мусульм. регионов страны изменился в религ. и этническом отношении. Уцелевшие мусульм. общины обособливались, нередко находились в оппозиции к российским властям, при малейшей возможности восставали или поддерживали восстания русских переселенцев и казачества (И. Болотникова, С. Разина, Е. Пугачёва и др.). Оппозиционная настроенность этой части населения привлекала недовольных и гонимых, не желавших мириться с деспотизмом рус. чиновников и Церкви. И. в России и на пограничных территориях не только терял приверженцев, но и приобретал неофитов. Крещенные после взятия Казани мусульмане Поволжья нередко тайно возвращались в И.

Вместе с тем мусульманская духовная и военная элита участвовала в создании Русского гос-ва. Начиная с XIV в. выходцы из тюрко-монг. знати переселялись из Орды на Русь, получая после принятия Православия все права и привилегии русской аристократии. Мн. знатные роды мусульм. происхождения поступали на рус. службу, сохраняя И.: им жаловали земли, но не разрешали владеть крепостными-христианами. В многочисленных войнах, которые вела Москва, на ее стороне выступали отряды татар-мусульман. Они сыграли значительную роль в разгроме Новгорода в Шелонской битве 1471 г. и в походе царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного на Казань в 1552 г. В сер. XV — кон. XVII в. от Москвы зависело Касимовское царство, правителем которого мог быть только мусульманин из рода Чингисидов. В Смутное время многие представители мусульм. военной и религ. элиты и «служилые татары» вошли в состав 2-го ополчения и участвовали в освобождении Москвы от поляков. В утвержденной Земским собором 1613 г. грамоте об избрании царя Михаила Феодоровича Романова стояли подписи выбранных мусульманской знатью Московской Руси 7 татарских мурз и беков. Верным новой династии помещикам-мусульманам в порядке исключения были оставлены приобретенные ими в Смутное время земли с крестьянами-христианами.

В Московском царстве И. официально никогда не запрещался, но

переход мусульман в Православие приветствовался. Ту же установку имела конфессиональная политика Российской империи при Петре I, к-рый лишил отказавшихся креститься служилых татар права обладания поместьями и вотчинами с крепостными-христианами (1713) и распространил на мусульман рекрутскую повинность (1722). Указом первых российских императоров и императриц ограничивалось строительство новых мечетей, многие молитвенные дома и медресе были закрыты, попытки возврата из Православия в И. жестко карались. Политика имп. Елизаветы Петровны в отношении И. была противоречивой. Правительство поощряло миссионерскую деятельность среди мусульман и язычников Поволжья т. н. Новокрещенской конторы. При этом в 1756 г. для приведения мусульман к присяге было разрешено строительство новых мечетей в ряде губерний Европейской России. В 1755 г. по именному указу Елизаветы Петровны первым российским генералом-мусульманином стал сподвижник Петра I, незаурядный дипломат и управленец Кутлуг-Мухаммад Тевкелев.

Положение И. в гос-ве во многом зависело от внешнеполитических успехов Российской империи. Политическое признание И. и начало его изучения связаны с активизацией российской политики на мусульманском Востоке. Во время Каспийского похода по именному указу Петра I в 1722 г. было напечатано 1-е отечественное сочинение по исламоведению — «Книга Систима, или Состояние мухаммеданския религия» Дмитрия Кантемира (1673–1723). После подчинения российскими войсками в ходе русско-тур. войны 1768–1774 гг. Крымского ханства и подписания договора с ханом Сахиб-Гирсем II (1772), по к-рому ханство перестало быть вассалом Османской империи, имп. Екатерина II объявила политику ограниченной веротерпимости. По указу 1773 г. разрешалось строить мечети, мусульм. общины получили административно-религ. автономию. Хотя по Кючук-Кайнарджийскому мирному договору 1774 г. Россия признала духовный авторитет турецкого султана как халифа мусульман-суннитов, в 1783 г. она в одностороннем порядке аннулировала данную статью договора. После присоеди-

ния Крымского ханства к Российской империи (1783) имп. Екатерина II издала манифест, в к-ром обещала обеспечить право на свободное исповедание И. мусульманам Крыма и Кубани. Был ослаблен запрет на строительство новых мечетей. После 3-го раздела Речи Посполитой аналогичный манифест был обращен в 1795 г. к литов. татарам.

Были приняты меры, направленные на то, чтобы сделать Российскую империю покровительницей мусульманских подданных и ввести мусульм. знать вост. и зап. окраин империи в состав российского дворянства. По указу 1784 г. татар. мурзы и башкир. старшины получили все права и привилегии, кроме возможности владения крепостными-христианами (в Литве в порядке исключения это право было сохр. за местными помещиками-татарами). Мусульмане — генералы, офицеры и чиновники рус. службы получали равные с православными виды денежного и вещевого довольствия. Мусульм. купцам были даны льготы в торговле с Туркестаном, Ираном, Индией и Китаем. С целью приобретения к империи кочевников Степного края Екатерина II покровительствовала распространению И.: российские власти строили здесь мечети, в которые посылали лояльных к империи татар. мулл. В 1787 г. в С.-Петербурге за казенный счет началось издание арабского текста Корана, продолженное в Казани, куда в 1802 г. была перенесена 1-я российская мусульманская типография. Эти меры способствовали улучшению взаимоотношений мусульман с властями.

Духовные лица и торговцы из российских мусульман стали посредниками между Россией и ее мусульм. соседями, налаживая связи и помогая ее продвижению в глубь Азии. Немалую выгоду получала Россия и от рекрутских наборов мусульман в армию и на флот, где ради них позднее были учреждены должности мулл, ахунов и муэдзинов. Мусульман стали допускать также в мещанское и купеческое сословия. Одновременно власти настойчиво продолжали политику русификации: крестили иноверцев, поддерживали антимусульм. пропаганду, к-рая формировала негативное отношение к И. в рус. общественном сознании. Поведение российских властей вызывало раздражение верхов

мусульманской общины России. Их требования нашли отражение в наказах мусульм. депутатов, переданных в Уложенную комиссию 1767 г., где подчеркивалась необходимость снятия ограничений в отправлении обрядов И.

Легализация И. позволила создать в Российской империи в кон. XVIII–XIX в. систему гос. регулирования религ. и правовой жизни российских мусульман через региональные духовные правления (муфтияты). Подобные структуры отвечали политическим интересам правительства, стремившегося к установлению полного контроля над всеми конфессиями в империи, к-рые так же, как Русская Православная Церковь синодального периода ее существования, бюрократизировались и зависели от российских властей. Включенная в иерархию региональных муфтиятов часть лояльной мусульманской духовной элиты стала основой для созданного в империи сословия «мусульманского духовенства». При решении данного вопроса царская администрация использовала примеры действовавших на территории Османской империи и ее вассала, Крымского ханства, суннитских муфтиятов, впервые появившихся в XV в. После упразднения в 1783 г. в Крыму ханства Гиреев функционировавший там муфтият сохранился, его служащие были взяты на рус. казенное содержание.

На юго-востоке Российской империи в 1788 г. был учрежден 1-й российский суннитский муфтият — Оренбургское магометанское духовное собрание (ОМДС), открытое в Уфе 4 дек. 1789 г. Штат ОМДС включал назначавшегося императорским указом председателя-муфтия и 3 выборных заседателей (кади). Юрисдикция ОМДС распространялась на всю территорию Европейской России и Сибири, кроме Тавриды. До 1868 г. к ОМДС относился и Степной край. Для расположенных здесь мусульм. общин («приходов») муфтият служил высшей инстанцией шариатского суда. Кроме того, он ведал ремонтом и строительством мечетей, проводил экзамены кандидатов на занятие духовных должностей, получавших гос. лицензию («указ») и именовавшихся потому «указными муллами и муэдзинами», а также вел учет метрик мусульм. общин, которые с 1828 г. обязаны были составлять муллы. Претенденту на лю-

бую должность в системах ОМДС и Таврического муфтията необходимо было проявить политическую лояльность к гос. строю России. Представители мусульм. элиты ОМДС, в частности муфтий Мухаммеджан Хусайнов (1756–1824), помогали установлению власти Российской империи среди мусульман Ср. Азии и Сев. Кавказа.

Создание Таврического магометанского духовного правления, сходного с ОМДС по структуре и функциям, началось в 1794 г. и продолжалось до 1831 г. В его юрисдикции кроме мусульман Крыма были мусульмане Западного края (преимущественно литов. татары). В отличие от ОМДС в Тавриде была легализована часть вакфов, суфийские братства и дервишские обители (текии). Высшие должности мусульманского духовенства могли наследоваться. Таврический муфтий, как и председатель ОМДС, назначался лично императором. Они получали денежное содержание, равное окладу генерал-майора русской службы, и были подсудны лишь Правительствующему Сенату.

Дальнейшая институционализация И. в Российской империи проходила с завоеванием новых земель на Кавказе и в Центр. Азии. В нач. 60-х гг. XIX в. к России полностью был присоединен Северный Кавказ, несмотря на долгое и упорное сопротивление горцев. В ходе Кавказской войны 1817–1864 гг. значительную роль получило антироссийское движение джихада северокавказских горцев, развившееся на почве суфийских братств Накшбандийя и Кадирийя и известное в российской историографии под названием «мюридизм». Наиболее выдающимся его руководителем был имам Шамиль (1834–1859). Значительная часть ислам. населения Вост. Закавказья, шиты, не поддерживала участвовавших в джихаде суннитов Дагестана, Чечни и Черкесии. На стороне рус. армии в ходе Кавказской войны постоянно сражались различные подразделения, сформированные из мусульман-суннитов Сев. Кавказа.

В сер. XIX в. был принят ряд мер, направленных на устройство духовной жизни мусульман в российской армии. В сухопутных войсках (гвардии, регулярной армии, казачьих формированиях) и на флоте были учреждены должности имамов, ахунов и муэдзинов, к-рые обеспечива-

лись денежным и вещевым содержанием. За счет бюджетов Военного и Морского мин-в строились военные и военно-морские мечети. Гос-во придавало большое значение принесению воинскими мусульманами воинской присяги; им предоставлялось время для совершения ежедневных и праздничных молитв. В уставных регламентах особо подчеркивалась необходимость тщательно соблюдать все нормы традиц. заупокойного обряда при погребении «со всеми воинскими почестями» военнослужащих «магометанского закона».

При имп. Александре I в 1810 г. был создан гос. орган для работы с неправославными конфессиями — Главное управление духовных дел иностранных исповеданий во главе с кн. А. Н. Голицыным. В 1817 г. оно вошло в состав Мин-ва духовных дел и народного просвещения, которому были подведомственны все конфессии, в т. ч. Православие. Однако при реорганизации министерства в 1824 г. Главное управление духовных дел иностранных исповеданий вновь выделилось в самостоятельное ведомство. В 1832 г. его понизили в статусе, преобразовав в Департамент духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) в ведении МВД, кроме кратковременного существования в качестве отдельного мин-ва (1880–1881) под упр. Л. С. Макарова (*Загидуллин. 2007. С. 77–78*). В 1857 г., при имп. Александре II, был утвержден Устав духовных дел иностранных исповеданий. Специальный раздел этого законодательного акта был посвящен правилам организации деятельности исламских духовных управлений и служителей И. В русских официальных документах мусульм. духовные лица чаще всего обозначались термином «муллы».

В 1872 г. для мусульман Бакинской, Елизаветпольской, Тифлисской и Эриванской губерний Закавказья были созданы Духовные правления суннитского и шиитского учений. «Всочайше утвержденные положения об управлении Закавказского Мусульманского духовенства» не признавали частью «мусульманского духовенства» суфийские братства, деятельность к-рых не отвечала политике российской власти. Пресекались связи мусульман российского Кавказского края с мусульм. духовной элитой Османской империи и Ирана. Деятельность муфтиятов

контролировал кавказский наместник. Особые правила определяли порядок организации религ. быта мусульман Степного края. На Сев. Кавказе, в части районов Закавказья и в Туркестанском крае, который был присоединен к России во 2-й пол. XIX в., власти пытались создать местные ислам. управленческие структуры, но до 1917 г. так и не было принято никакого решения. Принципиальные вопросы жизни мусульм. общин в этих областях решали региональные администрации, подчиненные в С.-Петербурге Военному мин-ву. Центральным органом, координировавшим политику властей по «исламским делам», оставался ДДДИИ МВД.

В кон. XIX — нач. XX в. ислам. политика российского правительства отличалась противоречивостью. Наряду со сторонниками гос. интеграции И. имелась влиятельная группа чиновников, видевших в дальнейшей централизации мусульманских институтов угрозу целостности страны. Власть стремилась интегрировать российских мусульман в «единое государственное тело» через распространение Православия и создание «русско-туземных» школ с преподаванием на основе текстов, написанных араб. графикой на языках коренного населения и переведенных на кириллицу. Активную роль в реализации данного проекта играли обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев (1827–1907) и его советник по делам восточных религий, ученый-тюрколог и педагог-миссионер Н. И. Ильминский (1822–1891). Одновременно власти поощряли строительство новых мечетей, выделяя на это субсидии из казны (Соборная мечеть в С.-Петербурге, Военно-морская мечеть в Кронштадте и др.). МИД принимал участие в организации хаджа российских мусульман в Мекку, куда из России и находившихся под ее протекторатом ханств Центр. Азии отправлялось до 8–10 тыс. чел. в год. Он также пытался контролировать паломничество российских шиитов в Эн-Наджаф и Кербелу.

Значительная часть рус. чиновников сознавала, что радикально изменить веру и культурно-духовные традиции многомиллионной массы российских мусульман невозможно. Российские мусульмане стремились не потерять свою этноконфессиональную идентичность и боролись

за сохранение мусульм. школ с преподаванием основ шариата и «материнских» языков на основе араб. графики. Мусульм. сообщество дореволюционной России сильно изменилось в XIX в. В результате вынужденного или добровольного участия мусульман в разных сферах общественной и гос. жизни России среди них увеличивалось число знающих рус. язык и рус. и западноевроп. культуру. Среди мусульман появились обученные солдаты и офицеры, технически грамотные рабочие и специалисты, интеллигенция, в основном вышедшая из среды «мусульманского духовенства», развивались деятельность школ, книгопечатание, журналистика и реформаторское движение, иногда даже опережавшие аналогичные процессы в остальном мусульм. мире.

Российские мусульмане все больше вовлекались в развернувшееся в посл. десятилетия XIX в. «пробуждение Востока». Созданное властями «мусульманское духовенство» раскололось на консерваторов, отстаивавших традиц. ислам. уклад и средневек. систему образования, и реформаторов-джадидов, выступавших за модернизацию мусульм. жизни, прежде всего в сфере образования и книгопечатания. Участники этой полемики апеллировали к общественному мнению и к рус. властям. Подавляющая масса джадидов действовала в русле либерального просветительства, поддерживала изучение мусульманами русского языка, защищая при этом создание исламских по духу «новометодных» школ, в к-рых приемы европ. педагоги сочетались бы с изучением норм шариата, основ араб. и родных языков на основе араб. графики. Основоположником идеологии и практики джадидизма в России явился мусульманский общественный деятель, публицист и просветитель из Бахчисарая Исмаил-бей Гаспринский (1851–1914), создавший 1-ю российскую ислам. газ. — «Тарджуман» (Переводчик; 1883) и 1-ю «новометодную» школу на базе реформированного им медресе Зинджирли в г. Бахчисарай (1884).

Средством выражения религиозных стремлений широких слоев мусульман, не принимавших офиц. бюрократизированный И., в Волго-Уральском регионе и на Сев.-Вост. Кавказе XIX — нач. XX в. стал суфизм. Он появился в этих регионах

еще в ранне-средневековье и ордынскую эпоху. В Новое время в Поволжье выдвинулись суфийские лидеры, выступавшие против И. муфтиятов, такие как ишан братства Накшбандийя Багаутдин Ваисов (ум. в 1893). Ожидая наступления скорого конца света, ваисовцы искали спасения в «чистом исламе» ранне-средневеков. Булгарии, называя себя «Спасшейся общиной» (Фирка-и наджия). Кроме главы (сардар) общины они признавали лишь царя, отвергая власть рус. чиновников, учителей и мулл как служителей сатаны. Они отказывались платить налоги, получать метрики, обучать детей в школах и служить в армии. По аналогии с оппозиционными Православию старообрядцами называли себя «мусульманами-староверами». Социальную базу ваисовцев составляли опасавшиеся насильственного крещения и русификации ремесленники, мелкие торговцы и крестьяне. В разные периоды суфистов было от 2 до 15 тыс. чел., в основном в Казанской и Симбирской губерниях, а также в Н. Поволжье, Сибири и Ср. Азии. В янв. 1885 г. полиция разгромила молитвенный дом Ваисова. Активисты общины были сосланы в Сибирь, а Багаутдин заключен в психиатрическую клинику, где находился до смерти.

Революции в России (1905–1907), в Иране (1907–1911) и Турции (1908–1909) активизировали политическое движение российских мусульман. Подлинный расцвет пережили мусульм. пресса и издательское дело, были учреждены благотворительные орг-ции и политические партии, мусульм. фракция в Гос. думе. Во время первой мировой войны, начиная с 1914 г., политическая активность российских мусульман пошла на спад. Особое значение «мусульманскому вопросу» как составному элементу национальной политики придавал премьер-министр России П. А. Столыпин. После длительных споров и в среде мусульманских «прогрессивных» деятелей, и в кругу царских чиновников пришли к единому выводу о необходимости сохранения исламских духовных правлений. Мусульмане-«прогрессисты» поняли, что эти управленческие структуры являлись наиболее прочными, легальными «элементами устойчивости» позиций И. в царской России. Ислам. духовные правления были также нужны и царским чиновникам

для «поддержания благоразумия и порядка» в мусульманских общинах страны.

Вместе с тем в нач. XX в. представители российской власти опасались появления в России движений в духе «панисламизма» и «пантюркизма», к-рые нашли бы поддержку за рубежом. С целью «противодействия татаро-мусульманскому влиянию» на совещании в 1910 г., созванном Столыпиным, было принято решение запретить преподавание в медресе небогословских дисциплин. В период между 2 революциями в России правительственные круги не захотели вступить в диалог с представителями мусульм. общественности, считая их «радикалами» и «ниспровергателями устоев трона». С 1905 г. ни одно серьезное решение об обновлении системы регулирования распространения И. в России так и не было реализовано, причем это касалось как проектов мусульман, так и предложений имперских администраторов.

Революционные процессы в России вовлекли и мусульман в борьбу за свои права. Гражданская война трагически разделила мусульман Поволжья, Сев. Кавказа и Крыма, как и всех россиян, на белых и красных; лидеры ислам. общин и их последователи чаще всего были на стороне тех, кто не смог принять идеи атеизма и отрицания частной собственности, и потому были истреблены или выброшены за пределы Советской России; исход северокавказских и крымских мусульман в нач. 20-х гг. XX в. был особенно многочисленным.

После Февральской революции 1917 г. в стране началось создание новой иерархии «мусульманского духовенства» на общероссийском и региональном уровнях. В мае 1917 г. на I Всероссийском мусульманском съезде (меджлисе) в Москве впервые на альтернативной основе был избран муфтий — джаид Галимджан Баруди (1857–1921). В июле 1917 г. ОМДС было преобразовано в Центральное духовное управление мусульман (ЦДУМ) внутренней России и Сибири. Структура управления была 3-уровневой; штат муфтията включал муфтия, 3 судей-заседателей (кади), ответственного секретаря, переводчика, столоначальника и писаря. ЦДУМ подчинялись районные мухтасибаты из 3 чел. во главе с мухтасибом (контролером мусуль-

манских общин). В мечетных общинах учреждались мугаваллияты из муллы, муэдзина и секретаря-казначая.

Мусульм. вопрос сохранил свое значение в РСФСР и СССР. В первые годы советской власти статус И. повысился. Согласно декрету «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» 1918 г., все религ. конфессии, включая И., были уравнены в правах. Прекратились преследования суфиев. В 1917-м — сер. 20-х гг. XX в. в отдельных советских автономиях Сев. Кавказа (Горный Дагестан, Чечня) и Ср. Азии (Туркмения) советская власть столкнулась с мусульманским повстанчеством, напр. с восстанием Наджмудина Гочинского (1920–1921) и со среднеазиатским басмачеством (кон. 1917-го — кон. 30-х гг. XX в.). Но в целом мусульм. духовная элита поддержала революцию, увидев в ней путь к модернизации И. Мусульм. интеллигенция вост. окраин оказывала содействие советской власти при проведении культурных реформ. Учителя медресе преподавали в первых советских школах.

Начавшиеся с кон. 20-х гг. XX в. репрессии против мусульман шли в общем русле антирелиг. политики в СССР. Подавляющее большинство мулл, кади и суфиев были лишены возможности возглавлять мусульманские общины. Многие были вынуждены публично отказаться от ведения религиозной службы. Их место занимали женщины-улемы, такие как Мухлиса Буби (репрессирована в 1937). Индустриализация и коллективизация разрушили многовековую опору И. — сельскую общину и торгово-ремесленную среду в городах. Замена в кон. 20-х гг. XX в. араб. алфавита в языках народов советского Востока латинским, а в кон. 30-х гг. XX в. — кириллицей, постепенный запрет любых форм религ. обучения, публичных празднований и обрядов — все эти и подобные им меры привели к тому, что мусульм. молодежь утратила основы традиц. религ. культуры. Железный занавес надолго изолировал советских мусульман от их зарубежных соотечественников.

В конце Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. власти ослабили запрет на религию и разрешили открыть некоторые мечети, однако имели место и новые массовые репрессии против тюркоязычных и

кавказоязычных мусульманских народов России. По обвинению в сотрудничестве с нацистами крымские татары, чеченцы, ингуши, карачаевцы и балкарцы были депортированы в азиат. часть СССР в качестве спецпереселенцев. Большое количество людей (от 1/3 до 1/2) погибло, и соотношение мусульм. и немусульм. населения в СССР изменилось. Лишь часть спецпереселенцев получила возможность репатриации в 1957 г. Крымские татары смогли вернуться на родину только в постсоветское время.

Вместе с тем отдельные религ. мусульм. структуры и др. традиционные для России конфессии были легализованы, правительство воссоздавало дореволюционную централизованную систему гос. контроля над И. через региональные муфтияты. Последние курировал учрежденный 19 мая 1944 г. Совет по делам религиозных культов (СДРК) при Совнаркоме СССР, ведавший общинами всех неправосл. исповеданий, включая И. Он вел учет молитвенных сооружений и их служителей. Руководители и уполномоченные Совета на местах были тесно связаны с НКВД. В 1943–1944 гг. было создано 3 региональных Духовных управлений мусульман — Ср. Азии и Казахстана (САДУМ) в Ташкенте, Закавказское (ЗДУМ, для шиитов и суннитов) в Баку и Сев. Кавказа (ДУМСК) в Буйнакске (с 1975 в Махачкале). Они рассматривали заявки мусульм. общин на открытие модельных домов, регистрировали имамов и имущество мечетей, выпускали религиозно-правовые заключения для верующих (фетвы). При САДУМ были открыты 2 вуза, готовившие кадры заново формировавшегося «мусульманского духовенства»: медресе Мирри-Араб (1945) в Бухаре и Высший исламский ин-т (1971) в Ташкенте. На IV меджлисе мусульм. улемов СССР в окт. 1948 г. ЦДУМ было преобразовано в Духовное управление мусульман европ. части СССР и Сибири (ДУМЕС).

В период оттепели политические репрессии утратили массовый характер, но с 1954 г. был вновь принят курс на усиление борьбы с религией, включая И. Началась новая волна религиозных преследований, закрылись десятки мечетей. В 1965 г. СДРК и Совет по делам РПЦ были слиты в Совет по делам религий при Совете министров СССР. В 70-х гг.

началась новая волна религ. гонений. В целом по стране с 1948 до янв. 1964 г. количество мечетей уменьшилось с 457 до 312. С 1966 по 1986 г. число зарегистрированных мусульм. религ. объединений в СССР (у большинства не было мечетей) сократилось с 1820 до 751. В ответ на притеснения со стороны властей И. принимал более скрытые, недоступные гос. контролю формы. Немногочисленные официально признанные организации, имевшие мечети и курировавшиеся гос. структурами, представляли собой как бы верхушку огромного айсберга, его подводную часть составляли сотни незарегистрированных, постоянно действовавших, хотя и мало связанных друг с другом и не представлявших угрозы для советской власти, мусульм. общин. Но это не означало появления И. подпольного, «параллельного» официальному, о котором немало писали советологи (напр., А. Беннигсен). И. играл скорее роль средства социализации советских мусульман.

Падение советской власти (1991) сопровождалось бурным исламским подъемом на Кавказе, в Поволжье и Ср. Азии. Из сферы частной жизни И. вышел на общественно-политическую арену. Открылись тысячи мечетей и школ при них, появились ислам. вузы, готовившие новые кадры мусульм. духовной элиты страны. С 1991 г. возобновился массовый хадж, восстанавливались связи мусульман стран СНГ и Ближ. Востока. Молодежь из мусульм. регионов России обрела возможность продолжать учебу в исламских центрах страны и за рубежом.

В независимых гос-вах, образовавшихся на территории бывш. СССР (1991), все советские ДУМ (за исключением Закавказского в Баку) разделились на республиканские, а затем и по территориальному и этническому принципам. К 1994 г. ДУМЕС было преобразовано в ЦДУМ, но потеряло большинство подчинявшихся ему общин. К 1998 г. от него откололось ДУМ европейской части России (ДУМЕР) под рук. московского муфтия Рауля Гайнутдина. В РФ возникло более 40 муфтиатов. Со 2-й пол. 90-х гг. идет процесс реинтеграции мусульм. духовной элиты в регионах и по всей РФ, возглавляемый созданным в 1996 г. в Москве Советом муфтиев России и Координационным центром мусуль-

ман Сев. Кавказа (с 1998 в Назрани). В нач. XXI в. сложилась 3-уровневая система управления мусульманским сообществом страны: съезд (курултай, межлис) мусульман; Духовное управление (как его исполнительный орган) во главе с выборным муфтием; мухтасибаты, объединяющие мусульманские общины (махалля, джамаат) на уровне республик, краев и областей.

Самые ранние культовые сооружения мусульман на территории России находились в Дербенте и горных селениях Юж. Дагестана, Итиле, Булгаре, однако они не сохранились в первоначальном виде. Соборная мечеть (джума) в Дербенте построена, согласно поздней надписи, в 733/4 г., затем неоднократно капитально перестраивалась; древнейшей считают только каменную кладку нижних частей стен и внутренних столбов. К 779 г. относятся постройки мечети в ауле Кумух Лакского р-на Дагестана. Древнейшая строительная надпись на арабском языке, обнаруженная дагестанским археологом М. С. Гаджисвым под Дербентом в 2001 г., датирована 792–793 гг. и упоминает имя правившего тогда халифа Харуна ар-Рашида (786–809). Надгробные и строительные надписи X–XII вв. обнаружены в ряде дагестанских селений. На Сев. Кавказе сохранились многие мусульманские культовые постройки более поздних веков, т. к. они были в основном каменными, возведенными из природного строительного материала. Река целиком смыла г. Итиль, и ни одно его здание не сохранилось. Среди развалин Булгара X–XII вв. есть остатки здания мечети, булгарские надгробные памятники относятся к XIII–XIV вв. В г. Ст. Крым (бывш. Эски-Крым, Солхат) стоят стены с перекрытиями т. н. мечети Узбека, самого раннего памятника мусульманской культовой архитектуры в Крыму. Множество мечетей, медрес, суфийских обителей, мавзолеев, надгробий в крымских городах Кафа (ныне Феодосия), Бахчисарай, Гёзлев (ныне Евпатория), Карасубазар (ныне Белогорск) и в др. местах были преднамеренно разрушены. От Ханской мечети 1467 г. в г. Касимове (на территории Рязанской обл.) сохранился минарет. Большинство культовых сооружений Казани и др. поволжских городов и аулов представляли собой деревян-

ные постройки и были разрушены при завоевании русскими властями, сгорели во время пожаров и т. п. В 1767–1771 гг. в Казани по разрешению Екатерины II купцом Югусовым воздвигнута каменная мечеть (ныне мечеть Марджани). Прочие культовые сооружения мусульман в России построены в XIX–XX вв. Более тысячи новых мечетей сооружены за последние 20 лет и продолжают строиться.

Лит.: *Валидов Д. Д.* Очерк истории образованности и лит-ры татар (до революции 1917 г.). М.: ИГ, 1923; *Климович Л. И.* Ислам в царской России: Очерки. М., 1936; *Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch.* Islam in the Soviet Union. L., 1967; Ислам: Словарь атента / Ред.: М. Б. Пиотровский, С. М. Прозоров. М., 1988; Ислам: Энцикл. словарь. М., 1991; Muslim Culture in Russia and Central Asia / Ed. M. Kemper et al. V., 1996–2004. 4 vol.; Ислам на территории бывш. Рос. империи: Энцикл. словарь / Сост. и отв. ред.: С. М. Прозоров. М., 1998–2003. 4 вып. 2006. Т. 1; *Лутвинов П. П.* Государство и ислам в Рус. Туркестане (1865–1917). Елец, 1998; *Khalid A.* The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley, 1998; *idem.* Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. Berkeley, L., 2007; Ислам в Рос. империи: (Законодательные акты, описания, статистика) / Сост.: Д. Ю. Арапов. М., 2001; Ислам на постсоветском пространстве: Взгляд изнутри / Ред.: А. В. Малащенко, М. Б. Олкотт. М., 2001; Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia / Ed. R. P. Geracy, M. Khodarkovsky. Ithaca, L., 2001; *Батунский М. А.* Россия и ислам. М., 2003. 3 т.; Сборник Рус. ист. об-ва. М., 2003. Т. 7(155): Россия и мусульманский мир / Ред.: Д. Ю. Арапов; *Арапов Д. Ю.* Система гос. регулирования ислама в Рос. империи: (Посл. треть XVIII – нач. XX в.). М., 2004; *Усманова Д. М.* Мусульманские представители в рос. парламенте, 1906–1916. Каз., 2005; Императорская Россия и мусульманский мир: [Сб. ст.] / Сост.: Д. Ю. Арапов. М., 2006; *Vobroznikov V. O.* Islam in the Russian Empire // The Cambridge History of Russia. Camb., 2006. Vol. 2: Imperial Russia, 1689–1917. P. 202–206; *Crews R. D.* For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia. Camb. (Mass.), 2006; Ислам в РФ: Энцикл. словарь. Н. Новгород, 2007. Вып. 1: Ислам на Нижегородчине; М.: Н. Новгород, 2008. Вып. 2: Ислам в Москве; 2009. Вып. 3: Ислам в Санкт-Петербурге; Вып. 4: Ислам в Центрально-Европ. части России; Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia / Ed. T. Uyama. Sapporo, 2007; *Кемнер М.* Суфизм и ученые в Татарстане и Банкортостане: Исламский дискурс под рус. господством. Каз., 2008; Central Eurasian Reader: A Biennial J. of Critical Bibliography and Epistemology of Central Eurasian Studies / Ed. S. A. Dudoignon. V., 2008–2011. Vol. 1–2; Ислам и советское государство: (По мат-лам Вост. отд. ОГПУ, 1926 г.) / Сост.: Д. Ю. Арапов. М., 2010–2011. Вып. 1–3; Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States / Ed. M. Kemper, R. Motika, S. Reichmuth. L.; N. Y., 2010.

**Д. Ю. Арапов,**  
**В. О. Бобровников**

**И. в европейской части России и на Сев. Кавказе.** Мусульмане Сев. Кавказа принадлежат к следующим основным этническим группам: 1) абхазско-адыгской: кабардинцы, черкесы, адыгейцы, шапсуги, абхазы, абазинцы; 2) нахско-дагестанской: вайнахи (чеченцы, ингуши) и дагестанцы (аварцы, даргинцы, лезгины, лакцы, табасаранцы, рутульцы, агулы, цахуры и др.); 3) тюркской: азербайджанцы, кумыки, карачаевцы, балкарцы, ногайцы, трухмены; 4) иранской: мусульмане-осетины и частично таты. На Сев. Кавказе также живут мусульмане из др. регионов мира. Коренные народы Сев. Кавказа являются близкородственными в географическом (общность территории расселения), историко-культурном (общность истории, материальной и духовной культуры), антропологическом, этнопсихологическом и др. отношениях. При этом местные общества имеют этнокультурные и языковые различия, к-рые основаны на многообразии их доислам. развития, на идеологических и правовых нормах, на народных культах и представлениях.

И. распространился на Сев. Кавказе после первых араб. экспедиций, направленных против хазар. Монг. нашествие и крушение Арабского халифата в сер. XIII в. способствовали развитию местных форм И. и разделили его историю на халифатский период «внешней» исламизации (сер. VII — сер. XIII в.) и постмонг. период «внутренней» исламизации (сер. XIII—XX в.). На основе тех или иных характерных тенденций можно выделить следующие наиболее существенные периоды в истории И. на Сев. Кавказе: 1) арабо-хазар. войны (VII—VIII вв.); 2) переселенческий (VIII—IX вв.); 3) эволюции пограничных рибатов (X — кон. XI в.); 4) утверждения шафиитского права (кон. XI — сер. XIII в.); 5) расширения шафиитского влияния (сер. XIII — сер. XV в.); 6) шиитского реванша (сер. XV — нач. XVII в.); 7) обновленческого движения в И. (XVII—XIX вв.); 8) адаптации местных форм И. к условиям Российского гос-ва. Предлагаемая периодизация не является и не может быть абсолютной: слишком различны особенности общественно-политического устройства, этнокультурные и конфессиональные признаки, характеризующие многочисленные горские народы Кавказа.

Распространение арабской культуры, по И. Ю. Крачковскому, сопровождало ранние арабские завоевания, и тогда, видимо, началась исламизация региона, носившая, по мнению В. В. Бартольда, насильственный характер. В первую очередь она коснулась городов и политических центров областей, где размещались арабская администрация, фискальные органы и военные гарнизоны, к-рые обычно халифы размещали на дальних окраинах халифата с целью защиты страны от нашествий, в данном случае — от вторжений хазар. В VIII в. в Дербенте (персид. Дарбанд, араб. Баб-эль-Абваб) существовала сеть пограничных рибатов, в к-рых мусульм. переселенцы жили семьями. Рибаты усилили оборонительные возможности Дербентской крепости и 40-километровой Горной стены, возведенных еще при сасанидских правителях Ирана для охраны северных границ от набегов кочевников. Рибаты в пограничных районах играли роль очагов И. в пемусульманском окружении. Они являлись наблюдательными пунктами и пограничными заставами, их жители нередко становились активными проповедниками И. В сер. VIII в. переселенцы из различных областей халифата возвели в Баб-эль-Аббабе первые мечети. Согласно Дарбанд-нама, в 733 г. Маслама построил в 7 кварталах города по мечети; названия мечетей происходят от названий племей, проживавших в каждом из них, — Хазарская, Палестинская, Дамасская, Химская, Кайсарская, Джазирская и Мосульская. К тому же времени относится появление в городе богато орнаментированной соборной (пятничной) мечети — Масджид-аль-Баб (ныне Джума-мечеть), к-рая стала местом сбора всех мусульман.

В течение VIII—IX вв. христ. храмы на территории Дагестана активно перестраивались либо разрушались, на их месте возводились мечети. Такая практика сохранялась и в последующие столетия во всех завоеванных областях, там, где появлялись компактные группы мусульман.

В связи с относительной стабилизацией внутреннего положения халифата после прихода к власти Аббасидов постепенно начинают меняться общественно-политические условия на периферии араб. гос-ва.

Впосл. это обстоятельство отразилось и на пограничных рибатах: из центров обороны и распространения И. они превратились в суфийские центры.

Процесс трансформации пограничных рибатов, происходивший динамично в течение продолжительного времени, обусловил изменения в характере распространения И. Как показывает изучение рукописи «Райхан аль-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик» Абу Бакра ад-Дарбанди (рубеж XI и XII вв.), распространение И. в регионе шло в русле суфизма. Именно суфии нашли понятную широким массам форму новой религии, способной впитывать местные культы. Формой бытования И. в регионе стал синтез общеислам. суфийских и местных доислам. религ. практик. Т. о., зарождался антагонизм между «исламом предков» (ас-салафийя, в совр. терминологии «фундаменталистским») и «исламом народным», являющимся мощным стимулом к постоянному развитию и обновлению религии пророка Мухаммада.

С кон. XII в. в мусульм. эпиграфике отражены все районы, находившиеся в сфере влияния араб. культуры. Когда отряды мусульман закреплялись в центрах сельских общин в горной части, они создавали там базу для дальнейшей исламизации. То же самое происходило и в удаленных от Дербента районах малых этнических зон, расположенных преимущественно в горных и предгорных местностях, где находились рибаты. В лезгин. поселениях Кара-Кюре, Кочхюр и даргинском Кала-Корейш сохранились следы крупных культовых сооружений И., датируемых по высеченным на них надписям в пределах X в., а лакское сел. Кумух имело прочную репутацию центра «воителей за веру».

На рубеже 60-х и 70-х гг. XI в. в Дербенте усилились позиции суннитов в связи с падением династии Буидов (принадлежавших к шиитам-зайдитам, но поддерживавших в политических целях деятельность более многочисленных и влиятельных шиитов-имамитов) и приходом к власти суннитов Сельджукидов.

Специально созданные в Багдаде и др. городах халифата учебные заведения стали готовить новую религ. элиту для периферии. Только в медресе Низамия, основанном выдающимся сельджуцким везиром Низамом аль-Мульком, получили

подготовку мн. дербентские богословы, правоведы и суфии, в частности Абу-ль-Хасан аль-Басри и Маммус аль-Лакзи. В Низамии преподавали известные ученые-шафииты Абу Исхак аш-Ширази, Абу Бакр аш-Шаши аль-Мустазири, Абу Хамид аль-Газали.

На Сев. Кавказе особую популярность получила идея шафиита Абу-т-Таййиба ат-Табари, выходца из Табаристана, теоретика и полемиста, автора мн. трудов. Традиционно прочные духовные контакты средневеков. Дербента с Табаристаном, где учились такие дербентские ученые, как Абу Бакр Мухаммад ад-Дарбанди, Исмаил аль-Джабали и др., во многом способствовали развитию шафиитизма.

Расстановка общественно-политических сил в Аббасидском халифате на решающем этапе исламизации его окраин предопределила принадлежность горских народов юго-вост. части Сев. Кавказа к шафиитизму. Если бы Низаму аль-Мульку не удалось одолеть сопротивление своего предшественника аль-Кундури, могущественного покровителя ханафитов, конфессиональная ситуация на Кавказе могла бы сложиться иначе. Так хапафизм возобладал в Мавераннахре и др. областях, где решающая фаза исламизации к началу деятельности Низама аль-Мулька была уже пройдена.

Эпиграфика XI–XII вв. содержит сведения о конфессиональных процессах в крупных населенных пунктах пограничья, находившихся в сфере влияния халифата. Распространение И. было невозможно без суфизма и межцивилизационного взаимодействия, вызванного сельджукскими завоеваниями; местный И. стал «массовой религией». Уровень развития религиозно-философской мысли, достигнутый в городах и суфийских центрах Сев. Кавказа в сельджукскую эпоху, оказался настолько высоким, что в последующие годы вплоть до наст. времени он так и остался непревзойденным.

После распада халифата «внутренняя» исламизация, т. е. продвижение мусульм. религии из местных «исламских центров» (аль-маракиз аль-исламийя), расположенных в долинах вдоль больших рек, в глубь горных районов, происходила уже на собственной основе. Этот процесс сопровождался значительными изменениями в этническом составе

населения наиболее крупных пунктов. Резкое увеличение числа арабоязычных эпиграфических памятников с сер. XIII в. — наглядное тому подтверждение.

В конфессиональной сфере преобладал И. суннитского направления (суфизм, ашаризм и шафиитское право). Средневековая эпиграфика сообщает о строительстве в регионе суфийских обителей (ханак) и о деятельности многочисленных суфиев (странствующих дервишей — каландаров, баба и др.). Элементы суфийской архитектуры зафиксированы во мн. памятниках зодчества Сев. Кавказа. Так, хорошо сохранившиеся в Кала-Корейше стены и портал мечети обнаруживают близкое сходство с ханаккой на р. Пирсагате в Ширване, где служил пир Хусайн аль-Гадаири, ученик шейха Абу Саида аль-Майхани и племянник верховного кадия Баб аль-Абаба Ахмада аль-Гадаири. Исследователи отмечают также сходство шутовых панно из мечети Каракюре с куфическими надписями в ряде исторических памятников, в частности в мазаре суфия аль-Хакима ат-Тирмизи в Термезе (IX в.) и в склепе султана Санджара в Мерве. «Исторические записи» Рафи аш-Шангури сообщают о суфиях Изз ад-Дине ад-Дарбанди (ум. в 1206/07) и Али бей Мухаммаде ад-Дарбанди (ум. в 1336/37). В 1245/46 г. шейх Дауд Баам бен Сулейман аль-Лакзи из Гдынка переписал «Танбих аль-гафилин» ханафитского мистика Абу-ль-Лайса ас-Самарканди (ум. в 955). Шейх Сулейман аль-Лакзи (возможно, сын Дауда аль-Лакзи), один из наиболее влиятельных мусульм. деятелей при дворе ханов Золотой Орды, был мистиком. В 1342/43 г. для практических нужд суфийской ханаки в Маджарах была переписана суфийская энциклопедия «Райхан аль-хакаи» ад-Дарбанди. В 1444/45 г. Малик бен Муса ад-Дагистани переписал «Аль-Ваджиз» Абу Хамида аль-Газали. В XIV в. предпринимались первые попытки исламизации адыгов и абазин.

Значительно меньшее число араб. надписей кон. XV в. и почти полное отсутствие надписей XVI в. указывают на переход к новой фазе развития И. па Сев. Кавказе. Она была обусловлена 2 факторами, во многом связанными друг с другом: шитским реваншем со стороны Сефевидов, религиозно-политическая

деятельность к-рых ввергла регион в продолжительную смуту, и процессом массового укрупнения населенных пунктов в кон. XV–XVI в. на основе слияния отдельных общин и родов (тухумов), прежде проживавших в небольших поселениях. Нельзя однозначно сказать, какой из этих факторов оказал наибольшее влияние на дальнейший ход конфессиональных процессов. Укрупнение селений либо совпало по времени с нашествием иноземцев, либо стало реакцией на сохранявшуюся почти век сефевидскую угрозу. К кон. XV в. процесс исламизации изменил структуру общества: разрушены родовые культы, идеи И. и внутриплеменные взаимоотношения, вместо них людей сблизил идеи ислам. единения.

Тюркоязычные Сефевиды происходили, однако, как полагают, из курдской среды. Шейх и мурид Сефи ад-Дин (ум. в 1334) основал в Ардебиле суфийское братство Сафавийя. Под влиянием зайдитов и имамитов, имевших сильные позиции в юж. и юго-зап. Прикаспии, а также из-за претензии руководителей братства на родство с Алидами суннитское по своему происхождению ас-сафавийя в течение XV в. приняло учение шиитов-имамитов («двунадесятников»). В отличие от ширван-шахов и правителей тюркского гос-ва Кара-Коюнлу Сефевиды влияли на религиозные представления верующих, превратив регион в плацдарм для своего возвышения. Так, шейх Джунайид во главе отрядов «борцов за веру» в кровавых сражениях с местным населением утверждал правоту учения ас-сафавийя, пока не погиб в 1460 г. в Дагестане. Шейх Джунайид стал героем множества легенд и преданий на Сев. Кавказе, где его называли Джуней (Джугьей). Мавзолей Джунайида, построенный в 1544–1545 гг. близ лезгин. сел. Хазра, по архитектуре сходен с суфийскими мавзолеями XIV в., находящимися неподалеку от совр. г. Эссентуки и в Маджарах. Методы пропаганды Сефевидов были схожи с военно-религ. методами газиев XI–XII вв. Джунайид и его сын Хайдар, убитый в Табасаране в 1488 г., совершали религиозные «подвиги» ради распространения шиизма и расширения собственного влияния.

Суфитский И. не имеет «клира» и отвергает теократию в чистом виде;

суфизм, к-рый отводит особую роль в учении шейху и «святым», и шиизм с его идеей «скрытого» имама каждый по-своему проповедовали идею теократии. Попытка создать теократическое ислам. гос-во на территории Дагестана провалилась. Однако при Сефевидях на обширной территории Ср. Востока возникло теократическое гос-во — имамат, «царство божественной справедливости». При шахе Исмаиле (ум. в 1524), сыне Хайдара и родоначальнике повой династии правителей Ирана, шиизм имамитского толка был объявлен гос. религией на территориях, подвластных Сефевидам. В Азербайджане, Ширване и др. тюркизированных областях региона произошел шиитский переворот, однако среди кавказских горцев суннизм сохранил свои позиции.

В эпоху расцвета сефевидского Ирана влияние шиизма на юго-вост. районы Сев. Кавказа вновь усилилось: шах Аббас I (1587–1629) изгнал османов из Азербайджана и Дагестана, укрепил Дербент. За долгий период правления Аббаса I шиизм проник и в горные районы, заселенные вайнахами. Очередную попытку утвердить влияние Ирана в регионе предпринял туркмен Надир-шах Афшар (1736–1747), низложивший Сефевидов и отказавшийся от шиизма «двунадесятников» в пользу гораздо более смягченной формы шиизма. Однако в Дагестане отряды Надир-шаха были разбиты и он сам едва не погиб. При туркмен. династии Каджаров иран. влияние на регион было частично восстановлено, однако уже в 1813 г. Фатх Али-шах (1797–1834) был вынужден подписать Гюлистанский договор, по условиям которого Иран отказывался в пользу России от Дагестана, Грузии, Карабахского, Гянджинского, Шекинского, Ширванского, Дербентского, Кубинского, Бакинского ханств и сев. части Талышского ханства. Шиитское влияние на Сев. Кавказе в конечном счете так и не вышло за пределы Дербента и его округи, сохранившись среди азербайджанцев, в т. ч. иранских, а также тюркизированных персов, именуемых в народе каджарам. Оно затронуло также удаленные населенные пункты, созданные иранскими переселенцами сасанидского времени в качестве пограничных постов. Так, жители лезгин. сел. Мискинджа считаются шиитами. Особого внимания заслуживают популяр-

ность нек-рых шиитских обычаев в отдельных суннитских районах Сев. Кавказа, благожелательное отношение к шиитским лозунгам во многих районах (за исключением Дербента, где сунниты безуспешно боролись с шиитами за управление Джума-мечетью), широкая география распространения шиитских имен и производных от них локальных вариантов среди местных суннитов. Сравнительное изучение основных тенденций в региональных конфессиональных процессах показывает, что по общественно-политическому значению и этнокультурным последствиям наиболее существенные процессы утверждения шиизма все же происходили при Сефевидях: с сер. XV в. (шейх Джунайд) до нач. XVII в. (шах Аббас).

Параллельно с утверждением шиизма в юго-вост. части Сев. Кавказа происходили процессы исламизации в зап. районах региона, связанные с усилением влияния Османской империи и Крымского ханства на эти земли. В 1583 г. объединенные отряды османов и крымских татар разгромили войско Сефевидов на р. Самуре. В XVI в. османы предприняли попытки распространить И. среди абазин и адыгов.

Дж. С. Тримингем утверждал, что обновление И. в XVII–XIX вв. во всем мире связано с внутренней борьбой между фундаментализмом и суфизмом. Важнейшие вехи этого периода на Сев. Кавказе таковы: 1) мусульм. ренессанс Нового времени (XVI — 1-я пол. XVIII в.); 2) движение шейха Мансура Ушурмы во 2-й пол. XVIII в.; 3) движение имама Шамиля в 1-й пол. XIX в.; 4) движение Кунта-хаджи во 2-й пол. XIX в. Эти явления обусловили содержание более поздних конфессиональных процессов в регионе.

В XVI–XVIII вв. И. распространился среди населения Нагорной Чечни, Ингушетии, Балкарии и Карачая, охватив и нек-рые слои социальных верхов в Осетии. Опорными пунктами распространения И. были Дагестан, с одной стороны, и Кабарда — с другой.

После стагнации XVI в. произошел прорыв в различных областях мусульм. культуры. Началось активное культовое строительство, продолжавшееся в течение всего периода обновления (аль-джадидийя). Изменились стиль монументального письма, содержание эпитафий, раз-

меры и формы могильных памятников. Особое распространение получил культ «святых» с ярко выраженными признаками суфийской обрядности.

После образования крупных населенных пунктов, объединивших мелкие роды и общины, стало необходимо составлять комментарии к правоведческим сочинениям, появилось много произведений этого жанра. Новым явлением в движении «чистого ислама» можно считать усиление культа пророка Мухаммада, к-рос привело к зарождению движения нур аль-мухаммадийя, после того как в 1718 г. Шихаб бен Мухаммад аль-Акуши переписал соч. «ат-Тарика аль-мухаммадийя» Мухаммада аль-Биргили (аль-Биркави).

Активизировалась деятельность суфийских шейхов в Чечне, в частности шейха Мута в 1-й пол. XVII в. В 1650 г. в Дагестане Шабан аль-Чираги переписал для нужд своей общины анонимное суфийское сочинение.

Движение шейха Мансура в 1785–1791 гг. было непосредственной реакцией на вхождение местных обществ в состав Российской империи (для чеченцев и ингушей процесс завершился в 1774–1781) и на резкие изменения в их традиц. укладе жизни. Самое значительное по своему размаху движение северокавказских мюридов (муридов) под предводительством дагестан. имамов (поочередно Гази-Мухаммада, Гамзат (Хамза)-бека и Шамиля) началось вскоре после заключения Гюлистанского договора 1813 г. и призыва суфийского шейха Мухаммада аль-Яраги к газавату — священной войне. По религ. содержанию движение мюридов связано с движением шейха Мансура.

Фундаменталистский культ пророка Мухаммада, распространившийся в Дагестане еще в нач. XVIII в. и сохранившийся до наст. времени, составил основу движения Шамиля. Опираясь на идеологию «чистого ислама», Шамиль использовал в борьбе опыт Дагестана и Чечни нач. XIX в., в т. ч. и структуру суфийских братств; только мюрид в понимании Шамиля не послушник суфийского шейха, а воин, выполняющий приказ командира. Шамиль подражал пророку Мухаммаду: составлял письма на черепках и бараньих лопатках, красил бороду хной, распространял принципы начального И., вел религ. войны для расширения пределов дар аль-ислам.

В это время в горах Дагестана и Чечни, в районах традиционного влияния христианской Грузии, И. утвердился окончательно.

В ходе Кавказской войны в горных районах Дагестана и Чечни Шамиль создал теократическое гос-во — имапат, в котором действовали шариатские суды и было введено ислам. управление. Под влиянием событий Кавказской войны на Сев. Кавказе создаются сочинения местных ответвлений братств Накшбандийя и Кадирийя. Эти труды во многом напоминают ранние суфийские работы (в т. ч. энциклопедизм), однако в них явно обозначились новые тенденции: особое внимание к интерпретации джихада и умение приспособиться к изменившимся общественно-политическим условиям. Именно в этот период в Нагорном Дагестане сложился тот тип религ. практики, который принято называть традиционным.

Основные формы современной религиозной практики в Чечне и Ингушетии сложились под непосредственным влиянием религиозного движения, связанного с именем суфийского шейха Кунта-хаджи и его последователей. В 1859 г., когда Шамиль был взят в плен рус. войсками, он вернулся из Мекки в Чечню, получив иджазу (разрешение) от 3 ханафитских шейхов братства Кадирийя. Члены созданной им общины (тариката) практиковали «громкий» зикр и ритуальные танцы по кругу, принятые в Кадирийя, за что их и прозвали зикристами.

Распространение идей Кунта-хаджи и последующее отделение от его тариката других вирдов обусловили внутриконфессиональные изменения в мусульм. общине Нагорной Чечни. На структуру местных родов (тейпов) причудливым образом стала накладываться структура суфийских общин. Собственно вайнахское родовое обозначение «тейп» происходит от арабского «таифа» (община). Границы общины и рода полностью совпадали. Глава рода обычно становился и религ. наставником общины. Духовная благодать (аль-барак) передавалась от шейха-наставника по наследству, т. о. внутри общины формировалась новая религ. элита. Роды сайидов на поверку оказывались восходящими не к роду пророка Мухаммада, а к родам местных шейхов. Пополнение членов общины происходило за счет естест-

венного прироста членов рода. Родственные контакты между членами были в значительной степени ограничены; такой порядок во многом сохраняется и поныне.

Главное отличие нового этапа в эволюции И. на Сев. Кавказе — развитие локальных форм И. в рамках светского (в этот период в России Церковь была уже фактически подчинена гос-ву, а затем отделена от него), гражданского и индустриального общества. Основные процессы этого периода в регионе таковы: 1) адаптация И. к условиям Российского гос-ва во 2-й пол. XIX — нач. XX в.; 2) крайняя политизация И. в период 2 революций, иностранной интервенции и гражданской войны, сопровождавшаяся появлением различных союзов, коалиций и партий на ислам. основе; 3) существование религ. культов и институтов в условиях запретов на религ. деятельность, гонений, массового атеизма населения в период господства советской власти и коммунистической идеологии; 4) современная реисламизация, начавшаяся вместе с национальным и религ. возрождением постперестроечного периода.

Первоначальная адаптация местных форм И. к общественно-политическим, социально-экономическим и конфессиональным условиям Российской империи происходила задолго до вхождения в ее состав мусульм. областей. Однако эта тенденция, сохранившаяся и в XX в., стала основной со 2-й пол. XIX в. в связи с подавлением движения Шамиля и реформированием всей системы политической, адм. и судебной власти в крае. Произошла легитимация шариатских судов; сформировались лояльные к властям религ. объединения; религ. элита вошла в структуру гос. власти на местах; книжная культура перешла на новый этап развития (открытие типографии Маврасва, начало книгоиздания и т. п.); был создан алфавит на основе араб. графики; развивалась мусульм. лит-ра на местных языках; активизировались процессы секуляризации во всех сферах общественной жизни; наметился поворот мусульманских обществ в направлении светского образования и светской культуры. В 10-х гг. XX в. Мухаммад Катиев и Мурат Горчханов в Чечне и Ингушетии пытались начать религиозно-культурную реформу; в Дагестане развивалась

деятельность мусульм. ученых новой формации, известных как ученые-просветители.

Революции и гражданская война породили хаос и разрушили сложившееся равновесие в мусульм. обществах на Сев. Кавказе. Тур. оккупация стала еще одним дестабилизирующим фактором. Идея пантюркизма не могла быть поддержана суннитами региона, поскольку противоречила этноконфессиональной принадлежности кавказских народов (азербайджанцы — шииты, но турки; северокавказцы — сунниты, но в большинстве своем не турки).

В годы гражданской войны на политической карте Сев. Кавказа вновь появились религиозные по форме новообразования: имапат во главе с имамом Наджм ад-Динном аль-Гуци (Наджмутдин Гоцинский) в аварских районах Дагестана, эмират даргинского шейха Узун-хаджи с центром в чеченском сел. Ведено и т. д. Однако в целом политическая ситуация в регионе под влиянием различных факторов (в т. ч. благодаря быстрой адаптации И. к новым реалиям) стала развиваться в направлении светских моделей: Северо-Кавказская Советская Республика (1918), Терская Советская Республика (1918–1919), Горская Республика (1918–1920), Горская АССР (1921–1924) до разделения на несколько автономных республик. В этот период появляются такие движения, как, напр., «исламские большевики». Во всех советских автономиях была создана своя иерархия шариатских судов и официально закреплена в становлении гос. органов.

С утверждением советской власти во всех этнокультурных областях Кавказа сложились условия, препятствовавшие свободному развитию религий, в т. ч. и И. Как и по всей стране, любая форма религ. пропаганды была запрещена. Богословские книги сжигались, мечети разрушались либо приспосабливались под хозяйственные пущды, служители культа подвергались массовым репрессиям. В горах Сев. Кавказа советская власть утверждалась в жестком противостоянии традиц. суфийским структурам. Депортация чеченцев, ингушей, балкарцев, карачаевцев и некоторых др. северокавказских народов в годы Великой Отечественной войны обусловила дальнейшую внутриконфессиональную эволюцию местных обществ, с

одной стороны, и усиление различий между отдельными этническими группами — с другой, в результате чего сформировался ряд закрытых родовых обществ с чертами этноконфессиональных групп.

В годы советской власти мусульм. области бывш. Российской империи оказались оторванными от остального мусульм. мира. В результате их эволюционное развитие было прервано. Араб. язык стал постепенно утрачивать функции языка науки, делопроизводства, переписки. Вместе с тем впервые в истории Кавказа на его территории сложилось двуязычие. Языком межнационального общения стал русский, причем масштабами применения он превзошел все прежние языки, когда-либо претендовавшие на эту роль. В духовной сфере возобладал массовый атеизм, часть религ. наследия продолжала признаваться в качестве культурного и духовного достояния социалистических народов. На различных уровнях общественного сознания внедрялись основы коммунистической идеологии и морали, материалистической в мировоззренческом отношении и идеалистической в социальной сущности. Вместе с тем насильственная секуляризация способствовала широкому признанию ценностей гражданского общества, изменился традиц. уклад жизни, появилась светская интеллигенция, относящаяся к И. как к составной части культуры.

Начало новому этапу в эволюции местных форм И. положило крушение советской системы. С развитием процессов реисламизации значительно усиливались внутррелиг. противоречия в мусульм. общинах региона. Как и во все переломные эпохи, обострение противоречий между приверженцами «чистого, фундаменталистского ислама» (т. н. ваххабизма) и «народного ислама» приобрело крайние формы, апогеем противостояния стали события в Чечне кон. XX — нач. XXI в. Обвинения местных ваххабитов в адрес суфийских шейхов в соглашательстве с властями имели в основе глубокий внутривероисповедный конфликт: суфийские шейхи, влияющие на горские общины (джамаат), представляли сложившийся в течение столетий «народный ислам», задача же ваххабитов, возвращенных на чуждой идеологической почве, — отвоевать авторитет и влияние у суфийских шей-

хов и ниспровергнуть местные власти. Борьба между этими 2 тенденциями была проявлением извечно-го противостояния между обычным правом (адат) и религ. законом — шариатом. «Народный ислам» негласно канонизировал не только местные «святы», но и домонотеистические верования и тем самым законсервировал родовую основу конфессиональных общин, обусловив локальные различия в И., препятствующие образованию более широких религиозно-политических общностей. Адаптированные к местным культам суфийские обряды и духовные ценности в форме традиций местных шейхов-наставников настолько переплелись с идеологическим функционированием рода и общины, что стали восприниматься в качестве неразрывной части народной культуры, чем они в сущности и являются. Кардинальные политические изменения без разрушения сложившейся системы взаимоотношений внутри религиозной общины в сложившихся условиях практически невозможны.

Чеченскому конфликту были присущи мн. черты, характерные для религиозно-политических столкновений на Сев. Кавказе. Начало каждой военной кампании сопровождалось объявлением газавата. Руководители военных отрядов, состоявших из современных моджахедов (участвующие в джихаде), назывались амирами (руководители отрядов газиев в XI–XII вв. имели светский титул «султан»); убитые в боях моджахеды объявлялись шахидами, представители противоборствующей стороны — кафирами. Как и во времена имама Шамиля, в непризнанной республике Ичкерии активно внедрялись нормы шариата. Невзирая на нехватку знатоков мусульманского права и отсутствие необходимых условий и предпосылок, светское судопроизводство было заменено шариатскими судами. Во мн. местах это произошло наперекор сложившейся исторической традиции: споры уголовного характера у горцев обыкновенно решались согласно нормам обычного права, а на основании шариата разбирались лишь гражданские дела. В условиях Нагорного Дагестана была предпринята очередная попытка создания имамата.

Муфтий Чечни с 1995 г. Ахмад-хаджи Кадыров был сторонником джи-

хада против России, но в то же время последовательным противником ваххабизма. В 1998 г. в Грозном прошел Конгресс мусульман Сев. Кавказа, на котором Кадырову удалось добиться широкой поддержки сторонников традиционного кавказского И. в противостоянии с ваххабизмом (Малашенко. 2001. С. 131). После конфликта с Президентом Ичкерии А. Масхадовым, к-рый приговорил Кадырова к смертной казни, в нояб. 1999 г. Кадыров заявил, что готов быть посредником в переговорах между российской и чеченской сторонами. 12 июня 2000 г. В. В. Путин назначил А. Кадырова главой администрации Чечни. Приоритетом религ. политики А. Кадырова стало возрождение традиц. И. с национальными особенностями; в 2001 г. он подписал распоряжение, которое запретило деятельность в Чечне религиозных орг-ций, исповедующих идеи ваххабизма. В 2004 г. А. Кадыров, в 2003 г. ставший Президентом Чеченской республики, погиб в результате теракта, однако его преемники Али (Алу) Алханов (2004–2007) и Р. Кадыров (с 2007) продолжили курс на гос. поддержку традиц. И. в Чечне. К 2008 г. в Грозном было завершено строительство мечети «Сердце Чечни» им. А. Кадырова, на данный момент — крупнейшей в России и в Европе.

Лит.: *ад-Дарбаиди*. Райхан ал-хаканк; Мухаммад ал-Баркали. Ат-Тарика ал-мухаммадийа: Ркн. № 1280 // ИИАЭ ДНЦ РАН; *Шихсаидов А. Р.* Распространение ислама в Юж. Дагестане в X–XI вв. // УЗ Ин-та истории, языка и лит-ры им. Г. Цадасы. Махачкала, 1959. Т. 6. С. 127–162; *он же*. Распространение ислама в Дагестане: АКД. Махачкала, 1960; *он же*. Когда и как насаждался в Дагестане ислам. Махачкала, 1962; *он же*. Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала, 1969; *он же*. Дагестан в X–XIV вв. Махачкала, 1975; *он же*. Этнографические памятники Дагестана X–XVII вв. как ист. источник. М., 1984; *Крачковский И. Ю.* Арабская лит-ра на Сев. Кавказе // Избр. соч. М.; Л., 1960. Т. 6. С. 609–622; *Митюрский В. Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI вв. М., 1963; *Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejaj Ch.* Islam in the Soviet Union. L., 1967; *Bennigsen A., Wimbush E.* Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union. Berkeley, 1985; История народов Сев. Кавказа (кон. XVIII в. — 1917 г.) / Ред.: А. Л. Нарочинский. М., 1988; *Аликберов А. К.* Современное мусульм. возрождение на Кавказе: Особенности, тенденции и перспективы // Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. М., 1994. С. 21–32; *Малашенко А. В.* Исламское возрождение в совр. России. М., 1998; *он же*. Исламские ориентиры Сев. Кавказа. М., 2001; *Рошин М. Ю., Месхидзе Дж. И.* Ислам в Чечне // Ислам в Европе и России / Отв. ред.: Е. Б. Деминцева. М., 2009. С. 215–229.

А. К. Аликберов, Э. П. Р.

**И. в Татарстане.** Проникновение И. в среду волжских булгар, согласно археологическим данным, происходило в VIII–IX вв., т. е. еще до их переселения с Подонья (приазовское тюрк. гос-во Вел. Булгария) на Ср. Волгу (Волжская Булгария). В историографии присутствует т. зр. о том, что часть булгар была обращена в И. после успешных походов араб. полководца Мервана на хазар. земли (737). О знакомстве булгар с И. еще до офиц. принятия этой религии в 922 г. свидетельствуют данные археологии и исторические источники. В городище Биляр на территории Татарстана обнаружен фундамент каменной мечети нач. X в. Абу-Али Ахмед ибн Омар Ибн-Руста отмечал, что большая часть булгар исповедует И., в их селениях есть мечети и школы с муэдзинами и имамами (*Ибн-Руста, Абу-Али Ахмед. Известия о хозарах, буртасах, болгарях, мадырах, славянах и руссах / Пер., ред., коммент.: Д. А. Хвольсон. СПб., 1869. С. 23*).

Проникновению И. в Поволжский регион способствовали многолетние торгово-экономические и культурные связи со странами араб. Востока и Ср. Азии, а также деятельность мусульм. миссионеров. Принятие И. Волжской Булгарией в качестве гос. религии в 922 г. последовало за приездом посольства халифа аль-Муктадира, описанным в дневниках Ибн Фадлана. Т. е. формально И. принесли в регион арабы, однако в халифате исповедовали И. шафиитского мазхаба, в то время как булгары придерживались хапифитской правовой школы, распространившейся в Ср. Азии. По мнению востоковеда В. А. Гордлевского, новая религия распространилась в этом регионе вслед за появлением здесь среднеазиат. купцов. И. утвердился в Волжской Булгарии и на подконтрольных этому гос-ву значительных территориях Волго-Уральского региона вслед. торговой и миссионерской деятельности, о чем свидетельствуют многочисленные раскопки булгарских могильников, в которых трупоположение производилось по мусульм. обряду с учетом киблы. Благодаря интенсивным культурным контактам с высокоразвитыми мусульманскими центрами в Волжской Булгарии развивались культура, просвещение, наука и ремесла. Во всем мусульм. мире были известны такие ученые, как Ахмад аль-Булга-

ри, Хамид ибн Идрис аль-Булгари, Якуб ибн Нугмани, братья Тадж ад-Дин и Хасан ибн Юнус аль-Булгари и др. — авторы сочинений по богословию, риторике, медицине, фармакологии и истории.

Во время монг. нашествия были разрушены булгарские города, однако религ. терпимость завоевателей, не стремившихся навязать покоренным народам шаманизм, способствовала сохранению в регионе ислам. духовной традиции. Путешественник XIII в. Гильом де Рубрук писал, что «булгары — самые злейшие сарацины [мусульмане], крепче держащиеся закона Магометова, чем кто-нибудь другой» (*Халиков А. Х. Монголы, татары, Золотая Орда и Булгария. Каз., 1994. С. 143*). Первым золотоордынским ханом, принявшим И., стал Берке-хан. При хане Узбеке И. стал гос. религией Золотой Орды, а в дальнейшем — основной религ. системой в Астраханском, Крымском, Казанском и др. татар. ханствах. Среди известных мусульм. поэтов и ученых Казанского ханства следует назвать Мухаммада-Амина, Мухаммадьяра, Кул Шарифа, Умми Камала. В Казанском ханстве сформировался развитый слой «мусульманского духовенства», его глава всегда избирался из лиц, принадлежащих к числу потомков пророка Мухаммада. Высшее духовное лицо было в гос-ве 1-м человеком после хана и в моменты междуцарствия принимало власть. В Казанском ханстве пользовались арабграфической письменностью. Благодаря развитой системе мусульм. образования, по данным Ш. Марджани, в ханстве был довольно высокий уровень грамотности населения. Все это свидетельствовало о том, что религ. сфера в Казанском ханстве была неотделима от социальной и государственной.

Падение Казанского ханства под ударами Московского гос-ва в сер. XVI в. привело к сопротивлению населения под исламскими лозунгами. В 1555 г. в Казани была учреждена кафедра архиепископа для обращения жителей Ср. Поволжья в христианство. Утрата государственности и реальная угроза утраты религ. самобытности мобилизовали татарское население на защиту И. Многочисленные антиправительственные восстания и выступления во 2-й пол. XVI–XVIII в. (1553–1554, 1572–1573, 1582–1584, 1592, 1616–1619, 1662–1664, 1667–1671, 1681–1684, 1704–

1711, 1717–1718, 1735–1740, 1755–1756, 1773–1775) охватили территории Поволжья и Приуралья. Причинами выступлений татар, а также башкир, мишарей, казахов, марийцев, мордвы, удмуртов, чувашей и др. народов Поволжья и Урала служили захват земель, крестьянская, промышленная и монастырская колонизация, рост налогов и увеличение количества повинностей, ограничение прав местного самоуправления, произвол чиновников и попытки христианизации «инородцев». Ответом на непрекращающиеся восстания становились довольно жесткие меры со стороны правительства по ограничению И. и распространению христианства в крае. Ужесточению политики властей способствовала исламизация язычников и буддистов в регионе, к-рая воспринималась как угроза и законодательно запрещалась в XVIII в. (*Загидуллин. 2007. С. 54–55*). В 1593 г. царь Федор Иоаннович издал указ о разрушении всех мечетей и медресе на завоеванных землях. В правление династии Романовых вводились ограничения на строительство мечетей, облагались налогами религ. обряды и деятельность муллы, экономическими мерами стимулировался переход в христианство, пасивистично крестили иноверцев. С 1731 (до 1740 Новокрещенская комиссия) по 1764 г. в Казани действовала Новокрещенская контора. После издания царского указа от 11 февр. 1736 г., запретившего пропаганду И. среди язычников, строительство новых мечетей и медресе, власть надеялась ослабить влияние мулл, нередко возглавлявших пародные выступления. Сокращалось количество «мусульманского духовенства», шариатские суды были взяты под контроль администрации. Даже за малейшую провинность мулл могли высылать из родных уездов. По указу Сената от 19 нояб. 1742 г. было разрушено 418 из 516 мечетей, а все вновь возводимые мечети подлежали сносу (*Там же. С. 59*).

В этот период среди татар распространение получил суфизм накшбандийского толка, к-рый, по мнению ряда исследователей, «способствовал мобилизации духовных сил народа на самосохранение, сплочению мусульманской уммы перед лицом внешней опасности и внутренней нестабильности» (*Мухаметшин Р. М. Ислам в татарской общественной жизни*

нач. XX в. Каз., 2000. С. 21). Востоковед Гордлевский предполагает, что нахшбандийское братство могло принимать участие в организации антиправительственных выступлений. По мнению исламоведа Р. Мухаметшина, «суфизм частично заполнил идеологический, идейно-политический и социально-структурный вакуум, который образовался в татарском обществе в XVI–XVIII вв.». Наряду с суфийскими учителями — ишанами в XVI–XVIII вв. огромное влияние на верующих оказывали абызы — так называли всех мулл и тех, кто умел читать и писать. По мнению А. Хабутдинова, «абызы являли собой хранителей исламской традиции и образования в условиях изолированных сельских мусульманских общин... Абызы представляли собой религиозную и образовательную элиту татарского общества в период непризнания официального статуса ислама Российским государством». Движение абызов породило идею возрождения града Булгара как «священной родины» — модели идеального исламского гос-ва в Ср. Поволжье. Идеи абызов оказали влияние на участников восстания С. Разина (1667–1671), восстания Батырни (1755), на взгляды муллы Мурада и Хисаметдина Муслими. Абызы были суфиями братства Нахшбандийя. Значительные преобразования в государственно-ислам. отношениях наступили лишь в правление Екатерины II, к-рая по указу 1773 г. предоставила мусульманам свободу вероисповедания. Мусульмане могли строить новые каменные мечети в городах, а «мусульманское духовенство» стало пользоваться поддержкой царских властей и было включено в Табель о рангах. В 1788 г. последовал указ об учреждении официального органа управления мусульманами — ОМДС, открытие которого состоялось 4 дек. 1789 г. Оно размещалось в Уфе, однако муфтии и кадии-заседатели всегда были представителями татар. духовенства.

Деятельность этой орг-ции, сыгравшей важную роль в истории И. в России, получила разные оценки в историографии. Большинство исследователей, оценивая значение ОМДС, отмечают, что оно стало 1-й в России официальной мусульманской организацией-посредником во взаимоотношениях мусульман и имп. власти. Это была структура, позво-

лившая правительству контролировать жизнь мусульман Российской империи; ОМДС утверждало указом избираемых населением мулл (ранее мусульм. духовенство, за исключением ахуна, свободно выбиралось членами мусульм. общины и священнослужители были подконтрольны только членам общины). Наряду с учреждением духовных институтов гос-во реорганизовало и упорядочило социальную структуру в Волго-Уральском регионе. При Екатерине II татар. элите был предоставлен ряд льгот. Так, купечество в 1776 г. получило право торговать по всей империи, а в 1782 г. у них появился и орган самоуправления — Казанская татарская ратуша. Татар. мурзы были уравнены в правах с российским дворянством (1784), «мусульманское духовенство» получило признанный гос-вом статус указных мулл и собственный словесный орган — ОМДС. За это российские мусульмане ласково называли Екатерину II «Аби-паша» (бабушка-царица). Однако статус большей части татарского населения не изменился — они по-прежнему оставались гос. крестьянами.

В кон. XVIII в. были улажены конфликты и между мусульманами, православными и представителями др. конфессий в Ср. Поволжье. Власти, отказавшиеся от политики русификации и насильственного крещения, внимательно следили за развитием И. По выражению пермского исследователя А. В. Михалевой, «на региональном уровне за исламом признали право на существование, чем была обеспечена стабильность в крае, где русские отнюдь не преобладали». Уже к концу царствования Александра I вновь начало усиливаться миссионерство среди инородцев, к-рое получило дальнейшее развитие во время правления Николая I. В епархиях Поволжья начали открываться мусульм. миссии. Переход мусульман и язычников в Православие поощрялся освобождением от рекрутской повинности и денежным вознаграждением, ОМДС получило право решать на основе шариата ряд семейных конфликтов и дела по разделу наследства. Сложилась в основе своей законодательная база, определившая правила жизни мусульман, соблюдение их конфессиональных прав в армии и правила строительства мечетей. Политика существенно изменилась при Александре II: была

распущена Казанская татарская ратуша, а с 1865 г. пост муфтия ОМДС занимали светские лица. Ранее соблюдался принцип назначения муфтиев и избрания казиев (кадиев) в Казанской татарской ратуше из числа имамов Казанской губ., а с 1871 г. из 36 избирателей только 1 представлял Казань, и выборы перешли под контроль губ. властей, т. е. казанское «духовенство» утратило главенствующую роль в Духовном собрании. Правилом 1870 г. устанавливали контроль над мусульм. учебными заведениями, усилилась миссионерская деятельность братства св. Гурия. Идеологом миссионерской работы выступал Н. И. Ильминский, к-рый прилагал усилия к созданию татар. христ. чиновничества, духовенства и интеллигенции. Его деятельность наряду с поражением Османской империи в русско-тур. войне 1877–1878 гг. вызвала слухи о намерении российского правительства окрестить всех мусульман империи, что вместе с недальновидной политикой казанского губернатора Н. Я. Скарятина привело к волнениям татар. крестьянства осенью 1878 — зимой 1879 г. в Казанском и Спасском уездах Казанской губ., куда были введены войска. После присоединения Ср. Азии к Российской империи установили ограничения, касавшиеся положения татарского купечества в торговле с Туркестаном. Данная политическая линия продолжалась и при имп. Александре III *Александровиче*. Особое возмущение мусульм. населения Казанской губ. вызвал Закон об образовательном цензе для «мусульманского духовенства» от 12 июля 1888 г. (начал действовать с 1 янв. 1891), требовавший от кандидатов на духовные должности знания рус. языка, а также введение в нач. 90-х гг. XIX в. ограничения на издание мусульм. религ. лит-ры. В инстанции Казанской губ. поступали письменные заявления от крестьянских обществ, требовавших не вводить эти ограничения. Ситуация нормализовалась лишь после смерти Александра III в 1894 г., когда наступила некоторая либерализация религ. политики Российского гос-ва. Вансовское движение, объединившее низшие слои, стало ответом на жесткую политику в отношении мусульман при Александре II и Александре III и было направлено против действий властей и офиц. «мусульманского духовенства».

В 80–90-х гг. XIX в. получил развитие джадидизм — общественное движение ислам. обновления, начавшееся с реформирования системы мусульм. образования. Оно предусматривало внедрение звукового метода обучения грамоте, разработку учебных планов и программ, включавших светские дисциплины, введение классно-урочной системы, экзаменов, разработку учебников на национальных языках с учетом совр. научно-методических подходов. По данным на 1910 г., в Казанской губ. существовало 919 мусульм. общин с 660 соборными и 39 пятивременными мечетями, работали 877 мектеб и медресе (66 787 учащихся обоего пола). В Казани до 1917 г. насчитывалось 12 высших и 24 средних медресе, программы большей части к-рых были построены на джадидистских принципах. Наиболее известными медресе были Гаффария, Усмания, Марджания, Халидия, Касимия, Мухаммадия. В Казанской губ. популярностью пользовались медресе в селениях Иж-Бобья, Кшкар, Ташкичу и др.

По мнению Мухаметшина, «к началу XX в. ислам определял не только морально-этические представления, но и общественно-политическое сознание значительной, если не подавляющей части населения» Казанской губ. Ср. Поволжье выступало в качестве одной из баз джадидизма, ставшего идеологической платформой для консолидации мусульман Российской империи. Идеологами джадидизма в регионе были Ш. Марджани, Г. Баруди, Г. Исхаки, Х. Максуди, С. Максуди, семейство Буби и мн. др. В результате 3 Всероссийских мусульм. съездов, прошедших в 1905–1906 гг., сформировалась политическая партия «Иттифак аль-Муслимин», к-рая сделала религиозно-этические принципы И. организационной частью своей политической доктрины.

В Казанской губ. к 1917 г. было 1152 мечети, в к-рых служили 2648 мулл. В период Октябрьской революции и гражданской войны территории совр. Татарстана стала ареной противостояния различных политических сил. С 21 июля по 2 авг. 1917 г. в Казани прошли II Всероссийский мусульманский съезд, I Всероссийский мусульманский военный съезд и Всероссийский съезд духовенства. На совместном заседании участники съездов приняли Декла-

рацию о национально-культурной автономии тюрко-татар внутренней России и Сибири и объявили о ее немедленном вступлении в действие. Принцип национально-культурной автономии заключался в том, что органы управления должны были решать вопросы религии, просвещения и языка. В документе были определены и органы управления: 3 пазарата — мин-ва, вместе составившие Вахыты Милли Идаре — Временное национальное управление. Оно включало в себя Диния назараты (Религиозное мин-во), основой его стало Духовное собрание; Мэгариф пазараты (Мин-во просвещения), куда вошли члены Всероссийского об-ва учителей; Малия назараты (Мин-во финансов). Каждое мин-во состояло из председателя и 6 членов коллегии. Высший законодательный орган — Миллет Меджлисе (Национальное собрание, парламент) тюрко-татар внутренней России и Сибири заседал в Уфе. Как отмечает А. Ю. Хабутдинов, в посл. депутаты Миллет Меджлисе разделились на 2 политические группировки — тюркистов и татаристов. Первые стояли на позиции культурного и религ. единства всех тюрк. народов России и требовали от членов буд. Учредительного собрания поставить вопрос о провозглашении Урало-Волжского штата (Идель-Урал) на Волге и Юж. Урале. Те же народы, территории проживания которых не вошли в границу шт. Идель-Урал (напр., сибир. татары), обеспечивались правом национально-культурной автономии. Татаристы, представившие левое крыло мусульм. движения, уделяли мало внимания религии, зато были очень последовательны в вопросе территориальной автономии и активно участвовали в работе Коллегии Урало-Волжского шт. Однако в этой группе были сильны противоречия между Уфой и Казанью как потенциальными центрами будущего штата. Попытка реализации проекта шт. Идель-Урал, а позднее Татаро-Башкирской Советской Республики провалилась. Данные интеграционные проекты были направлены на территориальное объединение тюркского (мусульманского) населения Татарии и Башкирии, однако вслед. политики властей и глубоких противоречий между татарами и башкирами, обострившихся в 1917-м — нач. 20-х гг., эти проекты не были реализованы.

Политика большевистского правительства была направлена на полное вытеснение религии из жизни общества и из мировоззрения людей. Декрет СНК РСФСР от 23 янв. 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» положил начало процессу формирования антирелиг. законодательства. С кон. 20-х гг. на территории Татарстана развернулась массовая кампания по закрытию мечетей (из 13,7 тыс. мусульм. приходов внутренней России в 1941 оставались действующими ок. 100), а затем и репрессии против «мусульманского духовенства» и верующих; всего на территории Татарстана пострадало 1044 мусульм. религ. деятеля. В рамках политики секуляризации системы образования и воспитания подрастающего поколения была разрушена система религ. образования и осуществлен переход с арабского на лат. алфавит. Начиная с 1926 г. действует об-во «Яналиф» (Новый алфавит), разрабатывается азбука на основе латиницы, издаются книги и газеты, напечатанные новой графикой. Это привело к снижению влияния религии и «мусульманского духовенства» на широкие массы населения. В годы Великой Отечественной войны власти пошли на определенные уступки мусульманам, что было связано с патриотической позицией верующих и духовенства. В 1942 г. был проведен съезд ЦДУМ, власти разрешили издать некоторое количество религиозных книг и совершить хадж крайне ограниченному числу мусульман. В 1948 г. ЦДУМ было преобразовано в ДУМЕС. В 60-х гг. вслед. давления властей количество мечетей в СССР уменьшилось с 2307 до 962. К этому времени в Татарстане уже имелось 646 неофициально действующих религиозных мусульманских объединений и 366 нелегально служивших мулл. В Казани легально действующей была лишь мечеть Марджани. В связи со старением и смертью профессиональных священнослужителей, получивших религ. образование в дореволюционный период, функции мулл нередко брали на себя люди, не владевшие араб. языком и араб. графикой. Тем не менее эти люди были способны совершать необходимые религ. обряды. В 70–80-х гг. XX в. власти регистрируют новые мусульманские общины в Альметьевске, Зеленодольске, Набережных Челнах

и Лениногорске. К концу советского периода на территории Татарстана насчитывалось 18 зарегистрированных мусульм. общин и ок. 30 священнослужителей. К 1 янв. 1990 г. количество последних увеличилось до 67 чел. (55 мулл и 12 муэдзинов), из них высшее религ. образование имел лишь 1, а среднее — 8 чел. Больше половины из них (41 чел.) были старше 60 лет.

С кон. 80-х гг. в Татарстане начался период религиозного возрождения. В ознаменование 1100-летия принятия И. Волжской Булгарией в 1989 г. было заложено 3 новые мечети — в Казани, Набережных Челнах и Нижнекамске. В том же году возник Татарский общественный центр (ТОЦ), объединивший националистически настроенных общественных деятелей. На фоне децентрализационных процессов в России эта группа интеллигенции приобрела большой авторитет. Наряду с ТОЦ возникли политические партии «Иттифак» и «Азатлык», создавшие блок Милли Меджлис. Часть религ. деятелей Татарстана поддержала эту тенденцию, образовав в мае 1992 г. Исламский центр Татарстана, во главе которого встал имам-хатыб казанской Сенной мечети Габдулла Галиуллин. Он же 22 авг. 1992 г. на учредительном съезде Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ) был избран муфтием. ДУМ РТ было провозглашено независимым муфтиятом, не подчиняющимся ДУМЕС, и получило признание офици. властей республики. В Татарстане насчитывалось уже более 400 общин, которые из состава ДУМЕС начали переходить в ДУМ РТ. Чтобы остановить этот процесс, по инициативе муфтия Талгата Тажутдина в 1994 г. на базе Главного мухтасибатского правления Татарстана ДУМЕС было создано Региональное ДУМ Татарстана, подчинявшееся Уфе. С 1994 по 1998 г. в республике параллельно существовали 2 муфтията, конкурировавшие за сферы влияния. Усилиями Президента Татарстана М. Шаймиева 14 февр. 1998 г. в Казани был проведен т. н. объединительный съезд ДУМ РТ, на к-ром 2 муфтията были слиты в один. Муфтием ДУМ РТ был избран Гусман Исхаков. По данным на 1 янв. 1999 г., в Татарстане функционировало 978 мусульм. общин, более 800 из к-рых было зарегистрировано.

В 90-х гг. появилось большое количество мусульм. общин, строились мечети, открывались курсы при мечетях, средние (Бунские, Альметьевские и др.) и высшие (Мухаммадийя, 1000-летие принятия И.) мусульм. учебные заведения, медресе для подготовки мусульм. священнослужителей. В сент. 1998 г. в Казани открылся Российский исламский ун-т. Количество мусульм. священнослужителей, по данным на 2007 г., превышало 3 тыс. чел. С 2002 г. все имамы ДУМ РТ проходят аттестацию и получают свидетельства (шахадатнаме), для этого они должны иметь религ. образование, положительную рекомендацию имам-мухтасиба и обладать авторитетом в местной общине. При отсутствии шахадатнаме нельзя вести богослужения и проповедническую деятельность. «Мусульманское духовенство» Татарстана довольно разнородно. В сельской местности значительную его часть составляют люди пенсионного возраста, обладающие минимальным религ. образованием. Такое положение стало следствием дефицита квалифицированных имамов в 90-х гг., когда при бурном росте мусульм. общин имамы избирались уважаемые на селе люди (бывш. участковые уполномоченные милиции, врачи, учителя, председатели сельсоветов или колхозов). До открытия собственных учебных заведений Татарстан посылал молодых людей обучаться в араб. страны, и некая часть татар. молодежи попала под влияние исламских радикалов. Вернувшись на родину и заняв посты имамов в ряде мечетей, они сформировали прослойку радикально настроенного духовенства. Дискуссии о влиянии салафизма на татар. И. периодически возникали в кон. 90-х — 2000-х гг., поводом к ним служили участие шакирдов набережночелнинского медресе Йолдыз в террористических актах в 1999 г. и деятельность экстремистского подполья в Татарстане. Эта тема стала одной из наиболее острых в ходе предвыборной кампании нового муфтия ДУМ РТ (Исхаков подал в отставку в нач. 2011). Новым муфтием в 2011 г. был избран сторонник традиц. И. Ильдус Фаизов, известный своей непримиримой позицией в отношении салафизма.

За годы работы ДУМ РТ, пользующееся поддержкой республиканских властей, стало одной из раз-

витых, влиятельных и мощных мусульм. орг-ций в России. Оно разделено на 9 казыятов (во главе с казыем). Главы казыятов образуют Совет казыев ДУМ РТ. Казый имеет духовно-судебную власть и координирует действия мухтасибатских управлений на своей территории. Всего в составе ДУМ РТ 45 мухтасибатских управлений во главе с имам-мухтасибами. Весной 2000 г. на базе ДУМ РТ и Центрального ДУМ Ульяновской обл. был образован Казанский муфтият, объявивший зоной своей юрисдикции территорию всей страны. В его состав входят общины не только в Поволжье, но и на Урале, в Сибири и на Дальнем Востоке.

По данным на 2008 г., количество мечетей в Татарстане превышает 1500. Самая крупная мечеть — Кул-Шариф располагается в Казанском кремле. Татарстан — один из лидеров мусульм. книгоиздательства в России, наиболее известным является изд-во «Иман», в республике выходит более 20 мусульм. журналов и газет, действуют десятки мусульм. интернет-сайтов. Татарстан лидирует в России по производству халяль-продукции, к-рая поставляется во мн. регионы Урала и Поволжья.

Лит.: [Уметбаев М. И.] В память 100-летия Оренбургского магометанского духовного собрания. Уфа, 1892; Алишев С. Х. Татары Сред. Поволжья в пугачевском восстании. Каз., 1973; Азаматов Д. Д. К проблеме учреждения и оценки деятельности Оренбургского магометанского духовного собрания // Ист. опыт развития духовной культуры Башкортостана: Тенденции, современность, перспективы. Уфа, 1992. С. 219–221; *он же*. Оренбургское магометанское духовное собрание в кон. XVIII–XIX в. Уфа, 1992; *он же*. Оренбургское магометанское духовное собрание // Ватандаш = Соотечественник. Уфа, 1997. № 4. С. 187–197; № 5. С. 166–182; *Имамов В. III*. Запрятанная история татар. Набережные Челны, 1994; *Лотфуллин И. М., Ислаев Ф. Г.* Джихад татарского народа. Каз., 1998; *Юнусова А. Б.* Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999; *Хабутдинов А. Ю.* Органы национальной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири в 1917–1918 гг. Вологда, 2001; *он же*. Формирование нации и осн. направления развития татарского общества в кон. XVIII — нач. XX в. Каз., 2001; *он же*. Оренбургское магометанское духовное собрание // Ислам на европ. Востоке: Энцикл. словарь. Каз., 2004. С. 269–271; *он же*. Российские муфтин от екатеринских орлов до ядерной эпохи (1788–1950). Н. Новгород, 2006; *он же*. От общины к нации: Татары на пути от средневековья к Новому времени (кон. XVIII — нач. XX в.). Каз., 2008; *он же*. Миллет Меджлис // Ислам на Урале: Энцикл. словарь. М.; Н. Новгород, 2009. С. 205–206. (Ислам в РФ; Вып. 5); *Салаитов Р. А.* Новейшая история исламского сообщества России. М., 2005; *он же*. Новейшая история ислама в России. М., 2007; *он же*. Ислам в совр.

России: Энцикл. М., 2008; *он же*. Мусульманская дипломатия в России: История и современность. М., 2009; Музей ислама: Путев. Каз., 2006; *Мухаметшин Р. М.* Татарстан // Ислам в Рос. Империи: Энцикл. словарь. М., 2006. С. 371–377; *он же*. Ислам в Татарстане. М., 2007; *Хабутдинов А. Ю., Мухетдинов Д. В.* Общественное движение мусульман-татар: Итоги и перспективы. Н. Новг., 2005; *Загидуллин И. К.* Исламские институты в Российской империи. Мечети в европейской части России и Сибири. Каз., 2007; Ислам в Приволжском федеральном округе: Учеб. словарь-справ. Н. Новг., 2007; *Ситенко С. Г.* Мусульманское духовное собрание: Худож.-докум. повествование. Уфа, 2008.

*А. Н. Смирнов*

**И. в азиатской части России (Урал, Сибирь и Дальн. Восток).** Проникновение И. на обширную территорию Урала, Сибири и Дальн. Востока происходило в разные периоды и различными путями. Особое влияние на распространение И. в этих землях оказали государства Центр. Азии и Поволжского региона (Волжская Булгария, Казанское ханство, Татарстан). В историографии существует несколько теорий относительно времени распространения И. из Центр. Азии. В 1904 г. проф. Казанского ун-та Н. Ф. Катанов перевел хранящиеся в Тобольском музее рукописи, которые повествуют о приходе в 1394 г. в Зап. Сибирь 366 шейхов ордена Накшбандийа и 1,7 тыс. воинов хаиша Шейбана из Центр. Азии (предположительно этнических узбеков и таджиков) для распространения И. среди местного населения. В документе (сачаре) говорится о том, что миссионеры пали в битвах с язычниками. Впосл. их захоронения (астана) стали почитаться сибир. мусульманами как св. места. Переведенная Катановым сачара представляет собой рукопись, хранившуюся у смотрителя подобного захоронения. В сачаре, как правило, описывается история прихода шейхов в Сибирь, сообщается, кто захоронен в данной астане, приводятся перечень некрополей и обращение к посетителям священного места: как следует вести себя, какие молитвы прочитать. Тюменский историк Р. Рахимов в 2004 г. обнаружил еще рукопись-сачару, которая получила в научном обиходе название «Грамота хранителя Юрумской астаны». Она уточняет данные свитков, переведенных Катановым. Из Юрумской сачары следует, что И. известен в Сибири с кон. XII в. Однако ряд историков склонны считать, что И. появился в Зап. Сибири еще на 150 лет раньше.

Так, омский исследователь Р. Тушаков на основании археологических источников и анализа средневековых мусульм. хроник утверждает, что тюрки Бухары, принявшие И. в 730 г., в скором времени «начали распространять ислам среди знакомых тюрков Сибири». Под «знакомыми тюрками» историк имеет в виду кыпчаков, живших в степях Волги, Юж. Урала и Сибири. Но в XI в. кыпчаков Зап. Сибири ассимилировали сибирские татары, бывшие носителями тюркианства. В результате только что сложившаяся ислам. духовная традиция была прервана. Поэтому бухарским властителям пришлось посылать экспедицию миссионеров, о к-рой повествует сачара, но когда она была отправлена, вопрос спорный. Наиболее распространенной в историографии является все же датировка появления И. в Сибири в XIV в. С этого времени ислам. миссионеры и торговые караваны из Центр. Азии стали регулярно посещать Зап. Сибирь.

В свою очередь Волжская Булгария, принявшая И. в 922 г. в качестве гос. религии, благодаря торговым связям несколько раньше познакомилась с И. жителей Урала и Зап. Сибири. Свидетельством влияния волжских булгар на Уральский регион являются многочисленные археологические находки. Так, только в Пермском Предуралье болгарская керамика и продукция обнаружены в 200 памятниках IX–XII вв. Наличие болгарской керамики в Приуралье в больших количествах является показателем высокого уровня не только торговых, но и этнокультурных связей. Булгары строили здесь фактории для торговли с местными финно-угорскими и угро-самодийскими народами. Одной из них являлся Рождественский археологический комплекс X–XIV вв., расположенный в 1–1,5 км к западу от с. Рождественского Карагайского р-на Пермского края, на левом берегу р. Обы. На основании исследования этого памятника было сделано предположение о том, что знакомство жителей Предуралья с И. произошло в X в. Состав археологических находок, сделанных на городище, свидетельствует, что это была развитая болгарская торгово-ремесленная фактория, в которой постоянно проживали болгарские ремесленники. В араб. средневек. источниках она известна как Афкуль (Поворотная крепость). Захо-

ронения, обнаруженные на Рождественском городище, совершены по мусульм. обряду — тела лежат головой в сторону Мекки.

Сочинения араб. авторов аль-Омари, Ибн Баттута, Ибн Хальдуна свидетельствуют о периодических приездах в Афкуль мусульманских проповедников. На территории городища также был обнаружен предположительно фундамент каменной мечети (X в.). Эту постройку принято считать 1-м мусульм. культовым сооружением на территории Уральского региона. Волжская Булгария выступала посредником в торговле между арабо-мусульм. Востоком и Уралом. Об этом свидетельствуют многочисленные находки иран., араб. и центральноазиат. серебряных монет и драгоценной посуды. Причем торговля с мусульм. Востоком охватывала не только территорию Предуралья, но и районы Сев. Урала и Сев.-Зап. Сибири, где сделано много археологических находок. По данным екатеринбургского исследователя Н. В. Фёдоровой, наибольшее число найденных на территории Ср. и Н. Приобья металлических изделий произведено в мусульманских странах: ок. 40 сосудов и их фрагментов (VIII–XI вв.) из стран Ср. Востока (Иран, Центр. Азия), ок. 30 сосудов и изделий с чернвым декором, не менее 50 сканных украшений из Волжской Булгарии. Находки из мусульманских стран явно доминируют (8 изделий из Зап. Европы и 7 из Византии), что свидетельствует о высоком уровне товарообмена между Уральским регионом и ислам. миром в средние века.

В X в. в Урало-Поволжье появились араб. путешественники. Наиболее известным из них был Ахмад ибн Фадлан, секретарь посольства (921–922) халифа аль-Муктадира к волжским булгарам. Ибн Фадлан оставил подробный отчет с описанием всего, что он увидел, в частности языческих обрядов и объектов поклонения башкир. Вместе с тем он отметил, что в посольстве «был один башкир-мусульманин, который прислуживал пам». О башкирах также не раз писали арабо-персид. географы X–XII вв. аль-Истахри, аль-Масуди, Ибн Хаукаль и аль-Идриси. Однако более или менее достоверные сведения имелись о территории Юж. Урала. Так, благодаря торговле и миссионерской деятельности состоялось знакомство жите-

лей Урала и Зап. Сибири с ислам. вероучением. Нек-рая часть населения Урала приняла И. уже к XII в., о чем свидетельствует ряд мусульм. могильников, обнаруженных на территории Удмуртии, Пермского края, Челябинской обл., Башкортостана. Все захоронения в них совершены в соответствии с ислам. традицией: тела лежат на спине, с поворотом на правый бок, головой на запад или запад-юго-запад (в сторону Мекки), лицевым отделом черепа к югу. Но из материала тех же могильников видно, что И. еще не утвердился в регионе. Как отмечает Г. Гарустович, исследовавший могильники на территории Башкортостана, «погребения XII в. не имеют мусульманских черт, а в могильниках конца XIII в. присутствуют как языческие, так и ранние мусульманские захоронения». Эти слова в полной мере справедливы почти для всех могильников Предуралья и Юж. Урала: паряду с мусульманскими там имеются и языческие погребения, а в Большеказакбаевском 2-м могильнике в Челябинской обл. есть даже христ. захоронение. Все это свидетельствует о постепенном, поэтапном и довольно медленном проникновении И. в среду уральских народов. И. восприняло прежде всего тюрк. автохтонное население, которое в средние века было представлено на Урале банкир., татар. и ногайскими племенами. По данным пермского этнолога Г. Н. Чагина, процесс этногенеза большинства тюрк. народов Урала пришелся на период распространения И. в регионе — X–XVI вв. В него были вовлечены и финно-угорские племена.

Укреплению позиций И. в Урало-Западносибирском регионе способствовало принятие И. в качестве гос. религии правителем Золотой Орды ханом Узбеком. Узбек и его преемники посылали миссионерские экспедиции с целью распространения И. на подвластной территории. Известно, что хан Узбек принял И. от потомка Баб Арслана Зенгиата, к-рый был наставником Ахмада Ясави, крупного суфия; учение Ясави способствовало консолидации различных племен и народов вокруг И. Этим объясняется тот факт, что И. в Золотой Орде был адаптирован к мировоззрению тюрков и, будучи изначально представлен наиболее либеральным ханафитским мазхабом суннизма, претерпел

значительное влияние суфизма, ряда местных духовных практик и историчности. Влияние центральноазиат. суфизма проявляется в народной ислам. обрядности тюрков Урала и Сибири вплоть до наст. времени, напр. в почитании захоронений ислам. святых (аулия), обычно это погибшие в ходе миссионерской деятельности исламские учителя. Места их захоронений (мазары) стали объектами поклонения и паломничества местных мусульман. Такое явление можно наблюдать в различных регионах Урала и Зап. Сибири. В Тюменской и Омской областях зафиксированы свидетельства существования более 150 астана шейхов-миссионеров, в долинах рек Зап. Башкортостана (Белая, Уршак, Дёма, Чермасан (Сармасан), Ик) расположены могилы более чем 20 мусульм. миссионеров. Из почитаемых мусульманами Урала могил исламских святых наиболее известна цепь кирпичных мавзолеев, которая протянулась по всему Юж. Уралу — от Оренбургской до Челябинской обл. В их архитектуре заметно влияние памятников Бухары, Ургенча и Самарканда.

На смену распавшейся Золотой Орде пришли новые тюрко-мусульманские гос-ва: Тюменское ханство (XIV–XV вв.), земли к-рого впосл. вошли в состав Сибирского ханства (кон. XV — нач. XVII в.), включая территорию Зап. Сибири и Ср. Зауралья; Ногайская Орда (кон. XV — нач. XVII в.), занимавшая территорию Сев. Казахстана, Юж. Урала и Зауралья. Исламизация края началась еще в эпоху Едигея (кон. XIV — нач. XV в.), когда к ногаям Башкирии был послан для проповеди ученик бухарского шейха Ахмада Ясави. От этого периода на Юж. Урале сохранились датируемые XIV в. семейные и одиночные усыпальницы кочевой аристократии Ногайской Орды, т. н. кешене. Мечетей этого времени не сохранилось, однако наличие развалин одной из них (XV в.), сделанной из кирпича, зафиксировал на горе Маяк (Актюба, ныне в черте г. Оренбурга) в XVIII в. акад. И. П. Фальк. Что же касается тюрк. гос-в Сибири, то они были достаточно слабо исламизированы. Их историю определяла конкуренция между 2 родами — Тайбугидов и Шейбанидов. Последние нередко использовали И. для укрепления своего политического положения. Род Шейбанидов, восхо-

дящий к брату Бату-хана Шейбани-хану, сохранял тесные взаимоотношения с центральноазиат. гос-дарствами: из Бухары в Зап. Сибирь уходили торговые караваны, привозившие араб. книги, продукты и товары, вместе с караванами прибывали мусульм. ученые и миссионеры. Значительно укрепил положение И. в регионе последний правитель Сибирского гос-ва хан Кучум, шейбанид, сын бухарского правителя Муртазы. Однако захватившего власть в Искере «салтана» согласились признать далеко не все. От ханства отложились хантыйские князья и мн. татар. мурзы и беки. В течение 7 лет Кучуму пришлось усмирять непокорную знать. Для укрепления власти он использовал не только военную силу (приведенные с собой ногайские и узбек. отряды), но и распространение И., затратив на это 20 лет. Усилия Кучума по исламизации населения Сибирского «юрта» не остались безрезультатными. Абдаллах трижды по просьбе Кучума отправлял в г. Искер шейхов и сеидов в сопровождении отрядов бухарских воинов. Незадолго до прихода Ермака в Сибирь прибыл Шербети-шейх в сопровождении 100 всадников. Кроме того, мусульм. священнослужители приглашались из Казани. По мнению историка Г. Ф. Миллера, «в то время многие, которые не хотели добровольно по закону магометанскому подвергнуться обрезанию, были принуждены к тому силою, а некоторые, упорно сопротивлявшиеся, заплатились даже за это своей жизнью» (цит. по: История Урала с древнейших времен до конца XIX века. 1998. С. 128–129). Татар. предания подтверждают насильственный характер обращения населения Сибирского ханства в И. Новшеством стало появление в городищах и населенных пунктах Сибирского ханства мечетей и минаретов. По свидетельству русского посла в Китае Н. Спафария, побывавшего в этих местах спустя 94 года после взятия Искера русскими, неподалеку от города находилась мечеть: «Только и сибирские татары для воспоминания нечистой их веры... и ныне обновляют мечеть, в которой по их нечистой вере приходящие действуют» (цит. по: *Овчинникова*. 1996. С. 106). Воздействию И. подверглись и находившиеся в политической зависимости от Сибирского ханства ханты и манси.

Они платили дань хану, неоднократно участвовали в военных походах на его стороне против Москвы. Политическая зависимость сопровождалась тесными культурно-экономическими связями. У обских угров, проживавших в контакте с башкирами и татарами, в отличие от сев. групп манси и хантов были распространены земледелие и скотоводство. Скорее всего, как это часто бывает в зонах контактного проживания, население было двуязычным. Этнокультурные контакты вели к взаимопроникновению различных религиозных традиций. Поэтому по отношению к проживавшим рядом с сибирскими татарами финно-уграм в лит.-ре применяется термин «отатарившийся», или «тюркизированный». Татарское влияние выразилось не только в восприятии новых черт хозяйственного уклада, но и в распространении некоторых элементов ислам. культуры и религии. Об этом свидетельствуют этнонимы и собственные имена, упоминаемые в ясачных книгах XVII в. Кроме того, русские письменные источники XVII–XVIII вв. сообщали о том, что часть вогульских и остяцких племен по течению рек Туры, Тобола и Иртыша «закон Моаметов держат». В этнографическом описании Зап. Сибири и Зауралья, составленном в 1-й четв. XVIII в. сосланным в Сибирь укр. полковником Г. Новицким, к-рый участвовал в миссионерских поездках по Сибири митр. *Филофея (Лецинского)*, можно найти интересные факты: ханты «начаша себе нарицати бесурманы... и воздвигоша кличичи» (*Главацкая*. 2004. С. 75–93). «Кличичами» Новицкий называл минареты. Судя по его записям, в юртах Ср. Зауралья и Зап. Сибири роль минаретов выполняли небольшие возвышения, располагавшиеся посреди населенного пункта. Несмотря на то что это источник более позднего происхождения, он содержит данные, что предпринятая Кучумом исламизация края не прошла бесследно.

Поскольку одним из традиц. занятий сибирских татар была меновая торговля с сев. соседями, на севере достигавшая Сев. Ледовитого океана, а на востоке — р. Енисей, шло постепенное ознакомление с И. народов тайги и тундры. У нганасанов, коренного населения Таймыра, среди пантеона их духов упоминается шайтан.

Падение в XVI в. Казани и Искера привело к миграции на Урал значительной части мусульманского населения. Согласно полевым исследованиям этнографов и собранным ими преданиям, именно к XVI в. относится появление большинства татарских и башкирских деревень Ср. Урала. В Топографическом описании Пермского наместничества 1786 г. приводятся предания татар об их появлении в Пермском, Осинском, Кунгурском, Красноуфимском, Екатеринбургском, Далматовском, Шадринском и Ирбитском уездах. «Происходят они от казанских татар и поселились сюда, как и башкирцы, по покорению Казани, а в Екатеринбургском обитающие суть потомки татар, составляющие Турамское царство, покоренное России Ермаком Тимофеевичем» (цит. по: *Чагин*. 1999. С. 113). Это предание наглядно иллюстрирует 2 волны миграции мусульм. населения из Поволжского и Западносибирского центров на Урал.

Миграционным процессам способствовала политика по распространению христианства среди инородческого населения, начавшаяся фактически с 1552 г., после взятия Казани войсками Иоанна Грозного, и продолжавшаяся вплоть до сер. XVIII в. Проводились миссионерские экспедиции, принимались законы, стимулирующие переход в христианство и ограничивающие права мусульман. Напр., на основе указов Сената от 1742 и 1744 гг. только в Тобольском у. было снесено 66 из 89 мечетей, а в Тюменском — 19 из 32. Это приводило к волнениям и восстаниям жителей уездов. Наиболее показательными являются башкирские восстания XVII–XVIII вв., многие из к-рых проходили под предводительством мулл (Елдаш-муллы Суярембетова, Ака-муллы Камкаева, Кильмяк-абыза Нурушева, Батырша Алиева). Последний в «Воззвании» к народам Юж. Урала выдвигал идею вооруженной борьбы за создание самостоятельного мусульм. гос-ва. Восстания вспыхивали в 1662–1664, 1681–1684, 1704–1711, 1735–1740, 1755–1756 гг. Помимо территории Башкирии военные действия активно велись и на Ср. Урале и Зауралье по течению рек Исети, Чусовой, Уфы, Ирбита. Очень часто к восставшим присоединялись и др. народы Урала, в т. ч. и татары, испытывавшие подобные притеснения со стороны российского правитель-

ства. Кульминацией антиправительственных выступлений стало участие мусульм. народов края в Пугачёвском бунте (см. ст. *Пугачёвское восстание*). Активное участие мусульман Поволжья и Приуралья в башкир. восстаниях привело к изменению политики российского правительства по отношению к ним. В связи с нарастанием социального напряжения в стране, недовольства народов Урала политикой христианизации Казанская контора повокрещенских дел в 1764 г. была закрыта. Императрица Екатерина II изменила российскую политику по отношению к И. По Указу 1773 г. И. получил офиц. статус «терпимой религии». 8 июля 1782 г. императрица утвердила «типовой проект мечети для Сибири», по которому предписывалось строить мечети в крепостях Оренбургской и Сибирской линий: в Оренбурге, Верхнеуральске, Троицке и Петропавловске для привлечения кочующих казахов и среднеазиат. торговцев. На эти цели начиная с 1783 г. в течение 4 лет из гос. казначейства выделялось по 20 тыс. р. Это способствовало утверждению российского присутствия на границе с Центр. Азией.

На протяжении XIX в. сформировалось законодательство, регулирующее жизнь подданных империи «магометанского исповедания», за ними, как и за др. подданными, были закреплены права и обязанности. Учреждение ОмДС и его нахождение на Урале усилили позиции И. в Урало-Сибирском регионе. Увеличилось количество мечетей в деревнях, легче стал решаться вопрос о комплектовании их имамами. К 1868 г. в Уфимской губ. насчитывалось 1368 мечетей, в Оренбургской губ. — 586, в Пермской — 173, в Тобольской — 112, в Томской — 26 мечетей. В XIX в. росло количество новых мечетей. Положительную динамику можно проиллюстрировать на примере Пермской губ.: если в 1826 г. насчитывалось 143 мечети, то к 1909 г. их число возросло до 211. По данным на 1851 г., в Сибири было 237 мулл. В их обязанности входило совершение обрядов жизненного цикла, пятничных и праздничных богослужений, ведение метрических книг, составление и предоставление властям списков рекрутов, а также преподавание в действовавших при мечетях школах — мектебах. В кон. XIX в. в Ак-

молинской обл. были открыты 295 мусульманских школ (4241 ученик), в Семипалатинской обл. — 92 школы (1751 ученик), в Тобольской губ. — 56 школ (2115 учеников), в Томской губ. — 5 школ (324 ученика). В основном мусульм. общины проводили мероприятия в сельских тюрк. населенных пунктах, где проживали казанские татары, башкиры, сибир. татары, а также сибир. бухарцы (самоназвание бухарлык). Последние являлись потомками тюрко- и персоязычных пародов Центр. Азии (узбеков, таджиков, желтых уйгуров, казахов, каракалпаков и др.), переселившихся в XV–XVII вв. в Зап. Сибирь по торговым делам. По переписи 1897 г., их насчитывалось 11 тыс. чел. Бухарцы жили отдельными поселениями на территории совр. Тюменской, Омской, Томской областей, а также в городах Тюмени, Тобольске, Таре, Томске и др. По большей части они занимались торговлей, ремесленным производством, земледелием и скотоводством. Бухарцы способствовали распространению И. в Сибири и формированию этнокультурного облика сибир. татар, часто создавались смешанные семьи. Из бухарцев вышло немало сибир. религ. деятелей, напр. Нигматулла Кармышаков-Сейдуков (1829–1901) — купец 2-й гильдии, основатель и попечитель Ембаевского магометанского духовного училища, меценат, построивший неск. мечетей в Тобольской губ. Сельские мусульм. общины, формировавшиеся на основе тюрк. деревень, были, как правило, моноэтническими, за исключением общин некоторых районов Урала, где имелись смешанные татаро-башкирские поселения, а также общин в зонах межэтнических контактов с представителями финно-угорских народов, принимавших под влиянием мусульман И.

Кроме того, мусульм. население Сибири увеличивалось за счет бежавших от преследований со стороны царской власти, ссыльных, каторжан, рабочих и солдат, среди которых было немало мусульман из Поволжья. Из 100 тыс. татар-мусульман, проживавших в Тобольской и Томской губерниях в кон. XIX в., 35 тыс. были переселенцами из Поволжья и Приуралья. В пореформенный период увеличение мусульманского населения в Урало-Сибирском регионе началось в связи с массовым строительством железных до-

рог, бурным развитием промышленности, тяжелым экономическим положением на селе, процессами обезземеливания, отходничеством и др. факторами. Татаро-башкир. крестьянство из регионов Поволжья потянулось в города и заводские поселки. Сначала их присутствие имело сезонный характер, однако со временем в урало-сибир. городах и заводских поселениях стало появляться постоянное мусульм. население, к-рое стремилось организовать свою жизнь в соответствии с ислам. вероучением и постепенно формировало в городах привычные для себя религ. институты. Немало мусульм. общин возникло во время строительства Транссибирской магистрали. Весной 1907 г. в Управление гос. имуществом Томской губ. обратились мусульмане, проживавшие в поселке при ст. Тайга Сибирской железной дороги, к-рые просили отвести им казенный участок земли под строительство мечети ввиду того, что их количество «достигло 50 человек и что, кроме того, до 200 человек магометан проживают в этом поселке на заработках» (ЦГИА Респ. Башкортостан. Ф. И–295. Оп. 6. Д. 1536. Л. 1–1 об.). ОМДС и губ. власти дали разрешение на возведение мечети. В той же Томской губ. были зарегистрированы мусульманские общины в пос. Ново-Исламбулак и Судженских каменноугольных копях в 1909 г., а в 1912 г. — в Анжерских копях. Мусульманские приходы, основанные мусульманами-переселенцами, появились на ряде предприятий Енисейской, Иркутской губерний, Забайкальской, Якутской и Амурской областей. В Пермской губ. с 1861 по 1920 г. возникли 24 мусульм. общины в промышленных поселениях, что составляло 7% от всех мусульм. общин губернии. Наибольшее число мечетей там появилось в первые 2 десятилетия XX в. Обычно вопрос об открытии молитвенного дома или мечети в заводском поселении решался административной предпринимателя и при ее поддержке согласовывался с губ. властями; малочисленность общины обычно не вызывала затруднений. Нередко администрация предприятия выделяла помещение и брала на себя часть расходов по его содержанию и оплате работы духовного лица. В письме в ОМДС от 16 нояб. 1906 г. Управление Богословского горного окр. Верхотурского у. Пермской губ. инфор-

мировало Духовное собрание о том, что 25 марта 1905 г. 450 рабочих-мусульман с рудников и приисков округа составили ходатайство о постройке мечети на руднике «Шахты». Управление Богословского горного окр. предложило мусульманам построить мечеть и дом для муллы на собственные средства и со своей стороны обещало предоставить на эти цели 2 тыс. р. Мусульмане согласились и попросили удерживать из их ежемесячного заработка 0,5 к. с рубля для оплаты работы муллы, его помощника и содержания мектебе. Заводская администрация Егоршинских каменноугольных копей Ирбитского у. Пермской губ. безвозмездно передала в 1917 г. мусульманам здание для обустройства в нем молитвенного дома и назначила имаму жалованье — 25 р. в месяц, которое выплачивала из собственных средств.

Аналогичным образом складывались мусульм. общины в губ. и уездных центрах азиат. части России. По данным 1-й Всероссийской переписи населения 1897 г., в Пермской губ. число мусульман, проживавших в городах, было незначительным — 4668 чел. (3% всего городского населения). При этом в городах число мужчин в 3 раза превышало число женщин, в то время как в сельской местности такой диспропорции не было. Такие городские мусульм. общины образовались в основном из трудовых мигрантов. Среди первых прибывших в г. Екатеринбург во 2-й пол. XIX — нач. XX в. мусульман были преимущественно татары. Они занимались мелкой торговлей, работали на фабриках, заводах, лесозаготовках, шахтах, каменоломнях и строительстве железной дороги. Чаще всего это были крестьяне, реже — мещане из Свяжского и Цивильского уездов Казанской губ. и Мензелинского у. Уфимской губ. Мусульм. сообщество Перми в словном плане также было представлено крестьянами, реже — мещанами и в единичных случаях — дворянами. Мусульмане в городах занимались поденной и наемной работой, торговлей и торговым посредничеством, а также были ремесленниками; в сельской местности — земледелием и пчеловодством. По данным полиции на 1895 г., в мусульм. общине Иркутска было 596 мусульман, проживавших в городе, из них 282 мужчины, 131 женщина, 183 ребенка.

Основную массу мусульман составляли крестьяне, но были 5 дворян, 3 купца, 30 мещан, 60 крестьян из ссыльных. Мусульмане работали извозчиками, плотниками, водовозами, сторожами, пилициками дров, чернорабочими, пастухами, изготовляли кумыс. В Чите мусульманская община состояла из татар и персов, принявших российское подданство. Мусульмане Читы занимались торговлей кондитерскими изделиями, фруктами, хозяйственными товарами, одеждой, мехами. Численность мусульманской общины в Забайкалье составляла в 1894 г. 1914 чел., а в 1905 г. — 4566 чел. Мусульманские общины городов Урало-Сибирского региона имели тенденцию к увеличению не только в результате миграционных процессов, но и в результате роста рождаемости. Так, в Томске с 1901 по 1913 г. рождаемость в мусульманской общине увеличилась более чем в 2 раза (с 71 до 161 ребенка). Примечательно, что миграция мусульман осуществлялась не только из Поволжских губерний, но и с Востока. К примеру, в Томске в нач. XX в. появилось более 10 мусульм. семей из Вост. Сибири и с Дальн. Востока.

Главами мусульм. общин являлись имамы и купцы, поскольку одни как духовные лица имели среди верующих авторитет и обладали знаниями, а другие — финансовыми средствами, часть к-рых отпускалась на поддержку деятельности общины. На примере г. Троицка Оренбургской губ. видно, что купечество и «мусульманское духовенство» находились в тесных родственных взаимоотношениях, образуя т. о. элиту мусульм. общества. Похожей была ситуация и в др. местах. Так, в Томске Хамза Хамитов являлся ахунмом, а его брат Карим Хамитов — купцом 2-й гильдии.

До Октябрьской революции 1917 г. главной заботой городских и заводских общин, образованных мигрантами, было строительство на своей территории мечети, мектебе и благотворительных организаций, позволявших осуществлять полноценное функционирование общины. Наибольшей проблемой для общин крупных городов было строительство мечетей, на что губ. власти далеко не всегда шли охотно. Напр., согласование строительства соборной мечети в Кургане заняло 2 года, в Перми — 4 года, в Челябинске — 6 лет, в Но-

воиколаевске (ныне Новосибирск) между решением городской думы о предоставлении земли до закладки 1-го камня прошло 9 лет. Тем не менее в нач. XX в. соборные мечети появились во мн. крупных городах азиатской части России: в Перми, Челябинске, Тюмени, Тобольске, Кургане, Новосибирске, Томске, Омске, Иркутске, Чите и др. Деньги на строительство мечетей в городах, как правило, давали купцы и предприниматели, являвшиеся светскими лидерами мусульм. общин. Они имелись почти в каждом городе: З. Ибатуллин — в Перми, братья Агафуровы — в Екатеринбурге, М. Хабибуллин — в Красноуфимске, К. Хамитов — в Томске, С. Махмутов — в Новониколаевске, Ш. Шафигуллин — в Иркутске и т. д. По инициативе мусульм. купечества, к-рое финансировало общины, в кон. XIX — нач. XX в. в Урало-Сибирском регионе начали появляться мусульманские благотворительные об-ва. В состав мусульм. благотворительных и культурно-просветительских орг-ций входили преимущественно представители национальной буржуазии, а также приказчики, конторские служащие, «мусульманские священнослужители», интеллигенция (педагоги, врачи, юристы, лица творческих профессий и др.). Сельские благотворительные об-ва объединяли духовенство, учителей, зажиточных крестьян, мелких лавочников, выборных должностных лиц органов общественного самоуправления. Основной задачей благотворительных об-в было накопление денежных средств для финансирования социально значимых проектов в области образования, просвещения, здравоохранения, строительства культовых учреждений. Они создавались в губ. и уездных городах, в крупных заводских поселениях и даже в деревнях с высоким уровнем экономического развития. В некоторых городах, напр. в Перми, Оренбурге и Троицке, действовало сразу неск. благотворительных орг-ций. Особенно массовым стало открытие благотворительных и просветительских об-в мусульман после издания Манифеста 17 окт. 1905 г., провозгласившего свободу объединений, и «Временных правил об обществах и союзах» от 4 марта 1906 г. До Октябрьской революции 1917 г. в Оренбургской губ. было 33 мусульм. общественные организации, большая часть к-рых имела благотворитель-

ную направленность. На территории Пермской губ. в разное время до Октябрьской революции действовало 10 орг-ций подобного рода — в Кунгуре, Красноуфимске, Перми, Екатеринбурге и на Нижнетагильском заводе. В этот же период появились Благотворительное об-во мусульман-прогрессистов в г. Томске, Иркутское мусульманское благотворительное об-во, попытались создать свое общество мусульмане Новониколаевска, но получили отказ губернатора под предлогом того, что оно «преследует культурно-просветительские цели на национальной почве и ведет к национальному обособлению».

Появление благотворительных обществ было связано с развитием в мусульм. сообществе Российской империи массового общественно-политического движения — джадидизма, к-рое начиналось с реформирования системы мусульм. образования. В соответствии с веянием времени в мусульм. общинах Урало-Сибирского региона стали появляться учебные заведения, где преподавание велось по новой методике. Из-за этого начались конфликты внутри общин, ряд консервативно настроенных лидеров выступали против реформ образования. Стоя на позициях кадимизма (от араб. «кадим» — старый), они полагали, что включение в систему образования светских предметов, а также преподавание рус. языка приведут к утере национальной самобытности и к русификации мусульман. Подобные конфликты разгорелись в Челябинске, в ряде деревень Осинского у., на Надеждинском заводе Верхотурского у. Пермской губ., в Иркутске и в др. местах. Однако возобладало джадидистское течение, что привело к появлению сети «новометодных» просветительских учреждений: ремесленных школ, мектебе и медресе для юношей и девушек, бесплатных мусульм. б-к и т. д.

Мусульманские элиты региона стали принимать участие в политической жизни Российской империи на джадидистских позициях. Наиболее выдающимся сибир. мусульм. политиком стал А. Ибрагимов (1857–1944), уроженец г. Тара Тобольской губ., бухарец по национальности. Это был общественно-политический деятель и миссионер, кади ОмДС, 1-й татар. политический эмигрант и публицист, основоположник ис-

ламского социализма у татар. Ибрагимов объединил мусульм. политическое движение в 1904–1906 гг., участвовал в организации и проведении Всероссийских мусульм. съездов, был соавтором программы партии кадетов «Иттифак аль-Муслимин». На ее базе была сформирована мусульм. фракция Гос. думы, в которую вошли и депутаты от Урало-Сибирского региона (22 чел.). Мн. региональные лидеры мусульм. общин поддерживали партию кадетов или были ее членами: З. Агафулов (Екатеринбург), Ш. Шафигуллин (Иркутск) и др.

В русско-японской войне приняли участие ок. 60 тыс. мусульман (20% от общей численности солдат и офицеров). По ходатайству мусульман имп. Николай II распорядился назначить в действующую армию мулл для поддержания воинского духа солдат. В армию попало до 300 имамов, некоторые из них особо отличились на полях сражений. Немало в российской армии на Дальн. Востоке было офицеров-мусульман, занимавших высокие командные должности: командиров бригад, начальников штаба дивизии и т. д. Орденами были награждены 194 офицера-мусульманина, Георгиевскими крестами и медалями — 2390 нижних чинов. Японцы создавали для военнопленных-мусульман специальные условия содержания: им выделялись отдельные казармы, для них строились мечети, печатались мусульманские газеты и т. д. Это было 1-м проявлением внимания к мусульманам со стороны японского правительства, рассчитывавшего в посл. использовать российских мусульман в своих интересах (Исхаков С. М. Первая русская революция и мусульмане Российской империи. М., 2007. С. 91–92).

В ходе революционных событий 1917 г. и последовавшей за этим гражданской войны мусульмане Урало-Сибирского региона не смогли выработать единую позицию и присоединялись к противоборствующим сторонам. Так, в Екатеринбурге в авг. 1917 г. был образован пробольшевистский Уральский обл. мусульм. военный совет, создавший собственный революционный мусульманский батальон. В то же время мусульмане-военнослужащие из др. городов Урала, включая Пермь, Шадринск и Кунгур, ориентировались на

созданный чуть ранее в Казани Всероссийский мусульм. военный совет (Харби Шура). Эти противоречия проявились в ходе 2 Уральских обл. мусульм. военных съездов, которые прошли в авг. и нояб. 1917 г. в Екатеринбурге. В Забайкалье часть мусульман не приняла Советскую власть и поддержала режим атамана Г. М. Семёнова. При штабе вооруженных сил была введена должность главного муллы армии, к-рую занял Г. Гамуш. На время основных мусульм. праздников солдаты и офицеры мусульм. вероисповедания освобождались от несения службы. Мусульм. духовенство и торгово-промышленная буржуазия приветствовали победу атамана Семёнова. Под влиянием мулл мн. мусульмане вступили в Белую Армию, не сопротивлялись мобилизации и остальные. Из их числа было сформировано 2 конных татар. полка в составе Азиатской конной дивизии. Немало мусульман, несмотря на призывы духовенства, поддерживали красных. Неоднозначную позицию заняли башкир. военные части, к-рые сначала воевали в составе белогвардейских войск на стороне атамана А. И. Дутова, затем — Верховного правителя России адмирала Колчака, а в нач. 1919 г. по распоряжению одного из лидеров башкир, А. З. Валиди, перешли на сторону Красной Армии. Однако приверженцы др. башкир. лидера, М.-Г. Курбангалиева, остались в армии Колчака, позднее, в ходе отступления Сибирской армии, все башкиры, находившиеся в ее составе, были объединены в одно воинское подразделение. В 1917–1919 гг. элита городских мусульм. общин Урала и Сибири придерживалась принципа единства мусульман России и национально-культурной автономии тюрко-татар внутренней России и Сибири, провозглашенного на II Всероссийском мусульм. съезде, который проходил с 21 июля по 2 авг. 1917 г. в Казани. Телеграммы и письма с просьбой о признании национально-культурной автономии тюрко-татар регулярно поступали к Колчаку от мусульман Петропавловска, Челябинска, Екатеринбурга, Красноярска, Новониколаевска и др. городов, однако адмирал, стоя на позициях «единой и неделимой России», неизменно отвечал, что данный вопрос может быть решен только Учредительным собранием, которое, как известно, не состоялось.

Когда летом 1919 г. красные войска успешно двинулись на восток, только на Урале вместе с отступающей Белой Армией край покинуло более 500 мулл, а также десятки мусульман-купцов, приказчиков, представителей интеллигенции и членов их семей. В Маньчжурии и Японии образовалась внушительная тюрко-татар. диаспора, надеявшаяся вернуться на родину.

Политика Советской власти в отношении мусульман Урало-Сибирского региона в 20-х гг. изменялась в различные периоды. В 1-й пол. 20-х гг. создавали учреждения, ориентированные на данную категорию населения, с целью со временем сделать их более авторитетными, чем традиц. общинные институты. 17 янв. 1918 г. при Наркомате по делам национальностей был образован Комиссариат по делам мусульман внутренней России и Сибири (Муском). 17–23 июля 1918 г. при Мускоме из представителей мусульм. революционных орг-ций была создана Всероссийская мусульм. партия коммунистов-большевиков, автономная от РКП(б). На местах открывались ее отделения — мусульм. коммунистические комитеты, к-рые, как правило, возникали вместо мусульманских социалистических комитетов без эсеров и представителей др. партий. На территории Урала наиболее крупные комитеты действовали в Оренбурге и Перми. Их члены вели активную агитационную работу, издавали газеты, участвовали в формировании мусульм. воинских частей. Создавались мусульм. детсады, детдома, школы, клубы, техникумы для подготовки педагогических кадров, но, несмотря на наименование «мусульманский», они чаще всего не носили религ. характера. Слово «мусульманский» было лишь вывеской, своеобразным маркером, показателем того, на какую категорию россиян ориентировались данные заведения. Массово-политическая и образовательная деятельность велась в них отнюдь не в ислам. духе, поскольку религия стала частным делом каждого гражданина. Началось постепенное вмешательство в дела верующих, проводилась антирелиг. пропаганда. В 1923 г. в Урало-Сибирском регионе власти не разрешили мусульманам Томска во главе с ахуном Хамзой Хамитовым создать Благотворительное об-во мусульман 1-го прихода для помощи

сиротам, калекам, нищим мусульманам Томска и Томского у. Проводились «комсомольские курбан-байрамы», увеселительные и физкультурные мероприятия во время религ. праздников, параллельно шли лекции «Нужна ли религия рабочим?» и «Вреден или полезен рамазан?», расклеивались карикатуры на мулл. В Екатеринбурге Губернский совет национальных меньшинств 6 окт. 1923 г. выпустил обращение, предлагающее «всем учреждениям нацмена, именующих себя мусульманскими, впредь именовать татаро-башкирскими и удалить все внешние признаки (вывески, карточки и т. д.)». Также на Ср. Урале была отобрана у мусульман одна из первых мечетей в г. Красноуфимске, к-рую власти отдали Уралмарийскому педтехникуму. Начались и первые репрессии: уже в 1924 г. в Челябинске был осужден на 4 года по делу товарищества «Идтихал» ахун и мулла челябинской соборной мечети, организатор Челябинской губ. мусульманской комиссии помощи голодающим Шариф Суфурбаев. Если проведение в февр. 1924 г. в Новониколаевске съезда мусульманского духовенства Томской, Алтайской и Новониколаевской губерний с целью выбора мухтасиба не вызвало препятствий со стороны властей, то на согласование проведения аналогичного по задачам съезда мусульман 4-го Горнозаводского р-на Уральской обл. (5–7 сент. 1927) в Перми мухтасибу З. А. Касимову пришлось потратить полтора года. К кон. 20-х гг. отношение властей к мусульманским общинам становится более жестким. Усиливается адм. нажим, антирелигиозная кампания приобретает наиболее одиозные формы: повсеместно закрывались мечети, мусульманские общины проводили собрания нелегально в частных домах. Согласно материалам исследования «Типология закрытия мечетей Среднего и Южного Урала», закрытие мечетей почти во всех случаях происходило одинаково: сельсоветами или горисполкомами инициировались фиктивные собрания верующих либо различных групп населения (женщин, бедняков, молодежи) из числа т. н. национальных меньшинств. Количество участников таких собраний составляло от 49 до 800 чел. На собраниях принимали решение закрыть мечеть «...ввиду нехватки помещений» и передать здание по требованию

трудящихся под «культурно-просветительское учреждение». На основании протокола собрания сельсовет или горисполком писал ходатайство в вышестоящий орган, откуда новое ходатайство отправлялось в облисполком. Закрытия мечетей начались еще в 1-й пол. 20-х гг. (6% всех закрытых в ходе кампании мечетей). В 1925–1930 гг. количество закрытых мечетей увеличилось на 1%, в 1-й пол. 30-х гг. было закрыто 49%, в последнее предвоенное пятилетие — 19%. На территории Свердловской обл. массовые кампании проходили в 1929–1930 гг., когда Уральский облисполком в день удовлетворял от 2 до 4 ходатайств о закрытии мечетей. В Челябинской обл. было 2 волны закрытия — в 1934 и 1938 гг. В 1937 г. в Кунашакском р-не этой области из 63 правосл. храмов и мусульм. мечетей осталось действующими 13, в Аргаяшском р-не из 59 мечетей — половина. К началу войны были закрыты почти все мечети. В 1940 г. в Челябинской обл. из 135 мечетей было закрыто 120, в Свердловской действующей осталась лишь мечеть в дер. Нов. Бугалыш. Процесс закрытия мечетей продолжался и в послевоенное время, но коснулся незначительного числа мечетей — 2% (по 13% мечетей нет данных). В среднем с момента офици. открытия до закрытия уральские мечети успели проработать 40,3 года. Помещения 76% закрытых мечетей Юж. и Ср. Урала использовались как культурно-просветительские учреждения (детсады, школы, избы-читальни, клубы, дворцы культуры); 7% были отданы под склады, 4% — под производственные, 5% — под адм. помещения. В 12% уральских мечетей размещались самые разные орг-ции: в Ярмарочной мечети Ирбита — последовательно культурно-просветительское учреждение, детская поликлиника и водочный завод, в 3-й мечети г. Троицка — татар. клуб, затем театральное помещение и казармы. Аналогичной была судьба сибир. мечетей: в мечети Читы в 1936 г. располагалась дистанция пути Забайкальской железной дороги, в последующие годы — разные учреждения; в Иркутске в распоряжении мусульман осталась лишь небольшая часть здания мечети, по соседству располагались автошкола, мото-клуб ДОСААФ, коммунальные квартиры; в Красной мечети г. Томска

последовательно размещались кинозал, ликеро-водочный завод, один из цехов завода пищевых продуктов, а в Белой мечети Томска — соответственно артель «Культспорт» и цех Томской карандашной фабрики; Градо-Тюменская мечеть была отдана под общежитие сельхозтехникума и курсы подготовки в вузы. В 30-х гг. жертвами репрессий становятся сотни мусульм. священнослужителей. Только на строительство Магнитогорского металлургического комбината было сослано до 300 мулл из регионов Урало-Поволжья. В Сибири центром репрессий против «мусульманского духовенства» был Омск: все репрессированные муллы Тюменского окр., к-рый входил тогда в Омскую обл., были осуждены «тройками» Омского УНКВД ОГПУ. Согласно исследованию «Имамы Урала в условиях политических репрессий», в рамках которого рассматриваются судьбы имамов, работавших в 20–30-х гг. на территории современных Челябинской, Свердловской, Тюменской областей и Пермского края, 44% уральских имамов были уничтожены в годы Советской власти — «тройки» приговаривали их к расстрелу. Пятая часть имамов была приговорена либо к ссылке (19%), либо к тюремному заключению (18%). Еще 2% подверглись поражению в правах. Лишь 12% имамов избежали наказания. Множество мусульман было репрессировано по обвинению в работе на япон. разведку, что отчасти имело под собой основания, поскольку япон. правительство, оккупировавшее Маньчжурию, проводило работу с татар. эмигрантами, надеясь при их помощи поднять антисоветское восстание мусульман.

Политика, направленная на уничтожение религии, без сомнения, продолжилась бы, если бы не началась Великая Отечественная война. Патриотическая позиция религ. лидеров сыграла значительную роль в некоторой либерализации политики советского правительства по отношению к религии в военные и послевоенные годы. Война заставила мусульман Урало-Сибирского региона сплотиться и забыть о тех невзгодах, которые выпали на долю верующих людей в тяжелые 30-е гг. В уцелевших мечетях с первых дней войны начался сбор средств для фронта. А уже в мае 1942 г. в Уфе состоялся съезд представителей ислам. религ.

деятелей и верующих страны. Председатель ЦДУМ муфтий Габдрахман Расулев, сын уральского суфия Зайнуллы-ишана Расулева, произнес речь и призвал мусульман, не падая себя, воевать с нем. захватчиками. Этот документ был отправлен во все действовавшие мечети страны, после его прочтения в мечетях собирали деньги, одежду, продукты для нужд фронта и поддержки семей военнослужащих. В 1943 г. муфтий Г. Расулев от имени мусульман СССР отправил Сталину телеграмму с заверениями в поддержке Красной Армии, а также собранные им среди мусульман деньги на строительство танковой колошны. Личный денежный вклад муфтия составил 50 тыс. р. В ответ Сталин написал: «Благодарю Вас за Вашу заботу о бронетанковых силах Красной армии. Примите мой привет и благодарность Красной армии. И. Сталин». Обе телеграммы были опубликованы в советской печати. В годы войны произошли существенные изменения в этническом составе мусульм. сообщества Урало-Сибирского региона, где расселили тысячи крымских татар, а для работы на оборонных предприятиях вместо ушедших на фронт рабочих были направлены десятки тысяч трудмобилизованных из советской Ср. Азии и Казахстана. Советские источники подтверждают, что многие из них совершали религ. обряды.

Власти начали возвращать верующим некоторые мечети и регистрировать мусульманские общины: в частности, в 1943 г. была зарегистрирована религиозная община мусульман г. Новосибирска, а в 1944 г. возвращена мусульманам 4-я соборная мечеть г. Троицка Челябинской обл. В 1944 г. на территории Урала возобновили службу 88 православных церквей и 17 культовых учреждений других конфессий. В послевоенные годы процесс возврата мечетей и официальной регистрации общин продолжился. Так, по просьбе вернувшихся с фронта мусульман в 1946 г. на хуторе Миасском в окрестностях Челябинска по личному разрешению Сталина мусульманская община приобрела здание под мечеть, а жителям с. Коянова Молотовской (Пермской) обл. в 1947–1948 гг. вернули здание мечети, которое ранее занимали военные. В Свердловской обл. при единственной сохранившейся мечети в дер.

Нов. Бугалыш 21 янв. 1947 г. было официально зарегистрировано мусульм. об-во.

Война изменила сознание людей и внесла значительные коррективы в общественно-политическую жизнь. Позицию партийно-гос. органов в их отношении к попытке легального возобновления деятельности мусульм. общин можно охарактеризовать как политику самоустранения либо пассивного идеологического контроля с нек-рыми рецидивами богоборчества. Это означало, что верующие оставили в покое, но ни на какие уступки им идти не собирались. В частности, во 2-й пол. 1945 г. и в 1946 г. верующие самовольно открыли 2 мечети — в дер. Контуганово Бисертского р-на и в дер. Ср. Бугалыш Сажинского р-на Свердловской обл., однако почти сразу же их деятельность была приостановлена, а чиновники объяснили верующим порядок открытия молитвенных домов. Во 2-й пол. 40-х гг. с ходатайством об открытии мечетей обратились мусульмане дер. Шокурово Нижнесергинского р-на, дер. Гайны Ачитского р-на и дер. Рахмангулово Красноуфимского р-на Свердловской обл. Однако ходатайства не были приняты из-за неправильного оформления бумаг. Второй попытке верующие не предприняли. В 1946–1947 гг. поступило 10 новых ходатайств об открытии мечетей, однако они были отклонены из-за отсутствия свободных помещений. Влияние антирелиг. пропаганды легко прослеживается на материалах, характеризующих работу легальных мечетей Урала и Сибири. Так, с 1959 по 1985 г. на 50% сократилось число верующих, принимавших участие в крупных мусульм. праздниках в новосибирской мечети. В 3 раза сократилось число мусульман, обращавшихся в мечеть для совершения обрядов имянаречения и никаха (бракосочетания). Аналогичная картина наблюдалась и на Урале: в Башкортостане в 1970–1985 гг. в 2 раза снизилось число совершаемых обрядов имянаречения и никаха, в Пермской обл. с 1962 по 1982 г. число совершаемых имянаречений также снизилось в 2 раза. Если в 1950 г. на праздничный намаз в мечети с. Коянова собиралось до 400 чел., то в 70-х гг. — 120–150 чел. Это объяснялось как сокращением численности пожилых людей, придерживающихся ислам. традиций, так и отходом от религии молодежи

вслед научно-атеистической пропаганды. Наряду с немногочисленными офиц. общинами почти повсеместно, где имелось тюрк. население, действовали нелегальные общины, возглавляемые неофиц. муллами. Ими, как правило, становились либо бывш. мусульм. священнослужители, вернувшиеся из мест заключения, либо грамотные пожилые люди, знающие араб. язык и мусульм. традиции. Собирались такие общины в частных домах или в квартирах либо на мусульм. кладбищах. В этот период происходят очередные изменения этнического состава мусульм. сообщества: на службу в армию, на учебу, на работу в трудовых отрядах на Урал, в Сибирь и на Дальн. Восток приезжали чеченцы, ингуши, азербайджанцы, к-рые оставались здесь на постоянное место жительства. Особенно значительными миграционные потоки с Кавказа были в Ханты-Мансийский автономный окр. в связи с разработкой там нефтяных месторождений. Но даже к кон. 80-х гг. число выходцев из юж. республик в Урало-Сибирском регионе в целом было невелико. Для них переезд в иноязычный и инокультурный регион с прочными секулярными взглядами населения становился побудительным мотивом либо для полного отказа от религии, либо для сохранения лишь ее обрядовой части, которая проявлялась только в домашних условиях. Однако благодаря пожилым людям, являвшимся посетителями исламского сознания, и деятельности многих неформальных мусульманских общин И. в Советской России удалось сохранить. Первыми получили легальный статус в нач. 80-х гг. мусульманские общины в некоторых городах Урало-Сибирского региона. В 1980 г. мусульмане Тобольска добились разрешения на покупку дома на ул. Гуртьева, 18, в котором стали совершать коллективные молитвы. 23 мая 1982 г. была зарегистрирована община г. Свердловска, члены которой обратились к председателю Свердловского облисполкома Б. Н. Ельцину с просьбой разрешить им покупку частного дома (Воронежский пер., 16), что и было сделано. Период перестройки означался ослаблением давления государства на верующих и началом национального и религиозного возрождения народов, традиционно исповедовавших И.

Распад СССР сопровождался не только возвращением верующим зданий исторических мечетей, строительством новых и ростом количества мусульманских общин, но и дезорганизационными процессами в мусульманском сообществе страны. Причиной тому послужило решение, принятое 15 янв. 1991 г. на пленуме ДУМ мусульман европейской части СССР и Сибири, о создании в регионах мухтасибатских управлений, что было вызвано увеличением количества общин и сложностью управления ими (в советское время немногочисленные мусульм. общины европ. части СССР и Сибири непосредственно подчинялись муфтию). В Урало-Сибирском регионе были образованы Оренбургский, Стерлитамакский, Октябрьский, Сибайский, Пермский, Свердловский, Челябинский, Тюменский и Омский мухтасибаты. Возглавлявшие их мухтасибы были наделены широкими полномочиями, в частности правом вести переговоры с местными властями и зарубежными организациями. С ростом сепаратистских устремлений региональных элит аналогичные тенденции стали проявляться и в религ. среде, в результате в 1992 г. на базе ряда мухтасибатов были образованы самостоятельные региональные духовные управления мусульман: в частности, ДУМ Республики Башкортостан во главе с муфтием Нурмухамедом Нигматуллиним, ДУМ Тюменской обл. во главе с муфтием Галимзяном Бикмуллиним, а позднее ДУМ Сибири и Дальн. Востока во главе с муфтием Зилькарнаем Шакирзяновим. В 1993 г. ДУМЕС прошло перерегистрацию как ЦДУМ России, а оставшиеся в его составе мухтасибаты в 1993–1994 гг. были преобразованы в РДУМ. По состоянию на 2010 г. в составе ЦДУМ в рассматриваемом регионе действовали РДУМ Башкортостана, ДУМ Оренбургской обл., РДУМ Челябинской обл., РДУМ Курганской обл., РДУМ Свердловской обл., РДУМ Ханты-Мансийского АО-Югры, РДУМ ЯНАО, Мухтасибатское управление Тюменской обл., ДУМ Сибири, Дальневосточное представительство ЦДУМ России.

Новый раскол мусульм. сообщества Урало-Сибирского региона был связан с появлением в 1997 г. Духовного управления мусульман азиат. части России (ДУМ АЧР) во главе с муфтием Нафигуллой Ашировым.

Его деятельность привела к тому, что часть общин из состава региональных муфтиятов ЦДУМ перешла в состав ДУМ АЧР. По состоянию на 2010 г. в его составе более 200 мусульм. религ. общин на Алтае, в республиках Саха, Хакасия, Бурятия, в областях Свердловской, Омской, Курганской, Томской, Иркутской, Камчатской, Кемеровской, Челябинской, Тюменской и в Ямало-Ненецком автономном окр. ДУМ АЧР подразделяется на казьятские управления мусульман, географически соответствующие субъектам федерации. Всего их 16, часть казьятов преобразована в муфтияты (напр., в Челябинской и Томской областях). В рамках Уральского, Сибирского и Дальневосточного федеральных округов мусульманские организации подчиняются 3 муфтиям, именуемым главами мусульман Уральского (Д. Давлетов), Сибирского (А. Жунусов) и Дальневосточного (А. Ишмухаметов) регионов. В результате дальнейших дезинтеграционных процессов возник ряд независимых муфтиятов: ДУМ Пермского края, ДУМ Урала, Единое ДУМ Красноярского края, ДУМ Тюменской обл., ДУМ Кемеровской обл. и др., часть к-рых ассоциирована еще с 2 общероссийскими централизованными мусульм. орг-циями — Российской ассоциацией ислам. согласия и Советом муфтиев России. Кроме того, отдельные мусульманские общины Урала, а также Централизованное религиозное управление мусульман Пермского края входят в состав ДУМ ЕЧР.

Дезинтеграционные процессы привели к тому, что в рамках одного субъекта федерации действуют от 2 до 4 конкурирующих друг с другом централизованных религ. орг-ций, что мешает властям вести конструктивный диалог с мусульм. структурами. В азиат. части России сложилось 3 основных сценария взаимодействия властей с мусульм. орг-циями: 1) власти выбирают в качестве партнера один из муфтиятов, оказывая ему всестороннюю поддержку и соответственно игнорируя другой, что нередко приводит к конфликтным ситуациям; 2) в начале власти поддерживают один муфтият и игнорируют другой, а затем выбирают в качестве партнера ранее игнорируемую орг-цию; 3) власти поддерживают равноудаленные отношения со всеми мусульм. орг-циями.

В новейший период в рассматриваемых регионах И. исповедуют не

столько татары и башкиры, сколько мигранты с Кавказа и из Центр. Азии, к-рые составляют большинство среди прихожан мечетей в крупных и средних городах Урала, Сибири и Дальн. Востока. В ряде регионов мусульмане из республик Кавказа и Центр. Азии сумели занять посты имамов и даже муфтиев (Челябинская обл., республика Хакасия, Забайкальский край, Томская обл., Камчатский край, Приморский край). После татар наиболее крупным по численности ислам. этносом являются азербайджанцы.

По данным переписи 2002 г., в Уральском федеральном окр. число мусульман составляет 1130 тыс. чел. (9,1% всех жителей), в округе насчитывается 292 мусульм. религ. орг-ции (данные Мин-ва юстиции РФ на 2008). В Сибирском федеральном окр. число мусульман составляет 520 тыс. чел. (2,6% всех жителей), в округе насчитывается 105 мусульм. религ. орг-ций. В Дальневосточном федеральном окр. проживают 115 тыс. мусульман (1,7% всех жителей), в округе насчитывается 19 мусульм. религ. орг-ций. Ряд муфтиятов и местных религ. мусульм. орг-ций имеют собственные средства массовой информации: газеты, журналы, теле- и радиопрограммы, поддерживают интернет-сайты. Интенсивно развивается халяль-индустрия. Все больше предприятий региона производит разрешенную к употреблению для мусульман мясную продукцию.

Ист.: ГА Свердловской обл. Ф. 79. Оп. 1. Д. 162; ЦГИА Респ. Башкортостан. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 1536, Д. 1150, Д. 4191; ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 44. Д. 153; Текущие архивы ЦДУМ, ДУМ АЧР, РДУМ Свердловской обл., РДУМ Челябинской обл., РДУМ Ханты-Мансийского АО-Югры, Среднеуральского казьята ДУМ АЧР, Томского казьята ДУМ АЧР.  
Лит.: *Катапов Н. Ф.* О религиозных войнах учеников шейха Багаутдина против инородцев Зап. Сибири // *Ежег. Тобольского губ. музея. Тобольск, 1905. Вып. 14. С. 191–216;* *Авдеев И. И., Струкова И. П.* Тобольские и тюменские татары: Ист.-этногр. очерк // *Омская область: Обществ.-экон. ж. Омск, 1937. С. 66–73;* *Алексеев М. П.* Сибирь в известиях западноевроп. путешественников и писателей. Иркутск, 1941<sup>2</sup>; *Зияев Х. З.* Узбеки в Сибири (XVII–XIX вв.). Ташкент, 1968; *Исхакова С. М.* О языке сибирских «бухарцев» // *Обществ. науки в Узбекистане. Ташкент, 1968. № 5. С. 68–70;* *Попов С. А.* Тайны Пятимаров: Очерки по древней и средневеков. истории оренбургских степей. Челябинск, 1971; *Алишев С. Х.* Татары Сред. Поволжья в пугачевском восстании. Каз., 1973; *Валеев Ф. Т. А.* Западносибирские татары во 2-й пол. XIX — нач. XX в. Каз., 1980; *он же.* Сибирские татары: Культура и быт. Каз., 1993; *Томилов Н. А.* Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в кон. XVI — 1-й четв. XIX вв. Томск,

1981; Федорова Н. В. Зап. Сибирь и страны средневеков. Востока: Дис. Л., 1984; Гражданская война и военная интервенция в СССР: Энцикл. М., 1987<sup>2</sup>; Гарустович Г. Н. Распространение ислама в Южно-Уральском регионе // Проблемы духовной культуры тюркских народов СССР. Уфа, 1991. С. 26–27; Путешествие Ахмеда Ибн-Фадлана на реку Итиль и приятие в Булгарию ислама / Ред.: С. Шамси. М., 1992; Нестеров А. Г. Нехристианские культовые памятники Урала: История, археология, этнография // Культура и религия: Тез. докл. и сообщ. Респ. науч.-практ. конф. (Екатеринбург, 4–5.02.1993). Екатеринбург, 1993. С. 136–138; Софронов В. Искер – старый город // Тобольский хронограф: [Сб.]. Омск, 1993. Вып. 1. С. 103; Юнусова А. Б. Ислам в Башкирии: 1917–1994. Уфа, 1994; она же. «Великий имам Дальнего Востока» Мухамед-Габдулхай Курбангалиев // Вестн. Евразии. М., 2001. № 4. С. 83–116; она же. Ислам в Башкортостане. М., 2007. С. 10; Чакин Г. Н. Этнокультурная история Среднего Урала в кон. XVI – 1-й пол. XIX в. Пермь, 1995; она же. Тюркские народы Среднего Урала в «Топографическом описании Пермского наместничества 1786 г.»: Текст и комментарий // Науч.-информ. вестн. истории и этнографии татарского населения Урала. Екатеринбург, 1999. № 1. С. 103–114; Яминов А. Ф. Южный Урал в XIII–XIV вв.: Дис. Уфа, 1995. С. 111–112; Овчинникова Б. Б. Загадки столицы Сибирского юрта // Очерки истории Урала. Екатеринбург, 1996. Вып. 2: Древность Урала. С. 101–109; История Урала с древнейших времен до кон. XIX в. / Ред.: Б. В. Личман. Екатеринбург, 1998; Камынин В. Д., Петко О. М., Мешков Ю. А. Урал в годы НЭП, 1921–1928 // История Урала. Екатеринбург, 1998. Кн. 2: XX в. / Ред.: Б. В. Личман, В. Д. Камынин; Корякова Л. Н. и др. Средневековый комплекс Большеказакбаевского 2 курганного могильника // 120 лет археологии Вост. склона Урала: 1-е чт. памяти В. Ф. Генинга. Екатеринбург, 1999. Ч. 2. С. 73–89; Тушаков Р. Ислам в Сибири – 950 лет // Мусульмане Сибири: Газ. Тюмень, 2000. № 7(8). С. 6; Белавин А. М., Крыласова Н. Б., Леиц Г. Т. Мусульманский некрополь Рождественского археол. комплекса на р. Обва и проблема средневеков. мусульм. кладбищ в Предуралье // Великий Волжский путь: Мат-лы Междунар. науч.-практ. конф. Каз., 2002. Ч. 2: История формирования и развития. С. 106–119; Татарская энциклопедия. Каз., 2002. Т. 1; Валеев Г. К., Сляднев М. И. Ислам на Юж. Урале: История и современность // Салават Юлаев – руководитель Крестьянской войны 1773–1775 гг. на Юж. Урале: Мат-лы науч.-практ. конф. Челябинск, 2004. С. 105–133; Главацкая Е. М. «...И Сибирскому государству какого повреждения не учинить...»: (Власть и миссионерство в Северо-Западной Сибири в XVII–XIX вв.) // Изв. Уральского гос. ун-та. 2004. № 31. Сер.: Гуманит. науки. Вып. 7. С. 75–93; она же. Правосл. колонизация и изменение религ. ландшафта Урала в XVIII в. // Уральский ист. вестн. 2009. № 2(23). С. 101–108; Тобольский хронограф: Сб. Екатеринбург, 2004. Вып. 4; Бобкова Г. И. Мусульманская община Иркутска в кон. XIX – нач. XX в. // Конфессии народов Сибири в XVII – нач. XX в.: Развитие и взаимодействие: Мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. Иркутск, 2005. С. 294–305; Кабдуллитов К. По следам Тюменских шейхов: Ист. исследование. Тюмень, 2005; Загидуллин И. К. Махалля в промышленных поселениях в европ. части России и Сибири (XIX – нач. XX в.) // Татарские мусульм. приходы в Рос.

империи: Мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. Каз., 2006. С. 66–100; Минуллин З. Благотворительные общества и проблема закята у татар (кон. XIX – нач. XX в.) // Там же. С. 30–41; Рахимов Р. X. Астана в истории сибирских татар: Мавзолей исламских миссионеров как памятники ист.-культурного наследия. Тюмень, 2006; Башкирская энциклопедия. Уфа, 2007. Т. 3; Ислам на краю света: История ислама в Зап. Сибири: Сб. док-тов и мат-лов / Ред.: А. П. Ярклов. Тюмень, 2007. Т. 1; Новосибирская мусульманская община: 1907–2007 / Отв. ред.: В. Г. Кокоулин. Новосибир., 2007; Usmanova L. The Turk-Tatar Diaspora in Northeast Asia: Transformation of Consciousness: A Historical and Sociological Account Between 1898 and the 1950s. Токио, 2007; Белавин А. М., Крыласова Н. Б. Древняя Афкула: Археол. комплекс у с. Рождественское. Пермь, 2008; Денисов Д. Н. Мусульманская община Челябинска (60-е гг. XIX – нач. XX в.) // Вестн. Челябинского гос. ун-та. 2008. № 34(135). Сер.: История. Вып. 27. С. 137–147; Духовные ценности ислама и образование: Ист.-культурная традиция и современность / Отв. ред.: С. С. Аванесов, Т. А. Костюкова. Томск, 2008; Ислам в С.-Петербурге: Энцикл. словарь // Ред.-сост.: Д. З. Хайретдинов. М.; Н. Новг., 2009. (Ислам в РФ; Вып. 4); Ислам и мусульмане Юж. Урала в историко-правовом пространстве России: Сб. законодательных актов, постановлений и распоряжений центр. и регион. органов власти и управления в XX–XXI вв. / Авт.-сост.: А. Б. Юнусова. Уфа, 2009; Ислам на Урале: Энцикл. словарь / Отв. ред.: Д. З. Хайретдинов. М.; Н. Новг., 2009. (Ислам в РФ; Вып. 5); Михалева А. В. История ислама в Пермской губернии, области, крае. Пермь, 2009.

А. Н. Старостин

**ИСЛАНДИЯ** [Республика Исландия; исл. Ísland], европ. гос-во, расположенное на о-ве Исландия, в сев. части Атлантического океана. На севере омывается Гренландским м., на

востоке (1952), Европейской ассоциации свободной торговли (1970), МВФ (1945), МБРР (1945), ВТО (1995). **География.** И. расположена на острове вулканического происхождения, представляющем собой выход над поверхностью океана Срединно-Атлантического хребта. Берега И., их общая протяженность составляет ок. 5 тыс. км, неоднородны по рельефу: для юга и юго-запада острова характерны аккумулятивные, песчаные, выровненные берега с отсутствием естественных гаваней, для сев.-зап., сев. и вост. побережий типичны скалистые берега, которые расчленены многочисленными заливами и фьордами.

Большая часть острова представляет собой вулканическое плато высотой 500–900 м, над ним возвышаются крупные горные массивы. Самая высокая точка страны – действующий вулкан Хваннадальсхнукюр (2119 м). Всего в И. ок. 200 вулканов. Более 11% территории острова покрыто льдами, характерны остаточные следы древних ледников. Подобный рельеф предопределяет обилие озер тектонического, вулканического и ледникового происхождения, занимающих 3% территории страны. Многочисленные короткие порожистые реки, питающиеся преимущественно талыми снеговыми и ледниковыми водами, в основном несудоходны. Растительностью покрыто менее четверти территории острова. Климат И. субарктический, морской, формирующийся под влиянием теплого течения Ирмингера и холодного Восточно-Гренландского течения. Средняя

Извержение вулкана  
Эйяфьядлайёкюдль.  
Фотография. 2010 г.



температура января на юж. и юго-зап. побережье – от +2 до –3°C, во внутренних районах и в горах – от –5 до –15°C.

Средняя температура июля в И. – 7–12°C. На севере и востоке возможен вынос к берегам И. полярных льдов. На юге и юго-западе И. выпадает до 1 тыс. мм осадков в год, в горах – до 3 тыс. мм, во внутренних районах – 300–500 мм. **Население** И., по данным Государственного статистического агентства И., на 1 янв. 2011 г. составляло

востоке – Норвежским м., на западе Датский прол. отделяет И. от Гренландии. Территория – 103 тыс. кв. км. Столица – Рейкьявик (ок. 118 тыс. чел.). Другие крупные города: Коупавогюр (ок. 30,7 тыс. чел.), Хабнарфьордюр (ок. 26 тыс. чел.), Акюрейри (ок. 17,4 тыс. чел.). Официальный язык – исландский. И. – член ООН (1946), НАТО (1949), Северного со-



ок. 318,4 тыс. чел., из них исландцев — свыше 93% населения; остальная часть населения И. представлена иммигрантами, в основном из стран Центр. и Вост. Европы, Вост. и Юго-Вост. Азии. По данным ООН на 2010 г., средняя продолжительность жизни в И. — 81,3 года (мужчины — 79,5, женщины — 83,1). Естественный прирост населения в последние годы увеличивался и достиг 1,2%. Средний возраст населения — 34,8 года. Детей до 15 лет — 20,8%, лиц трудоспособного возраста (15–64 года) — 63,8%, лиц пожилого возраста (65 лет и старше) — 15,4%. Средняя плотность населения 3 чел. на 1 кв. км. 95% исландцев живут в городах и поселках, из них 40% — в Рейкьявике. 20% территории страны не заселено.

**Государственное устройство.** Согласно Конституции 17 июня 1944 г., И. — парламентская республика. Глава государства — президент, избираемый всеобщим прямым и тайным голосованием на 4 года; при отсутствии альтернативы на выборах кандидат становится президентом автоматически. Президент председательствует в Государственном совете.

Исполнительная власть принадлежит правительству, которое по поручению президента формируется лидером парламентского большинства. Состав правительства во главе с премьер-министром утверждает президент; правительство по-

дотчетно парламенту, к-рый имеет право выразить ему вотум недоверия.

Законодательная власть в И. принадлежит президенту и парламенту. Парламент И., альтинг, является однопалатным органом (до 1991 состоял из 2 палат), в состав к-рого входят 63 депутата. Его члены избираются всеобщим голосованием сроком на 4 года. Парламент занимается законотворчеством, вносит изменения в Конституцию И. и дополнения к ней, утверждает гос. бюджет, осуществляет контроль над внешнеполитическими инициативами президента и правительства, а также над финансовой деятельностью исполнительных властей.

В адм. отношении И. состоит из 8 регионов, разделенных на 23 области (сислы).

Высшей судебной инстанцией И. является Верховный суд, члены которого пожизненно назначаются министром юстиции; помимо этого в стране имеется 8 окружных судов. Отдельно функционируют специальные суды по морским, трудовым и религ. делам.

**Религия.** Согласно данным Государственного статистического агентства И. на 2011 г., подавляющее большинство исландцев (ок. 87,9%) являются христианами: из них ок. 77,6% принадлежат к имеющей гос. статус Национальной Церкви Исландии, ок. 5,4% — к различным свободным лютеран. церквям, ок. 1,5% — к прочим протестант. орг-циям, ок.

3,2% — к Римско-католической Церкви, 0,2% — православные. К прочим религиям и деноминациям (буддизм, ислам, новые религ. движения и др.) причисляют себя ок. 1,4% населения.

**Православие** представлено на территории И. общинами Русской и Сербской Православных Церквей, возникшими в кон. XX в., после приезда иммигрантов из стран бывш. СССР и бывш. Югославии. Решение Свящ. Синода РПЦ в 2001 г. в Рейкьявике был создан приход во имя свт. Николая Мирликийского. Регулярные богослужения проводятся с 2005 г. Община состоит преимущественно из русских, проживающих и работающих в И. Общее



Крестный ход прихожан домового храма во имя свт. Николая Мирликийского РПЦ МП во главе с настоятелем свящ. Тимофеем Золотуским.  
 Фотография. Рейкьявик, 12 июня 2011 г.

число прихожан составляет более 400 чел. (на 2011). В 2011 г. недалеко от храма начато строительство Русского культурно-духовного центра. В Рейкьявике существует община Сербской Православной Церкви (более 200 чел.).

**Римско-католическая Церковь** имеет в И. 5 приходов в составе епископства Рейкьявика (создано в 1968). По данным на 2011 г., общее количество католиков составляет ок. 10 тыс. чел.

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Лютеранство в И. представлено Национальной Церковью Исландии (Евангелической Лютеранской Церковью Исландии), имеющей государственный статус и являющейся членом *Всемирной лютеранской федерации*. И. представляет собой диоцез с 2 епископами-суффраганами. Церковь насчитывает ок. 280 конгрегаций, ок. 160 пас-

торов и диаконов. Практикуется жен. священство. Центральным органом управления Национальной Церкви Исландии является ассамблея, ежегодно избираемая Церковным советом. Общее количество членов церкви составляет более 247 тыс. чел. (на 2011). С нач. XX в. в И. действуют такие лютеран. церкви, как Рейкьявская свободная церковь, Хабнарфьордюрская свободная церковь и Рейкьявская независимая церковь; общая численность верующих этих церквей составляет ок. 17 тыс. чел.

Англиканство в И. (единственная малочисленная община в Рейкьявике) обладает специфическим статусом. Согласно «Декларации Порво» (1992), англикане в И. формально учитываются как члены лютеранской церкви, а управление жизнью англиканской общины в организационных, вероучительных и литургических вопросах по взаимному согласию осуществляет руководство Национальной Церкви Исландии. Англикане проводят богослужения согласно собственному обряду раз в месяц в здании лютеран. кирхи.

**Баптисты** в И. принадлежат к таким орг-циям, как Первая баптистская церковь и баптист. церковь «Эмануил». Общее количество баптистов составляет менее 100 чел.

Пятидесятничество представлено в И. Пятидесятнической церковью, насчитывающей ок. 2 тыс. верующих, а также более малочисленными независимыми пятидесятническими организациями, как то: Свободная церковь Пути, Церковь креста, Исландская церковь Христа, Вифания, Христианское сообщество Кифа, Церковь евангелизма, Содруже-

ство верующих, Церковь восстановленной жизни и т. д. Общее количество пятидесятников составляет ок. 3 тыс. чел.

ство верующих, Церковь восстановленной жизни и т. д. Общее количество пятидесятников составляет ок. 3 тыс. чел.

**Адвентисты** седьмого дня (АСД), по данным на 2009 г., имеют в И.

6 общин, входящих в т. н. Исландскую конференцию Трансевропейского дивизиона АСД. Общее количество членов ок. 760 чел. (2011).

**Свидетели Иеговы**, по данным на 2011 г., насчитывают ок. 700 adeptов.

**Мормоны** (Церковь Иисуса Христа святых последних дней) имеют 184 члена в 2 общинах.

**Ислам** в И. исповедует незначительная часть населения. В 1997 г. была основана Ассоциация мусульман в Исландии, в нач. 2000-х гг. — Культурная ассоциация мусульман в Исландии. Согласно офиц. данным на 2011 г., в И. проживает ок. 600 мусульман.

**Буддизм**, распространявшийся в И. с 90-х гг. XX в., исповедуют преимущественно выходцы из стран Юго-Вост. Азии. В стране существует 3 буддийские орг-ции. Наиболее значительная из них — Буддийская ассоциация Исландии, офиц. признанная в 1996 г. Орг-ция насчитывает, по данным на 2011 г., 925 верующих, являющихся последователями Тхеравады. «Дзен в Исландии», 2-я организация, получившая офиц. признание в 1999 г., насчитывает 85 чел., придерживающихся традиций дзен-буддизма. Третьей организацией является «Сёка Гаккай в Исландии» (с 2008), насчитывавшая в 2011 г. 153 чел.

**Новые религиозные движения** представлены в первую очередь неоязычеством, в т. ч. культом Асатру (исл. — вера в асов), основанным на скандинавской языческой традиции. С 1973 г. это движение является одной из официально признанных в И. религией. Долгое время число членов неоязыческого «Братства веры в асов» не превышало 100 чел., однако в нач. XXI в. оно существенно

возросло и к 2011 г. достигло 1700 чел. Помимо этого среди adeptов новых религ. движений в И. с 1924 г. присутствуют последователи бахаизма (см. ст. *Бахаи религия*), получившие государственное признание в 1966 г. Их численность, по данным на 2011 г., составляет 412 чел.

**Религиозное законодательство в И.** Согласно ст. 62 Конституции И., Национальная Церковь Исландии имеет статус государственной и располагает поддержкой и защитой гос-ва. У парламента есть полномочия на изменение данной статьи. Ст. 63, определяющая свободу религии, гарантирует право граждан на



Хальгримскиркья, лютеран. церковь в память лютеран. проповедника Хальгрима Петурссона в Рейкьявике. Архит. Г. Самуэльссон. 1945–1986 гг.

создание религ. орг-ций и отправле-ние религ. обрядов в соответствии с их личными убеждениями. Запрету подлежат проповедь или практика, наносящие ущерб нравственности или общественному порядку. Ст. 64 утверждает, что ничьи гражданские права не могут ущемляться из-за религ. принадлежности, при этом никто не может отказаться от выполнения общепринятых гражданских обязанностей на религ. основаниях. Любой гражданин имеет право не принадлежать к религ. организациям. Все граждане И. от 16 лет и старше должны выплачивать церковный налог. До 2009 г. гражданин И., не являющийся членом к.-л. религ. орг-ции, должен был платить налог в пользу Государственного ун-та Исландии. Однако после принятия соответствующей поправки в июне 2009 г. в связи с протестами атеистов они были освобождены от выплат в пользу ун-та. Национальная Церковь Исландии получает дополнительное финансирование от гос-ва в отличие от др. религ. орг-ций.

Религиозными вопросами ведает Министерство юстиции и духовных дел. В его подчинении находятся священнослужители Национальной Церкви Исландии, к-рые считаются гос. служащими, их труд оплачивается из гос. бюджета. Это мин-во регистрирует религ. орг-ции. Согласно



Кафедральный собор Национальной Церкви Исландии в Рейкьявике. 1787–1796 гг., перестроен в 1846–1848 гг.

возросло и к 2011 г. достигло 1700 чел. Помимо этого среди adeptов новых религ. движений в И. с 1924 г. присутствуют последователи бахаизма (см. ст. *Бахаи религия*), получившие государственное признание в 1966 г. Их численность, по данным на 2011 г., составляет 412 чел.

закону, заявления рассматриваются комиссией, состоящей из богослова, адвоката и социолога. Все зарегистрированные религ. орг-ции обязаны представлять Министерству юстиции и духовных дел годовой отчет. Закон также определяет, что лидер религ. орг-ции должен быть не моложе 25 лет и платить налоги в И. Религ. орг-ции освобождены от уплаты земельного налога на принадлежащие им здания (*Barrett. Encyclopedia. Vol. 1. P. 358*).

Согласно ст. 125 Уголовного кодекса, публичное высмеивание или



*Евангелическая лютеранская церковь в Блэндюусе. Архит. М. Йоунссон. 1985 г.*

неуважительные высказывания в адрес любой религ. доктрины или вероисповедания, признанных законными в И., караются штрафами и заключением на срок до 3 месяцев.

Закон № 66/1995, регулирующий деятельность гос. начальных школ, предусматривает ознакомление с основами христианства, этики и богословия в период обязательного образования.

*Э. Небольсин*

**Исторический очерк. Распространение христианства.** Ок. сер. IX в. И. была заселена норвежскими переселенцами, гл. обр. выходцами с зап. побережья Норвегии, а также из норвежских колоний в кельт. районах Британских о-вов, прежде всего с Гебридских о-вов и из Ирландии. Согласно более поздней, но, вероятно, достоверной традиции, сканд. первооткрыватели И. попали туда случайно — их снесло ветром во время плавания из Норвегии на Фарерские о-ва (в то время также норвеж. колония). С 70-х гг. IX в. началась полномасштабная колонизация И. По оценке современных исследователей, за 60 лет в И. переселились ок. 20 тыс. чел. К XII в. население острова выросло до 50–70 тыс. чел. (*Gunnar Karlsson. 2000. P. 15, 44–45, 50*). Ок.  $\frac{3}{4}$  территории И. представляли собой непригодные для жизни нагорья и лавовые поля. Лю-

ди селились вдоль побережья и в долинах рек. Основным занятием являлось овцеводство, в нек-рых районах можно было возделывать землю. Значительные территории (ок. 20 тыс. кв. км — в 20 раз больше, чем в наст. время) были покрыты березовым криволесьем (эта порода шла в основном на дрова, для строительства использовали бревна, вынесенные морем). Плавание из И. в Норвегию при попутном ветре занимало в то время 7 дней, в Ирландию — 5. В плохую погоду путешествие могло длиться недели или даже месяцы.

Изолированность от остального мира во многом определила развитие исландского общества: ост-

ровное положение и относительная удаленность от континента защищали от внешней угрозы, одна-

ко контакты с др. странами являлись необходимостью, поскольку И. никогда не могла полностью обеспечить сама свои потребности.

До скандинавов постоянного населения в И. не было. Однако, по преданию, первые колонисты застали на острове неких христиан, «которых норвежцы называют «папар» (paraр)» (об этом пишет в «Книге об исландцах» (*Islendingabók*) исл. историк Ари Мудрый Торгильссон (1067/68–1148); цит. по изд.: *Íslenzk fornrit* (далее в статье — *ÍF*). 1968. Т. 1. P. 5). Вероятно, «папар» были ирл. отшельники, «во имя Христова» скитавшиеся на лодках по Сев. Атлантике (ср. рассказ в сочинении астронома Дикуила о посещении ирл. клириками ок. 795 г. острова, наминающего И., — *Dicuilí Liber de mensura orbis terrae* / Ed. J. J. Tierney. Dublin, 1967. P. 74). Почему скандинавы называли их «папар» (ед. ч. *paraр*), неясно. Возможно, это слово, отразившееся также в названиях некоторых местностей в И., восходит к древнеирл. *paraр, rupaр, rora* (от лат. *paraр*), использовавшемуся как обращение, близкое по смыслу к русскому «батюшка», но нельзя исключать и др. этимологии (напр., от древнефризского *paraр* или от средненижненем. *paraр* — священник; ср. совр. нем. *Pfaffe* — священник). Ари Торгильссон писал, что «папар», будучи хри-

стианами, не пожелали жить вместе с язычниками и покинули остров, оставив после себя книги, ручные колокольчики и посохи с изогнутыми наверху, «из этого можно понять, что те люди были ирландцами» (*ÍF. 1968. Т. 1. P. 5*). Перечисленные Ари Торгильссоном предметы действительно составляли часть ирл. церковного обихода, в т. ч. миссионерского, а колокольчики и посохи, принадлежавшие святым, после их смерти бережно сохранялись и почитались как реликвии. Однако то, насколько верно записанное предание отразило обстоятельства, при к-рых перечисленные ирл. вещи попали в И., вызывает у ряда исследователей сомнения. Схожая легенда о церковных принадлежностях, оставленных «папар», но не в И., а на Оркнейских о-вах, приводится в более поздней «Истории Норвегии» (*Historia Norwegie* / Ed. I. Ekrem, L. B. Mortensen. Copenhagen, 2003. P. 64–66). Нельзя исключить, что ирл. вещи попали в И. в результате грабительских набегов или были привезены туда кем-то из переселенцев-христиан (*Cormack M. Irish and Armenian Ecclesiastics in Medieval Iceland // West over Sea: Stud. in Scandinavian Sea-borne Expansion and Settlement before 1300. Leiden, 2007. P. 227–231*).

В «Книге о занятии земель» (*Landnáttabók*) сообщается, что христианами были и некоторые колонисты, в основном те, кто приехал с Британских о-вов (*ÍF. 1968. Т. 1. P. 369*). Кроме того, христианство исповедовала и значительная часть иностранных рабов, попадавших в И. Первоначально исландское христианство, насколько это можно понять из немногочисленных и поздних источников, обнаруживает связи с кельтской средой; на это указывают лексические заимствования и кальки, а также встречавшееся в древнейшей христ. исл. поэзии выражение «Белый Христос» (*Hvíta-Kristr*) (*Bu-sygin A. V. White-Christ // Viking and Medieval Scandinavia. Turnhout, 2011. Vol. 6* (в печати)). Несмотря на отсутствие свидетельства, в И., возможно, совершались церковные службы. Так, в «Книге о занятии земель» и в «Саге о людях с Кьяларнеса» (*Kjalnesinga saga*) сообщается, что один из первопоселенцев с Гебридских о-вов, по имени Эрлюг, перед тем, как отправиться в И., получил от наставника, «святого епископа

Патрека», «лес на строительство церкви, железный колокол, пленарий (plenarium, вероятно, «Missale plenium» для совершения богослужений священником в отсутствие диакона



Рыцарь убивает дракона.  
Резьба по дереву.  
Ворота из церкви  
в Вальтофстаде. Ок. 1200 г.  
(Национальный музей  
Исландии, Рейкьявик)

и певцов.— А. Б.) и освященную землю, которую он должен был положить под основания столпов (будущей церкви)» (IF. 1968. Т. 1. P. 52, 53). О потомках Эрлюга сказано, что они «верили в Колума Килле, хотя и были некрещеные» (Ibid. P. 55). О неск. первопоселенцах-христианах сообщается, что в старости они вели жизнь отшельников (Ibid. P. 61, 63). Места, где раньше жили «папар», считались освященными их присутствием, и «язычники не могли там селиться» (Ibid. P. 324, 325). Остальная земля была «языческой», поэтому, напр., одна из христианок завещала похоронить себя на поlose отлива, где суша смыкается с морем (Ibid. P. 146–147; см. также: Успенский. 2002. С. 157–158. Примеч. 89). Во мн. случаях усвоение христианства, по-видимому, не шло далее того, что рассказывается о Хельги Тошцем, который «верил в Христа, но взывал к Тору (одному из главных богов древнегерм. языческого пантеона.— А. Б.) в морских путешествиях, и в затруднениях, и во всем, что казалось ему наиболее важным» (IF. 1968. Т. 1. P. 250, 252; о языческих верованиях см. ст. *Древних германцев религия*). Но даже такое христианство не укоренилось в И., и, согласно «Книге о занятии земель», на протяжении 100 лет страна оставалась полностью языческой (Ibid. P. 369; но см. о судьбе семьи, 5 поколений к-рой хранили верность христ. вере в языческом окружении: *Jochens J. Late and Peaceful: Iceland's Conversion through Arbitration in 1000 // Speculum. Camb. (Mass.), 1999. Vol. 74. P. 642–643*). Помимо крещеных среди исландцев были и те, кто принял только оглашение (древнеисл. *prímsignan*, лат. *primum signum*) гл.

обр. для того, чтобы во время поезда в др. страны общаться с христианами, а в И.— с язычниками (*Sandholm A. Primsigningsriten under nordisk medeltid. Åbo, 1965. S. 23–47; Успенский. 2002. С. 146–151*). Некоторые исланд-

цы отказывались приносить жертвы богам, слыли «безбожниками» (*godlauss*, см.: *Lange. 1958. S. 174–177*) и полагались только «на собственную мощь и силы» (*Ström F. Den egna kraftens män. Göteborg, 1948*). Среди исландцев были и такие, кто, не отвергая язычества, принимал отдельные элементы христианской веры и обычаев (*Vries J., de. Altgermanische Religionsgeschichte. B., 1956–1957<sup>2</sup>. 2 Bde* (см. по указателю термин *Christliche Einflüsse*)).

Население, колонизировавшее И., состояло из свободных людей, привыкших улаживать свои дела на народных собраниях (тингах), где могли приниматься решения, имевшие обязательную для всех силу. Вероятно, уже первое поколение переселенцев могло жить вполне автономно на занятой ими земле и поступать по собственному усмотрению с теми, кто селился на их территории и был в зависимом от них положении, но по мере того как численность населения росла и изоляция ослабевала, назревала потребность в постоянном органе для коллективного обсуждения вопросов и принятия решений. Сообщается, что Торстейн, сын первопоселенца Ингольва, учредил тинг на мысе Кьяларнес (к северу от Рейкьявика). Другие местные собрания предположительно возникли схожим образом. Ок. 930 г. было создано общееисл. народное собрание (альтинг) и были приняты единые для всей страны законы. Председательствовал на альтинге выборный и пользовавшийся всеобщим уважением «законоговоритель» (*lögsögumaðr*). Позднее страна была разделена на четверти, для жителей каждой из них на альтинге организовывались отдельные суды, где рассматривались тяжбы, не решенные на местных тингах.

Предводителями на тингах были люди, имевшие титул «годи». Этимологически этот термин, встречающийся также в надписях эпохи викингов за пределами И., должен означать человека, имеющего особую связь с богами, но в исл. обществе главные функции годи были светскими. Всем, кто входил в их годорд (круг), годи должны были оказывать поддержку на тинге и защищать их от посягательств др. могущественных людей. Годорд являлся нетерриториальным образованием, он основывался на личной связи: люди могли переходить от одного годи к другому. Ари Торгильссон приводит стройную схему, которая, как он сообщает, сложилась в окончательном виде ок. 965 г. и в которой на каждую из четвертей в И. приходится по 9 годи, за исключением Северной четверти, где было 12 годи (IF. 1968. Т. 1. P. 12). Однако до настоящего времени все попытки исследователей найти в источниках свидетельства синхронного существования 39 годордов оказываются безуспешными; считается вероятным, что описание Ари Торгильссона представляет собой теоретическую конструкцию, в к-рой действительность отражена лишь приблизительно (*Ingvarsson L. Godorð og godorðsmenn. Egilsstaðir, 1986–1987. 3 vol.*). И. IX—сер. XIII в. можно описать как республику свободных и равных в правах домохозяев (бондов), где, однако, проявлялись довольно сильные олигархические тенденции. В этот период в стране отсутствовали центральные органы управления, политический глава, войско и исполнительные структуры.

В 1000 г. (или в 999 — дата остается спорной) исландцы приняли христианство. Об обстоятельствах, при к-рых это произошло, и о предшествующих неудачных попытках христианизации рассказывают неск. источников, самым ранним и наиболее достоверным из них является «Книга об исландцах», написанная между 1122 и 1133 гг. Ари Торгильссоном, к-рый опирался на устную традицию. После смерти отца он воспитывался в Хейкадалюре у Халла Тораринссона. Тот род. в 995 г. и еще помнил, как 3-летним ребенком был крещен миссионером, посланным в И. норвеж. кор. *Олавом I* Трюггвасоном (995–1000). В Хейкадалюре Ари Торгильссон познакомился с Тейтом (1044–1110 или 1111), сыном

еп. Ислейва, к-рый в свою очередь был сыном Гицура Белого († 1020), сыгравшего важную роль в установлении христианства в И. Ари Торгильссон точно указывает источники приводимых им сведений. Напр., в подтверждение того факта, что 3 участника событий по прибытии из Норвегии благополучно высадились в сер. июня («когда десять недель прошло от лета») на о-вах Вестманнаэйяр, он пишет: «Так, по словам Тейта, рассказывал тот, кто сам там был» (IF. 1968. Т. 1. P. 15). Ари Торгильссон упоминает имя 1-го иностранного миссионера в И. — еп. Фридрека (Ibid. P. 18), который, согласно более поздним источникам, прибыл из Германии. Его деятельность, вероятно, пришлась на последнюю четв. X в., но идентифицировать к.-л. упоминания о нем в нем. источниках того времени не удается. В исл. лит-ре XIII–XIV вв. приводятся нек-рые подробности, касающиеся его миссии, в целом малоуспешной, но эти сведения, по-видимому, лишены исторического основания (попытка отделить вымысел от фактов сделана в работе: *Piebenga G. A. Fridrek, den første utenlandske misjonæren på Island // Arkiv för nordisk filologi. Lund, 1984. Bd. 99. S. 79–94*).

Обращение страны в христианство в исл. исторической традиции связано с именем норвеж. кор. Олава I Трюггвасона. Первоначально он отправил в И. с христ. миссией свящ. Тангбранда (немца по происхождению), к-рому удалось крестить неск. представителей могущественных семейств, «однако больше было таких, кто возражали и отказывались» (IF. 1968. Т. 1. P. 14). Проведя в И. 1 или 2 года, миссионер покинул страну после того, как убил неск. человек, отомстив т. о. за нанесенные ему словесные оскорбления. Разгневанный провалом миссии, король грозил репрессиями всем исландцам, находившимся в Норвегии. Тогда 2 исландца из числа крещенных Тангбрандом, Гицур Белый и Хьяльги Скеггьясон, вызвались убедить соотечественников принять христ. веру. Гицур и Хьяльги явились на альтинг и объявили, с каким поручением прислал их король Норвегии. Их выступление привело к образованию на альтинге 2 враждебных партий, к-рые не могли прийти к согласию в том, должна ли И. быть языческой или христианской: «И вышло вследствие этого так, что люди стали при-



#### Инициал J

из т. н. Книги с Плоского острова.  
Кон. XIV в. (Reykjavík. Árni Magnússon  
Institute. GkS 1005fol. Fol. 2)

зывать друг друга в свидетели и обе стороны, христиане и язычники, объявили себя вне (общего) закона с другими и затем отошли от Скалы Закона» (Ibid. P. 16). Удалось договориться, что дело решит «законоговоритель» Торгейр Торкельссон, язычник, считавшийся одним из мудрейших людей на альтинге. Ему была отведена роль третейского судьи (к помощи такого судьи исландцы часто прибегали при разрешении конфликтных ситуаций). По преданию, Торгейр пролежал день и ночь, накрыв себя плащом и не произнося ни слова (это поведение могло иметь ритуальный смысл — см.: *Jón Hnefill Adalsteinsson. 1978. P. 103–123*), а на следующее утро поднялся и провозгласил на альтинге новый закон: все исландцы должны быть христианами, а тем, кто еще не принял крещение, надлежит сделать это. При этом, однако, языческие обряды не запрещались полностью, но впредь желавшие принести жертвы должны были делать это тайно; в противном случае виновные подлежали 3-летнему изгнанию. Тем не менее нек-рые ассоциировавшиеся с язычеством обычаи (напр., оставлять нежеланных поворожденных детей на гибель, употреблять в пищу конину и проч.) не запрещались. В более позднем источнике сохранение языческих обычаев объяснялось тем, что оппонентам христианства «казалось непонятным, как это можно и бедным людям, и богатым вскармливать всех родившихся детей и при этом отказываться и запрещать употреблять в пищу то, чем раньше в ос-

новном кормился простой народ» (*Ólaf's saga Tryggvasonar en mesta / Ed. Ólafur Halldórsson. København, 1961. T. 2. P. 197*; это утверждение не стоит воспринимать как точное описание рациона исландцев). Такого рода компромиссный порядок существовал, впрочем, недолго, и вскоре остатки язычества были упразднены (IF. 1968. Т. 1. P. 18; ср.: IF. 1945. Т. 27. P. 74, 77).

Одномоментное, мирное и добровольное принятие христианства путем согласованного решения верхушки исландского общества при минимальном иностранном участии не имело прецедентов в истории Европы. О причинах столь быстрого и как будто вполне безболезненного обращения в христианство было выдвинуто немало догадок (ср.: *Gunnar Karlsson. 2000. P. 37; Orri Vésteins-son. 2000. P. 18–19*). Нек-рые исследователи исходят из того, что задолго до 1000 г. исландцы были хорошо знакомы с христианством вследствие оживленных контактов с населением Британских о-вов и др. частей христ. мира, язычество же, напротив, изжило себя, так что решение альтинга было почти формальностью. По мнению др. исследователей, решение принять новую веру стало результатом политического расчета: исландцы знали, что христианство получило распространение в др. Скандинавских странах, и не хотели остаться в изоляции. Как бы то ни было, принятие христианства имело далеко идущие последствия для развития исландского общества. Страна избежала раскола, а развитие церковных институтов во многом содействовало возникновению более сложных и более прочных светских политических структур.

Поэзия скальдов эпохи крещения И. свидетельствует о том, что в процессе усвоения основ новой веры возникали причудливые синкретические формы: Христос представлялся «конунгом Рима», победившим великанов-турсов и воссевшим у «источника Урд» (богини судьбы), а образ языческих дис и валькирий был близок христ. представлениям об ангелах (*Lange. 1958. S. 53–57, 65–68; Гуревич, Матюшина. 2000. С. 588–589*). Впосл. образы скальдической поэзии были вписаны в христ. ортодоксию, но сохранили при этом известную культурную специфику (*Paasche. 1914; Lange. 1958*). Так, среди поэтических обозначений Бога

преобладали слова со значением «правитель, конунг» — ангелов, челоуеков, монахов или же некоего ассоциируемого с христианством места: Рима, Иордана, Греции, «Греции и Гардов» (т. е. Руси).

В первое время после офици. принятия христианства Церковь добивалась от жителей И. прежде всего того, чтобы детей своевременно крестили, а покойников хоронили в освященной земле. По-видимому, с самого начала большое значение при-



Скальд.

Миниатюра из рукописи. 1670–1682 гг.  
(Reykjavík. Árni Magnússon Institute.  
AM 426fol. Fol. 2v)

давалось требованиям внешней церковной дисциплины: соблюдать посты и пищевые ограничения, воздерживаться от работы в воскресенья и праздники, не заключать браки в запрещенных степенях родства. Выполнялись эти требования неохотно (Maurer. 1874. S. 265). Организация христ. богослужений и совершение таинств сначала целиком зависели от приезжих клириков. У Ари Торгильссона и в др. источниках приводятся имена епископов, действовавших в XI в. в И.; среди них — выходцы из Англии, Ирландии, Нормандии и Германии (ÍF. 1968. Т. 1. P. 18; 2002. Т. 16. P. 8–9, 11–13; ср.: Jón Jóhannesson. 1956. P. 167–173; Sigurður Lindal. Upphaf kristni og kirkju // Saga Íslands. Reykjavík, 1974. Т. 1. P. 250–254). Эти клирики были рукоположены в целях миссии как епископы без кафедры (sub titulo missionis) и прибывали в И. в основном через Норве-

гию. Формально миссионеры были подчинены архиепископу Гамбург-Бременскому. Сроки их пребывания в стране разнились. Дольше других в И. задержались Рудольф (1030–1049) и Бернхард (Бьярнхард, Бьярнвард) Саксонец (1048–1067). Первый жил в районе Боргар-фьорда на западе страны, после его отъезда в Англию там осталась община из 3 монахов (ÍF. 1968. Т. 1. P. 65; см. о нем: Abrams L. The Anglo-Saxons and the Christianization of Scandinavia // Anglo-Saxon England. Camb., 1995. Vol. 24. P. 223–224). Бернхард Саксонец обосновался на севере, в Васдалюре, и был известен тем, что освятил множество церквей, колоколов, мостов, озер, источников и скал в округе (ÍF. 2002. Т. 16. P. 12). Впосл. в Норвегии он стал 1-м епископом Сельви (позднее кафедра перенесена в г. Берген) (Johnsen A. O. Biskop Bjarnhard og kirkeforholdene i Norge // Bjørgvin bispestol: Frå Selja til Bjørgvin. Bergen, 1968. S. 11–26).

Согласно Ари Торгильссону, «еще приезжали сюда пятеро других, которые утверждали, что они епископы: Эрнольв и Годискольк и трое армян (ermiskir): Петрус и Абрахам и Стефанус» (ÍF. 1968. Т. 1. P. 18; ср. «af Armenia» — Skarðsárþók: Landnámabók Björns Jónssonar á Skarðsá / Útg. J. Benediktsson. Reykjavík, 1958. P. 195). Некоторым исследователям появление армян в И. представляется невероятным, они считают «эрмских» епископов выходцами из Вармии, области на южном берегу Балтийского м., однако там до сер. XIII в. сохранялось язычество и впосл. было не более 1 епископской кафедры (критику этой гипотезы см.: Дашкевич Я. Р. Армяне в Исландии (XI в.) // Скандинавский сборник. Таллин, 1990. Вып. 33. С. 87–97; Успенский Ф. Б. Маргиналии к вопросу об армянах в Исландии (XI в.) // Scando-Slavica. Copenhagen, 2000. Т. 46. P. 61–77). В источниках, имеющих континентальное происхождение, содержатся сведения о как минимум 4 арм. епископах, путешествовавших по Центр. и Зап. Европе примерно в это же время (Dédéyan G. Les Arméniens en Occident, fin X<sup>e</sup> — début XI<sup>e</sup> siècle // Occident et Orient au X<sup>e</sup> siècle. P., 1979. P. 127, 129, 131; Cormack M. Irish and Armenian Ecclesiastics in Medieval Iceland // West over Sea: Stud. Leiden, 2007. P. 232–233). В истории Скаульхольтских епископов «Hungrvaka» (букв. — Пробуж-

дающая голод; ок. 1210) упоминается о том, что в 50-х гг. XI в. в стране находились некие иноземные епископы, к-рые «заповедовали намного менее строго» и поэтому пользовались расположением «дурных людей» до тех пор, «пока архиепископ Адальберт [Бременский] не прислал письмо в Исландию и не запретил людям принимать от них какие-либо требы, заявив, что некоторые из них находятся под отлучением и что все они приехали без его дозволения» (ÍF. 2002. Т. 16. P. 8–9; вероятно, речь идет о письме, к-рое еп. Ислейв получил при поставлении в 1056 — см.: Adam Bremensis. Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum. IV 36 // MGH. Script. rer. Germ. Т. 2. P. 273–274). Сложно сказать, в чем заключался недостаток требовательности, к-рый вменялся в вину епископам. При условии, что речь шла именно об армянах, можно допустить, что имелись в виду особенности арм. покаянной дисциплины (Carr E. Penance among the Armenians // Studia Liturgica. Rotterdam, 1976. Vol. 11. P. 65–100).

С изложенными сведениями перекликается содержащееся в исл. законах нач. XII в. правило, по к-рому запрещалось принимать таинства от епископов или священников, не владеющих латынью («будь они ermiskir или girzkir»), но разрешающее поощать их богослужения (Grágás: Islændernes Lovbog i Fristatens Tid / Ed. V. Finsen. Kjöbenhavn, 1852. Bd. 1. S. 22). Термин girzkir может указывать как на греков, так и на выходцев с Руси (древнеисл. Garðar; см.: Успенский Ф. Б. 2002. С. 267–346). В этой связи исследователи отмечают следы близкого знакомства мастеров, украсивших в XI в. церкви в И., с традициями визант. искусства, по-видимому, через северорус. посредство (Selma Jónsdóttir. 1959; Grabar A. La pénétration byzantine en Islande et en Scandinavie // Cah. Arch. 1962/1964. Vol. 13/14. P. 296–301; ср.: Fuglesang S. H. A Critical Survey of Theories of Byzantine Influence in Scandinavia // Rom und Byzanz im Norden. Mainz: Stuttg., 1997. Bd. 1. S. 35–58). В результате деятельности в И. приезжих епископов (20–60-е гг. XI в.) население страны было крещено и получило первое представление о христианском богослужении, о церковных праздниках и постах, о грехе и покаянии и т. д. В это же время исландцы начали отдавать

сыновей обучаться церковным наукам, в стране постепенно появились клирики из числа местных жителей.

Первым из исландцев во епископа был рукоположен Ислейв (ок. 1005–1080), сын Гицура Белого. В юности Ислейв обучался в монастырской школе в Херфорде в Вестфалии (Paasche. 1914. S. 58–60; Gjerløw. 1980. Vol. 1. P. 189–212; Köhne R. Wirklichkeit und Fiktion in den mittelalterlichen Nachrichten über Isleif Gizurarson // Skandinavistik. Glückstadt, 1987. Bd. 17. S. 24–30). В И. он вернулся в сан священника и долгое время служил в построенной отцом церкви в Скаульхольте (юго-запад И.). Как сообщается в истории Скаульхольтских епископов, «весь народ Исландии» избрал Ислейва епископом, когда ему было 50 лет, и он отправился на юг за посвящением. Сначала он посетил имп. Генриха III, к-рому привез в подарок белого медведя, затем папу Римского Виктора II и в мае 1056 г. был рукоположен в Бремене архиеп. Адальбертом. По возвращении в И. Ислейв по-прежнему жил в Скаульхольте, где обучал мальчиков, в т. ч. сыновей мн. могущественных исландцев (2 из его учеников впоследствии стали епископами). Ислейву «всегда нелегко жилось из-за нехватки денег»: на прием гостей, раздачу милостыни, книги, облачения, церковную утварь уходило много средств (ÍF. 2002. Т. 16. P. 9). Его сын и преемник на епископской кафедре Гицур (1042–1118, епископ с 1082), также воспитанник херфордской школы, пользовался уважением среди соотечественников. Все, без различия богатства и положения в обществе, «готовы были садиться и вставать по его слову... пока он был жив, он был в стране и королем, и епископом» (ÍF. 2002. Т. 16. P. 16). В «Саге о христианстве» (Kristnisaga) рассказывается, что Гицур добился мира в стране, и ношение оружия стало редкостью (ÍF. 2003. Т. 15. P. 42). Вероятно, в это время материальное положение епископа стало более прочным. Гицур передал родовую усадьбу Скаульхольт епископской кафедре в вечное владение, а в 1096 или в 1097 г. добился введения десятины. Поскольку основу исл. хозяйства составляло скотоводство и, кроме того, важную роль играли рыболовство и охота, то исчисление десятины имело в И. особенности: в отличие от др. стран католической Ев-

ропы она взималась не с дохода, а со всей незаложенной собственности, и составляла 1% от ее оценочной стоимости, или  $\frac{1}{10}$  от ренты, которую можно было получить с этой собственности (Maurer. 1908. S. 270–274; Jón Jóhannesson. 1956. P. 202–209). Собственность, пожертвованная церковным учреждениям, освобождалась от уплаты десятины. Стремясь воспользоваться этой льготой, землевладельцы, у к-рых в усадьбах была церковь, охотно передавали ей свое имущество в виде учредительного фонда, продолжая при этом распоряжаться хозяйством от имени святого — покровителя церкви. Собранная десятина разделялась на 4 части — церкви, священнику, епископу и бедным. Поскольку все церкви в И. находились в фактическом владении тех людей, чьи предки когда-то их построили, а также потому, что служили в храмах, как правило, либо рукоположенные члены семьи владельцев, либо нанятые ими, а нередко и лично зависимые от них священники, то в действительности ок. половины собранной десятины отходило в пользу поместья, на землях к-рого стояла церковь. Тем самым с введением десятины богатство и могущество нек-рых исл. семейств возросло.

Согласно «Саге о христианстве», «в то время большинство уважаемых людей и даже те, кто имели власть, шли в учение и принимали священнический сан» (ÍF. 2003. Т. 15. P. 42). В этом отношении И. заметно отличалась от Норвегии и др. Скандинавских стран, где среди представителей знатных семейств долгое время было не принято стремиться к церковной карьере и получать соответствующее образование. То обстоятельство, что в И. в этот период один и тот же круг людей выступал хранителем традиционной «мудрости» (fræði — понятие, охватывавшее исторические предания, родословия, законы и древние легенды) и культивировал лат. образованность, в дальнейшем определило уникальный характер средневек. исл. цивилизации (Sigurður Nordal. 1942. P. 305; ср.: Turville-Petre. 1953; Foote. 1984).

**XII–XIII вв.** К кон. XI в. управление Церковью в И. полностью перешло к местному духовенству. Первоначально И. входила в состав Гамбург-Бременского архиеп-ства, но в 1104 г. была подчинена вновь образованному Лундскому архиеп-ству.



Йон Эгмундарсон, еп. Хоулар.  
Миниатюра из рукописи. 1-я четв. XIX в.  
(Reykjavík. Landsbókasafn Íslands —  
Háskólabókasafn. JS 629 4to. Fol. 108v)

Эта перемена мало отразилась на исландцах: за дальностью расстояний ни архиепископ Гамбурга, ни архиепископ Лунда не могли часто вмешиваться в дела Церкви в И. По просьбе жителей Северной четверти, самой густонаселенной и вместе с тем самой удаленной от Скаульхольта части страны, на территории этого региона было образовано епископство с центром в усадьбе Хоулар, переданной для этого Церкви (городов в И. не было до XVIII в.). В 1106 г. 1-м епископом в Хоуларе стал Йон Эгмундарсон († 1121), ученик еп. Ислейва. Годы его пребывания на Хоуларской кафедре были отмечены борьбой против остатков язычества и за нравы паствы: среди прочего епископу удалось искоренить практику исполнять куплеты фривольного содержания, с к-рыми во время танцев мужчины и женщины попеременно обращались друг к другу; меньших успехов он добился, выступив против сочинения любовных баллад (мансёнг). Хоуларский епископ ввел новые названия дней недели вместо традиц. обозначений, связанных с именами языческих богов (общегерм. явление, возникшее как подражание римлянам); введенные в XII в. названия сохранились с небольшими изменениями в исл. языке до наст. времени. Отмечается отсутствие видимых следов борьбы католич. Церкви в И. с укорененными в языческой культуре именами, в т. ч. теофорными, распространенными в исл. антропонимике и в наст. время. Так, напр., мать еп.

Йона Эгмундарсона звали Торгерд (от имени языческого бога Тора), его жену — Вальдис (от val(r) — павшие в бою и отправившиеся в Вальхаллу воины и dís — диса, мифологическое женское существо). В более поздний период встречаются посылки ретроспективного осмысления сложившейся практики: как следует из sag, языческое имя, будучи хотя бы раз наречено в крещении, меняло природу и делалось причастным христианству (см.: «Прядь о Торстейне Бычья Нога» — Þorsteins þáttur uxafóts // ÍF. 1991. Т. 13. Р. 354, 369). Еп. Йон Эгмундарсон требовал от паствы посещать во все праздники церковь и слушать проповеди, а в остальные дни читать дома перед изображением креста с утра «Credo», вечером «Credo» и «Pater noster», 7 раз в течение дня вспоминать Бога в молитве и не забывать креститься проснувшись, принимая пищу и отходя ко сну (ÍF. 2003. Т. 15. Р. 207–209). Стараниями епископа в И. была учреждена 1-я соборная школа, располагавшаяся в отдельном доме напротив церкви. Уроженец швед. Гёталанда Гисли Финнасон преподавал там лат. грамматику, а француз Рикини, капеллан епископа, был учителем музыки и риторики. Хоуларскую школу посещали не только юноши, но и девушки, в их числе была некая Ингунн, к-рая так преуспела в изучении латыни, что преподавала др. ученикам грамматику и правила со слуха книги, которые ей читали, а сама при этом вышивала церковные пелены (ÍF. 1934. Т. 5. Р. 219–220).

Удаленность от крупных церковных центров способствовала тому, что в исл. порядках были нередки отступления от канонических норм. Так, во 2-й пол. XI — 1-й пол. XII в. рукоположили неск. исл. епископов, притом что в каноническом смысле они были двоеженцами, — очевидно, это не воспринималось как препятствие для поставления (записанная в XIII в. история о якобы полученной Йоном Эгмундарсоном папской *диспенсации*, вероятно, апокрифична, см.: Kuttner S. St. Jón of Hólar: Canon Law and Hagiography in Medieval Iceland // *Idem*. The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages. L., 1980. Р. 367–375). Требование celibата священников и диаконов не соблюдалось до 2-й трети XIII в., большинство диаконов и священников до

или после рукоположения вступали в браки (даже повторные), к-рые с т. зр. исл. закона ничем не отличались от браков мирян (Jón Jóhannesson. 1956. Р. 256–258; Orri Vésteinsson. 2000. Р. 234–237). Состояли в браке и нек-рые епископы, их жены продолжали жить с ними под одной крышей и после того, как они занимали епископские кафедры. Со-временники находили в этой практике много плюсов (см., напр., панегирик Хердис, жене Паля Йонссона, еп. Скаульхольта с 1195 — ÍF. 2002. Т. 16. Р. 305). Кроме того, в XII — нач. XIII в. в И. при совершении таинств, по-видимому, существовало ошибочное мнение о допустимости по нужде заменять др. веществами виноградное вино и пшеничный хлеб в Евхаристии и воду при Крещении (Maurer. 1874. S. 265).

После того как зимой 1117/18 г. была впервые записана часть светских законов, исл. епископы Торлак Рунольвссон (1118–1133) и Кетиль Торстейнссон (1122–1145) после консультации с Лундским архиеп. Ассером (Ассером) (1089–1137) и наиболее уважаемыми исландскими священниками провели кодификацию норм исландского церковного права (в 1123 или вскоре после — Jón Jóhannesson. 1956. Р. 193). Этот свод, впоследствии известный как «Древние христианские законы», действовал в Скаульхольте до 1275 г., в Хоуларе — до 1354 г. «Христианские законы» регулировали отношения мирян и Церкви, а также базовые нормы христианского благочестия, в т. ч. крещение детей и погребение умерших, строительство и содержание церквей, правовое и материальное положение епископов и священников, почитание воскресного дня и церковных праздников, сроки и характер постов. Что касается вопросов брака, внебрачных связей и попечения о бедных, то они, хотя и являлись с самого начала предметом внимания Церкви, в этот период регламентировались светскими законами. Кроме того, и сами «Христианские законы» не были автономным правом Церкви: нарушение их норм подлежало юрисдикции светских судов и влекло за собой светское наказание (денежный штраф или изгнание). Сначала сферы церковного и светского не были четко разграничены, духовенство не представляло собой отдельной от мирян группы.

В XII в. в И. различали 3 категории священников (Maurer. 1908. S. 103–105, 309–316; Orri Vésteinsson. 2000. Р. 179–201). Помимо тех священников, которые принадлежали к семье фактических владельцев церкви, где они служили, существовала многочисленная прослойка наемных священников (þingaprestar, heimilisprestar), служивших в одной или сразу в неск. церквях на основе годичного контракта с владельцем усадьбы, подобного тем, какие заключались с др. наемными работниками. При этом ожидалось, что в нек-рых вопросах, напр. при выборе места на кладбище под новые могилы, владелец усадьбы должен был учитывать мнение священника. В то же время считалось в порядке вещей отправить священника, как любого др. работника, перебить, напр., овец на дальнее пастбище или обратно (Einar Ólafur Sveinsson. The Age of the Sturlungs. Ithaca; N. Y., 1953. Р. 127–128). Представители др. распространенной в XI–XII вв. в И. категории священников (kirkjuprestar) являлись по сути крепостными хозяев. Владелец церкви мог заключить с юношей или с его законным представителем договор, по которому он представлял юноше стол и кров и обучал его за свой счет до рукоположения. Молодой священник в свою очередь обязывался служить в церкви хозяина, к-рый обеспечивал его богослужебными книгами и облачением. Такой священник был совершенно бесправен как в имущественном, так и в личном отношении и мог покинуть церковь, только найдя и обучив себе на смену др. кандидата. Епископ мог отказаться рукополагать недостаточно квалифицированного кандидата или мог запретить священника в служении, но он не имел прямого влияния на назначение священников в принадлежавших бондам церквях. Священнослужители должны были ежегодно показывать епископу свои книги и облачения.

В XII в. в И. появляются первые мон-ри (Maurer. 1908. S. 362–376; Jón Jóhannesson. 1956. Р. 227–236; Orri Vésteinsson. 2000. Р. 133–143). В 1133 г. был основан бенедиктинский монастырь Тингейрар. В течение последующих десятилетий стали действовать 7 обителей *бенедиктинцев* и *регулярных каноников*, в т. ч. 1-й женский монастырь в Киркьюбайре (основан в 1186). Своим

возникновением они были обязаны местным аристократическим семействам, к-рые предоставляли им земли, представители этих знатных родов нередко занимали должности настоятелей. На всем протяжении средневековья монашеские общины оставались невелики: численность братии редко превышала 5 чел. О внутреннем укладе монастырской жизни сохранилось мало сведений. Кроме того, в источниках встречаются упоминания о подвизавшихся в отшельничестве. Об одной из отшельниц, Ульврун, матери свящ. Симона Большого, рассказывается, что она «даже своему сыну не позволяла показываться ей на глаза, когда он навещал ее» (*Biskupa sögur gefnar ut af hinu islenzka bókmentafélagi. Kaupmannahöfn, 1856. Т. 1. Р. 478*). Ульврун, как, вероятно, и др. отшельники, обладала духовным авторитетом, однако о посмертном почитании кого-либо из отшельников ничего не известно.

С образованием в 1152 или в 1153 г. церковной провинции с центром в Нидаросе (ныне Тронхейм, Норвегия) И. перешла в юрисдикцию норвеж. архиепископов (до Реформации в XVI в.). При архиеп. *Эйстейне Эрлендссоне* (1161–1188), поборнике *григорианской реформы* и принципов «свободы Церкви» (*libertas Ecclesiae*), высшая церковная власть впервые стала проявлять интерес к положению дел в И. К этому времени относится первая в исл. истории и не увенчавшаяся тогда успехом попытка поставить церковную собственность и назначение священников под контроль епископов. Действуя по поручению архиепископа, Торлак Торхальссон, еп. Скаульхольта (1178–1193), смог добиться формального признания своих прав на мн. церкви в Восточной четверти. При этом прежние владельцы церквей продолжали распоряжаться ими, но уже на новых основаниях, более соответствовавших каноническим нормам григорианской реформы. Поменялся ли в результате порядок назначения духовенства в И., неизвестно. Однако вскоре еп. Торлак столкнулся с могущественным годи Йоном Лофтссоном, который вынудил епископа освятить построенную им церковь, сохранив за собой все права на храм. По примеру Йона Лофтссона др. исл. землевладельцы стали категорически отказывать епископу в его

требованиях, и он счел за лучшее отступить (*ÍF. 2002. Т. 16. Р. 164–168*). Примерно в это же время норвежские архиепископы принимают ряд мер, направленных на обособление клириков от мирян. В 70-х гг.



*Археологические раскопки монастыря регулярных каноников Скридуклаустур. Кон. XV в. Фотография. Нач. XXI в.*

XII в. было издано неск. распоряжений, согласно к-рым никому из клириков, начиная с самых низших степеней, не разрешалось участвовать в судебных процессах в роли обвинителя и носить оружие, а совершившие убийство навсегда запрещались в служении (*Diplomatarium Islandicum. Kaupmannahöfn, 1857. Т. 1. Р. 222, 263*). В 1190 г. последовал запрет рукополагать людей, имеющих титул годи (*Ibid. Р. 288–289*). И хотя примеры совмещения низших степеней клира с мирской властью встречались и в XIII в., о годи-священниках в источниках более не упоминается.

Еп. Торлак имел репутацию человека благочестивой жизни и доброго пастыря. После его смерти (1193) многие ожидали, что его святость вскоре откроется и у И. впервые появится местный святой. Люди, готовившие тело Торлака к погребению, сохранили обрезки его волос, однако попыток провозгласить его святым не делалось до смерти Йона

навигацию. Согласно саге, следующей зимой Торлак являлся мн. жителям сев. побережья во сне, последовали и др. знаменания, что побудило епископов разрешить желающим служить мессы в годовщину смерти Торлака и приносить ему обеты. Тем временем становились известны новые

совершенные им чудеса. 20 июля 1198 г. мощи Торлака были открыты, помещены в раку и перенесены в Скаульхольтский собор. На

следующий год решением альтинга его память (23 дек.) включили в число церковных праздников, предваряемых вигией и почитаемых наравне с воскресным днем (*Cormack. 1994. Р. 164; Egilsdóttir Á. St. Þorlákr of Iceland. The Emergence of a Cult // The Haskins Society Journal. Woodbridge, 2003. Vol. 12. Р. 121–131*; часто встречающееся в лит-ре утверждение, что альтинг принял решение о канонизации Торлака, неверно). В дек. 1198 г. по распоряжению Хоуларского еп. Бранда Сэмундарсона (1163–1201) открыли могилы 2 его предшественников, епископов Йона Эгмундарсона и Бьёрна Гильмсона (1147–1162). Их кости были омыты, помещены в новые гробы, а затем в общий саркофаг (или, возможно, под сень в виде купола — «*undir eitt hválf*» (*ÍF. 2003. Т. 15. Р. 255*)). Первоначально, по-видимому, не делалось к.-л. различия между 2 епископами. Зимой 1199/1200 г., когда снова стояла ненастная погода, некой женщине было виде-



*Епископы Хоулара Гудмунд Арасон и Йон Эгмундарсон и еп. Скаульхольта Торлак Торхальссон. Алтарный покров из собора в Хоуларе. XV в. (Национальный музей Исландии, Рейкьявик)*

Лофтссона в нояб. 1197 г. В тот год жители И. претерпевали большие лишения из-за того, что дрейфующие льды подошли вплотную к сев. побережью, полностью блокировав

ние, что погода переменится к лучшему, если кости еп. Йона будут вновь открыты. О знаменаниях, связанных с еп. Бьёрном, ничего не сообщается. 3 марта 1200 г. мощи Йона Эгмундарсона были перенесены в собор в Хоула-

ре, в том же году его память (23 апр.) включена альтингом в число праздников, обязательных для всеобщего почитания (*Cormack*. 1994. P. 116). В дальнейшем почитание св. Торлака распространилось в близлежащих странах, к концу средневековья он почитался во всех церквах Нидаросского архиепископства. В Скаульхольте его память праздновалась неизменно большим стечением народа, ему посвящались мн. алтари в И. (количество посвященных св. Торлаку алтарей сопоставимо с количеством алтарей, посвященных Пресв. Богородице, ап. Петру и Олаву Святому). Йон Эгмундарсон, еп. Хоуларский, напротив, остался местным почитаемым святым, его почитание почти не выходило за пределы собора, где покоились его мощи.

От времени, когда кафедру Скаульхольта занимал Паль Йонссон (1195–1211), дошли первые, весьма приблизительные сведения о численности исл. духовенства. По оценке епископа, для нужд его диоцеза требовались 290 священников, чтобы совершать все предписанные службы в 220 имевшихся церквах и часовнях (*ÍF*. 2002. Т. 16. P. 313). Для епископства Хоулар данные за этот период отсутствуют, но известно, что позднее там насчитывалось в 3 раза меньше церквей, чем на юге.

К кон. XII в. заметным явлением исландской жизни стало сосредоточение нескольких годордов в одних руках, постепенно власть в стране была разделена между 5 или 6 семьями. Вскоре все они оказались вовлечены в череду междоусобиц (этот период принято называть «веком Стурлунгов» по имени самого могущественного из этих семейств). В это же время норвеж. короли возобновили попытки подчинить И., принуждая исл. годи действовать в качестве своих агентов. Яркой и противоречивой фигурой в истории Церкви этого периода был Гудмунд Арасон, к-рого называли Гудмундом Добрым (1161–1237). Его родня со стороны отца была богата и влиятельна, но он, будучи незаконнорожденным, не мог наследовать ни того, ни другого. Он получил церковное образование под рук дяди, свящ. Ингимунда. В юности Гудмунд попал в кораблекрушение и сильно повредил ногу, после этого вел набожную и аскетичную жизнь, молва о его щедрости и доброте получила широкое распространение. В 24 года он был рукополо-

жен во священника и 17 лет служил в разных церквах, иногда пускался в странствия через всю страну как миссионер, попутно освящая источники, утесы и горные перевалы. Согласно написанной о нем позднее саге, из книг «он усвоил много благочестивых обычаев, которых никто прежде, насколько было известно, не соблюдал в этой стране» (*Biskupa sögur*. 1856. Т. 1. P. 431). При поддержке Кольбейна Тумасона, в то время самого могущественного годи в Северной четверти, в 1203 г. Гудмунд был избран епископом Хоулара. Ходили слухи, что Кольбейн рассчитывал благодаря Гудмунду, с к-рым он через жену был связан родственными узами, приобрести полный контроль над севером страны. Вскоре между Кольбейном и новым епископом вспыхнул конфликт. Поводом к нему стали, во-первых, вопросы управления имуществом кафедры: Гудмунд хотел проявлять к нищим больше щедрости, чем Кольбейн считал разумным. Во-вторых, Гудмунд требовал, чтобы все клирики в любых делах были подсудны только своему епископу, тогда как исл. законы того времени предусматривали юрисдикцию церковного суда (*prestadómgr*) лишь в случаях провинности клирика перед епископом. Противостояние с годами усиливалось. Еп. Гудмунд не обращал внимания на приговоры, выносимые на альтинге в отношении его людей, а его противники в свою очередь игнорировали объявляемые епископом отлучения и интердикты. Мн. священники вышли из повиновения Гудмунду и в затруднительных вопросах искали совета у мон. Гуннлауга Лейвссона из Тингейрара, который считался самым авторитетным клириком в северной части страны. В сент. 1208 г. между сторонниками Кольбейна и епископа произошла стычка, в к-рой Кольбейн был убит попавшим ему в голову камнем. Против Гудмунда тогда объединились мн. годи: епископа неоднократно изгоняли из резиденции, он скитался по И., сопровождаемый толпой клириков, нищих и бродяг, что вызывало недовольство мн. бондов, к-рым приходилось их кормить; нередко жители той или иной местности объединялись, чтобы преградить им дорогу. В возникавших стычках бывали жертвы с обеих сторон. В дело пытались вмешаться норвеж. церковные и светские власти, вызывавшие

для разбирательства и еп. Гудмунда, и его противников, но это оказалось малоэффективно. В последние годы жизни Гудмунд очень ослаб физически и почти ослеп. Он уже не мог самостоятельно совершать хиротонии и поручал читать молитвы диакону, а сам только возлагал руку на голову ставленника (папа Римский Григорий IX, узнав об этом, объявил все совершенные так поставления недействительными — *Diplomatarium Islandicum*. 1857. Т. 1. P. 515). В конце жизни еп. Гудмунд добился выполнения своих требований и примирился с Сигватом Стурлусоном и его сыном Стурлом (они дали обет совершить паломничество в Рим). После смерти епископа несколько предпринимались попытки добиться у Папской курии канонизации Гудмунда, но безуспешно. Тем не менее при еп. Аудуне Торбергссоне (1313–1322) в Хоуларе возникло местное почитание Гудмунда: его останки были перезахоронены на почетном месте в центре собора, у подножия большого креста, к могиле стали совершаться паломничества, были записаны чудеса. В неск. исл. церквах имелись его изображения, и в исл. источниках его нередко именовали святым или блаженным (*Cormack*. 1994. P. 98–102).

К сер. XII в. в И. появилась церковная лит-ра на исл. языке: религ. поэзия, библейские переводы, *житийная литература* (как переводная, так и оригинальная, посвященная местным святым), жизнеописания исл. епископов, проповеди и труды по компютистике. Кроме того, создавались, хотя и в ограниченном количестве, произведения гимнографического и агиографического жанра на латыни. Первоначально роль интеллектуальных центров принадлежала мон-рям. Никулас Бергссон († ок. 1159), аббат бенедиктинского мон-ря Тверау, или Мункатверау (основан в 1155), составил путеводитель для паломников, направлявшихся в Рим и на Св. землю (*Hill J. From Rome to Jerusalem: An Icelandic Itinerary of the Mid-Twelfth Cent.* // *HarvTR*. 1983. Vol. 76. P. 175–203). В нем не только рассказывалось о христ. памятниках и святынях, но и описывались др. рода достопримечательности, которые могли представлять интерес для исландцев и были известны им из легенд: в Германии — предполагаемое месторасположение Гнитакейда, где Сигурд

убил дракона Фафнира, в Швеяцарии — город, к-рый разрушили сыновья Рагнара Кожаные Штаны.

Мн. лит. произведения были созданы в древнейшем исл. мон-ре Тингейрар. Один из монахов этого мон-ря, Олд Сноррасон, собрал сведения о кор. Олаве I Трюггвасоне и ок. 1180–1200 гг. составил на латыни его жизнеописание (впосл. легло в основу саги на исл. языке). Предполагается, что косвенным поводом для создания этого сочинения послужило настойчивое продвижение норвеж. церковными властями культа др. короля, Олава Харальдссона. Олав I Трюггвасон традиционно почитался исландцами как апостол их страны, и сага мон. Олда должна была продемонстрировать его святость (*Lönnroth L. Studier i Olaf Tryggvasons saga // Samlaren. Uppsala, 1963. Årg. 84. S. 54–94; Cormack. 1994. P. 10, 143–144*). Позднее др. монах того же аббатства Тингейрар, Гуннлауг Лейвссон († 1218), переработал и расширил сагу об Олаве Трюггвасоне, составил Житие Хоуларского еп. Йона Эгмундарсона и создал поэтическое переложение на исл. язык «Пророчеств Мерлина» Гальфрида Монмутского («История бриттов». Кн. 7. Главы 3–4). Тингейрарский аббат Карл Йонссон († 1213) был автором по крайней мере части саги о своем современнике норвеж. кор. Сверрире. В этом произведении исл. проза впервые достигла той непринужденности и свободно текущего повествования, к-рые отличают классические исл. саги XIII в. (рус. пер.: Сага о Сверрире. М., 1988. (Лит. памятники; 341)). Первый образчик жанра «родовых саг», повествующих о жизни и расправх исландцев X — нач. XI в. и принеших исл. лит-ре мировую славу (*Стеблин-Каменский. 1971*), по мнению ряда исследователей, также мог возникнуть в Тингейраре ок. 1200 г.

Ок. сер. XII в. зарождается собственно религ. поэзия (хотя отдельные христ. темы присутствовали в произведениях скальдов и раньше). В 1153 г. в Нидаросе в кафедральном соборе в присутствии архиепископа и 3 королев-соправителей исландец Эйнар Скуласон исполнил сочиненную для этого случая поэму «Луч» (*Geisli*), прославляющую Олава Святого, покровителя архиепископской кафедры и королевской династии. Скальд развивает типологическую параллель Олава с Христом,

основанную на традиционной для лат. богословия метафоре солнца и его луча (*Chase M. The Refracted Beam: Einarr Skúlason's Liturgical Theology // Verbal Encounters: Anglo-Saxon and Old Norse Studies for R. Frank. Toronto, 2005. P. 203–221*). От кон. XII — нач. XIII в. сохранились поэмы «Солнце скорби» (*Harm-sól*), в к-рой автор, вспоминая страдания Христа и Судный день, кается в грехах, и «Путеводительница» (*Leiðarvísan*), представляющая собой поэтическую версию апокрифического соч. «Письмо, упавшее с небес в Иерусалиме» (*Lange. 1958. S. 143–157*).

В 1236 г., когда престарелые епископы Магнус Гиссурарсон (1216–1237) и Гудмунд Арасон уже не могли исполнять свои обязанности, исландцы выбрали 2 кандидатов в епископы, Магнуса Гудмундарсона и Бьёрна Хьяльгасона, и те отправились в Норвегию, чтобы быть рукоположенными. Однако их избрание было признано нелегитимным (о причинах неизвестно; *Jón Jóhannesson. 1956. P. 253–254; Orri Vésteinsson. 2000. P. 156–157*). Вероятно, определенную роль сыграл тот факт, что действующие исл. епископы к тому времени не получили от архиепископа или папы Римского позволения уйти на покой, а кандидаты в нарушение канонических норм были избраны не соборными капитулами (их в И., по-видимому, не существовало). Кроме того, Бьёрн Хьяльгасон, будучи незаконнорожденным, не получил папской диспенсации, необходимой в этом случае для поставления в церковный сан. На Скаульхольтскую кафедру епископом был прислан норвежец Сигвард Теттмарсон (1238–1268), а на Хоуларскую — его соотечественник Ботольв (1238–1247). С этого времени Нидаросский архиепископ и капитул присвоили право избирать епископов на исл. кафедры.

К этому же времени относится введение в И. celibата для высших степеней клира (начиная с сана субдиакона), инициированное архиеп. Сигурдом Эйндриссоном, который в 1237 г. заручился рескриптом папы Римского Григория IX по этому поводу (*Diplomatarium Islandicum. 1857. T. 1. P. 518; ср.: Biskupa sögur. 1856. T. 1. P. 597*). Вскоре из исл. источников исчезают упоминания о женатых священниках, но сожительство клириков с женщинами продолжалось более-менее открыто

до Реформации (так, у последнего католич. епископа в И. Йоуна Арасона было 6 детей от сожительницы). Нередко клирики заключали с конкубинами контракт. Дети от таких союзов считались незаконнорожденными и не могли претендовать ни на имущество родителей, ни на церковный сан. Впрочем, эти запреты обходили с помощью процедуры усыновления и диспенсации (*Jón Jóhannesson. 1956. P. 258*).

В 1262 г. продолжавшиеся неск. десятилетий попытки норвеж. монархии подчинить И. увенчались успехом и жители Северной и части Южной четвертей присягнули на верность королю Норвегии. В течение следующих 2 лет была подчинена вся И. В 1269 г. новый Скаульхольтский епископ, исландец Арни Торлакссон (1269–1298), вернулся из Нидароса с письмом от рукоположившего его норвеж. архиепископа, где среди прочего содержалось требование, «чтобы все церковные усадьбы (*staðir*) и десятины были отданы во власть епископа» (*ÍF. 1998. T. 17. P. 16*). За короткое время еп. Арни Торлакссон смог поставить под свой контроль мн. церкви в Южной и Восточной четвертях, в т. ч. те, которые когда-то были переданы еп. Торлаком в лен (*lénkirkjur*). Но получить самые богатые церкви епископу тогда не удалось. В частности, спор возник по поводу прав на церковь и усадьбу Одди, которыми распоряжались правнуки Йона Лофтссона. Др. спор касался церкви в Вассфьордюре, которой принадлежала не вся усадьба, а лишь половина. В обоих случаях решено было передать дела на суд короля и архиепископа. В Берген отправилась делегация, состоявшая из епископа, фактических владельцев усадеб и выступавшего на их стороне Хравна Оддссона, которого король поставил наместником половины И. В Норвегии кор. Магнус VI (1263–1280) и архиеп. Йон Рыжий (1268–1282) к этому времени пришли к соглашению о границах светской и церковной власти в стране, и король не пожелал участвовать в исл. конфликте, предоставив архиепископу самому вынести решение. Тот полностью удовлетворил требования еп. Арни Торлакссона (июль 1273). Епископ вернулся в И. и занялся работой над новым сводом «Христианских законов» (в его основу были положены законы, составленные архиеп. Йоном Рыжим для

Норвегии). В 1275 г. Арни Торлакссон добился утверждения законов альтингом. Однако победа епископа не была окончательной. В 1280 г., после смерти кор. Магнуса VI (его наследнику было всего 12 лет), правительство, пришедшее к власти в Норвегии, объявило все церковное законодательство, принятое при Магнусе, не имеющим силы. В 1283 г. в И. приехал Хравн Оддссон. Привезенным им королевским указом старые «Христианские законы» были восстановлены, а все отобранные у мирян церкви предписывалось им вернуть. На альтинге 1284 г. еп. Арни Торлакссон выступил с обещанием, пока не избран новый архиепископ (архиеп. Йон Рыжий к этому времени умер), не выступать против королевского указа, «если он верно истолкован», поскольку это не входило в противоречие с долгом повиноваться Богу (IF. 1998. Т. 17. Р. 128). После этого 17 усадеб в Скаульхольтском еп-стве, в т. ч. Одди, были возвращены владельцам-мирянам. Когда кор. Эрик Магнуссон достиг совершеннолетия, спор возобновился, но никакого решения не выносилось до 1295 г.: тогда, согласно королевскому указу, те усадьбы, которые были целиком переданы Церкви, отходили под власть епископа, а усадьбы, в которых Церкви принадлежала половина или меньше, оставались у мирян (Diplomatarium Islandicum. 1893. Т. 2. Р. 324–325). В результате под контроль епископов обоих исл. диоцезов перешли ок. 100 церковных усадеб, тогда как миряне сохранили за собой ок. 200, но усадьбы, перешедшие епископам, были, как правило, крупнее и богаче (Magnús Stefánsson. 2000). Это сильно подорвало могущество исл. аристократии и тем самым косвенно способствовало постепенной потере автономии.

Для исл. культуры период сер.—2-й пол. XIII в. стал временем «собирания» традиций, угрозой для которых исландцы, вероятно, видели в новых порядках. В этот период были написаны некоторые из самых знаменитых родовых саг — «Сага о Ньяле» и «Сага о жителях Лососьей долины», этим же периодом датируются сохранившиеся рукописи «Старшей Эдды» и законов периода независимости («Серый гусь»). Из религ. лит-ры того времени наиболее известна поэма «Песнь о солнце» (Sólarljóð), в к-рой содержится много переключений с эддическими произ-



Фрагмент рукописи «Старшая Эдда». Нач. XIV в. (Reykjavík. Arni Magnússon Institute. AM 7481 4to. Fol. 1r)

ведениями «Прорицание вёльвы» и «Речи Высокого», а также с европ. лит-рой видений. Речь в поэме ведется от лица умершего человека, явившегося во сне сыну и указавшего ему путь к спасению. Помимо жизненных наставлений отец рассказывает о своей жизни и смерти и описывает загробный мир. Образы поэмы возвышены, но местами темны и не совсем понятны (Paasche. 1914. S. 135–171; Fídjestól B. Sólarljóð. Bergen, 1979; Amory F. Norse-Christian Syncretism and Interpretatio Christiana in Sólarljóð // Gripla. Reykjavík, 1990. Т. 7. Р. 251–266; Larington C. Freyja and the Organ-Stool: Neo-Paganism in Sólarljóð // Germanisches Altertum und christliches Mittelalter. FS. H. Klingenberg. Hamburg, 2002. S. 177–196). В настоящее время последняя строфа поэмы используется в заупокойной службе лютеранской Национальной Церкви Исландии.

**XIV–XV вв.** С подчинением И. норвеж. королю страна оказалась в составе атлантической державы, раскинувшейся от Гренландии до Баренцева м. и охватывавшей Фарерские, Шетландские и Оркнейские о-ва, Гебриды и о-в Мэн, а на юге доходившей до Гётеборга в Швеции. Традиционно норвеж. король проводил большую часть времени в Бергене. Однако при кор. Хоконе V Магнуссоне (1299–1319) королевская резиденция была перенесена из Бергена в Осло. В результате брака Ингеборг, дочери Хокона, с Эриком, братом шведского короля, Норвегия оказалась в персональной унии со Швецией — Магнус Эрикссон, сын Эри-

ка и Ингеборг, был избран королем Швеции и в то же время стал королем Норвегии. В 1397 г. в г. Кальмаре был заключен тройственный союз королевств Дании, Норвегии и Швеции (формально равноправный, фактически — под эгидой Дании); И. как часть Норвежского королевства вошла в Кальмарскую унию. От имени датского короля И. управляли назначаемые в Копенгагене наместники и сборщики податей. Они делили власть с узкой группой светских и церковных правителей. Крупнейшим землевладельцем оставалась Церковь (ко времени Реформации ей принадлежало 40,3% земель в Скаульхольтском еп-стве, 52,7% земель в Хоуларском еп-стве — Lárusson B. The Old Icelandic Land Registers. Lund, 1967), большая часть остальных земель принадлежала 10–12 исл. семьям.

Епископы в И. сохранили значительное влияние. В страну присылали в основном епископов-иностранцев (они занимали Скаульхольтскую кафедру в 1321–1343, 1348–1413, 1426–1465, Хоуларскую — в 1342–1520). Главными центрами церковного образования оставались Скаульхольт и Хоулар. Из жизнеописания Хоуларского еп. Лаврентия Кальвссона (1324–1331) известно, что первоначальное образование он получил вместе с др. детьми у приходского священника, после смерти к-рого его взял к себе епископ Хоулара, и он продолжил учебу в соборной школе (IF. 1998. Т. 17. Р. 226–228). Исл. епископы и их окружение проявляли интерес к изучению канонического права, основательные познания в нем, по крайней мере со 2-й пол. XIII в., считались необходимыми в церковном управлении. Спекулятивное схоластическое богословие, судя как по отсутствию оригинальных сочинений этого жанра, так и по составу церковных б-к, напротив, в И. мало изучалось (Lehmann P. Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur und Wissenschaft des Mittelalters. Münch., 1937. Bd. 2. S. 15). Очень скудно была представлена аскетическая и мистическая литература (об антимистических тенденциях см.: Lange. 1958. S. 287; Astås R. Kirkelig/skolastisk terminologi i et mormålsverk fra middelalderen. Oslo, 1989. S. 82–85). В И. не получило распространение ни одно из еретических движений средневековья, а полное безразличие

исландцев к межконфессиональной полемике дало нек-рым исследователям повод усомниться в том, что им было известно о схизме между Римом и К-полем (Якобссон С. Народы Аустрвега и исландская картина мира // ДГВЕ, 2006. М., 2010. С. 142–171).

В XIV в. прозаическая литература И., как светская, так и религиозная, постепенно угасает, но поэзия продолжает развиваться. Ок. 1350 г. датируется посвященная Пресв. Деве Марии поэма «Лилия» (Lilja), одна из самых длинных (100 строф) и самая популярная среди исландцев (Schottmann. 1973. P. 188–251). В поздних рукописях ее авторство приписывается некоему «брату Эйстейну». Возможно, имеется в виду тот же Эйстейн, о котором в исландских анналах сообщается, что он побил своего аббата в Тихквибайрской обители, за что епископ приказал заковать его шею в железо (Islandske Annaler indtil 1578. A. D. 1343 / Ed. G. Storm. Christiania, 1888. N VII), но это не более чем догадка. Автор поэмы описывает историю мироздания от дней творения до Страшного Суда, сквозной линией проводя тему борьбы Добра и Зла. В структуре поэмы обыгрывается символика чисел, а стиль отражает знакомство с принципами классической риторики (Foote. 1984. P. 249–270). В отличие от более ранних поэм «Лилия» написана простым языком без стилистических излишеств, ее популярность (говорили, что «каждый поэт хотел бы, чтобы это он сочинил «Лилию»») способствовала отходу последующих исландских поэтов от традиций скальдической поэзии и вливанию в общее русло европейской позднесредневековой поэзии.

В XV в. в И. свирепствовали эпидемии чумы. Первая из них вспыхнула в 1402 г., занесенная из-за моря на корабле некоего Эйнара Херьюльссона, причалившего в Квальфьорде на западе страны. В кон. авг. того же годы мн. люди умерли от болезни, а к Рождеству мор добрался до Скаульхольта. Население епископской резиденции составляло в это время порядка 100–200 чел., но к весне в живых остались только еп. Вилькин Хенриксон и 2 мирян. Эпидемия распространялась по стране более 19 месяцев и стихла только после Пасхи 1404 г. В Киркьюбайре скончались аббатиса и 7 монахинь, 6 сестер остались в живых.



ронили по три или четыре человека» (Safn til sögu Íslands og íslenskra bókmenta að fornu og núju. Kaupmannahöfn, 1856. T. 1. P. 43). Последствиями «черной смерти» ста-

Ретабло Девы Марии.  
1275–1300 гг.  
(Национальный музей,  
Копенгаген)

ли хозяйственная разруха и обнищание значительной части населения, тогда как существенная часть земельной собственности и богатства сосредоточилась в руках выживших членов неко-

торых семейных кланов. Владения Церкви сильно увеличились за счет завещаний.

В И. хозяйничали дат. наместники, а также английские, а позднее и ганзейские (в основном гамбургские) купцы, которые вели здесь рыбный промысел. Между англичанами, с одной стороны, датчанами и немцами, с другой, вспыхивали конфликты, нередко оканчивавшиеся кровопролитием. Насилие часто встречалось и в церковной среде. О некоем свящ. Йоуне Сноррасоне известно, что на его совести было 2 убийства и жестокое избиение др. священника, но он продолжал служить мессы. Лишь после того, как он украл лошадей из каравана, принадлежавшего епископу, тот запретил его в служении (Jón Helgason. 1922. Bd. 1. S. 252–253). Летом 1433 г. был убит Скаульхольтский еп. датчанин Йоун Геррекссон. Более поздние источники рассказывают, что причиной убийства была месть за преступления его иностранной свиты во главе с Магнусом, управляющим епископа, которого молва считала его незаконнорожденным сыном (Gunnar Karlsson. 2000. P. 120).

В культурном отношении период XV — нач. XVI в. был временем упадка. В нач. XV в. еще велись анналы, но после 1430 г. в них больше не делали записей. Лит-ра этого времени представлена только поэзией, гл. обр. религиозной. Чаще всего она посвящена прославлению святых и особенно Пресв. Девы Марии (Schottmann. 1973. S. 257–336). Наиболее значительными поэтами этого времени были Сигюрдюр Слепой и еп.

В церкви Киркьюбайра отпели 675 покойников, «а потом уже не считали» (Islandske Annaler. A. D. 1403. N VII). Особенно много смертей было среди приходского духовенства. Согласно анналам, только 6 священников выжили в еп-стве Хоулар и менее 50 — в еп-стве Скаульхольт (Jón Helgason. Tólf annálagreinar frá myrkum árum // Sjötíu ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni. Reykjavík, 1977. T. 2. P. 407). По оценкам исследователей, эпидемия 1402–1404 гг. сократила население И. на 50–60% (Gunnar Karlsson, Helgi Skúli Kjartansson. Plágurnar miklu á Íslandi // Saga. Reykjavík, 1994. Vol. 32. P. 11–74). 40 лет спустя почти 1/5 часть усадеб на севере и западе страны (по этим областям имеются данные) все еще пустовала. Второй раз чума пришла в И. в 1494 г. и продолжалась до следующей осени. В результате эпидемии погибло от 30 до 50% населения. По воспоминаниям очевидцев, «во многих дворах не было никого живого, а в большинстве оставались только трое или двое, иногда дети, обычно по двое или самое большее по трое, иногда годовалые младенцы, сосавшие мертвых матерей... В Скафтхольте... каждый день отвозили в церковь троих или четверых, а иногда и больше, и хотя с покойниками в церковь отправлялись шестеро или семеро, назад возвращались только трое, самое большее четверо. Они умирали, пока копали другим могилы, и так сами сходили в них. Женщины тоже сидели мертвые с кадушками в чулане, и под коровой, и с ведрами на дороге. Так что во многих могилах хо-

Йоун Арасон. Первый приобрел известность как автор т. н. рим — поэтических переложений историй о рыцарях из далеких стран или о сканд. героях древних времен, которые исполняли полуречитативом на необычайно монотонный лад. Сигурдюр приписывают также неск. значительных религ. произведений, в т. ч. самую длинную из исл. скальдических поэм «Роза» (*Rósa*; символ Пресв. Девы Марии), состоявшую из 133 строф и написанную в том же размере, что и поэма «Лилия». Из сочинений Йоуна Арасона, последнего католического епископа Хоуларе (1524–1550), выделяется поэма «Лучи» (*Ljómur*), в которой представлена история Спасения и грядущего Страшного Суда: Христос дает праведным блаженство, а грешным посылает вечную муку, но в этот момент Пресв. Богородица и ап. Иоанн умоляют Христа помиловать осужденных, и Он внемлет им (*Jón Arason. Religiøse digte / Ed. F. Jónsson. København, 1918. S. 45–46*; мотив предательства Богородицы и ап. Иоанна на Страшном Суде встречается также в лат. гимнах позднего средневековья, но связанные с ним надежды не выражались так смело, ср.: *Szövérfy J. Eschatologie in mittelalterlichen Hymnen: Homiletische Literatur, mittelalterliche Kunst und die Hymnen // Zschr. für deutsche Philologie. B., 1960. Bd. 79. S. 24–26*).

Истр.: *Íslenzk fornrit (IF). Reykjavík, 1933–1968. T. 1: Íslendingabók. Landnámabók. 2 vol.; 1934. T. 5: Laxdæla saga: Halldórs þættir Snorrasonar. Stúfs þáttir; 1991. T. 13: Harðar saga. Bārðar saga. Þorsfirðinga saga. Flóamanna saga. Þórarins þáttir Nefjólssonar. Þorsteins þáttir Uxafóts. Egils þáttir Síðu-Hallssonar. Orms þáttir Stórolfssonar. Þorsteins þáttir tjaldstœðings. Þorsteins þáttir forvitna. Bergþú þáttir. Kumlþú þáttir. Stjórnú-Odda draumr; 2003. T. 15: Biskupa sögur. Vol. 1: Kristni saga. Kristni þættir. Jóns saga ins helga. Pars 1: Fræði. Pars 2: Sögutextar; 2002. T. 16: Biskupa sögur. Vol. 2: Hungrvaka. Þorláks saga byskups in elzta; 1998. T. 17: Biskupa sögur. Vol. 3: Arna saga Biskups. Lárentius saga Biskups; 1945. T. 27: Heimskringla.*

Лит.: *Finni Johannaei, episcopi Historia ecclesiastica Islandiae. Hauniae, 1772–1778. 4 t.; Maurer K. Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthume. Münch., 1855–1856. 2 Bde; idem. Island von seiner ersten Entdeckung bis zum Untergang des Freistaates. Münch., 1874; idem. Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte. Lpz., 1908. Bd. 2: Über altnordische Kirchenverfassung und Eherecht; Björn Magnússon Olsen. Um kristnitökuna árið 1000 og tildrög hennar. Reykjavík, 1900; Wallem F. B. De islandske kirkers udstyr i middelalderen. Kristiania, 1910; Paasche F. Kristendom og kvad. Kristiania, 1914; Jón Helgason. Islands Kirke. København, 1922–1925. 2 Bde; Sigurdur Nordal. Íslenzk menning. Reykjavík, 1942;*

*Hood J. C. F. Icelandic Church Saga. L., 1946; Turville-Petre G. Origins of Icelandic Literature. Oxf., 1953; Jón Jóhannesson. Íslendinga saga. Reykjavík, 1956. T. 1; Lange W. Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen. Gött., 1958; Selma Jónsdóttir. An 11<sup>th</sup>-cent. Byzantine Last Judgement in Iceland. Reykjavík, 1959; Стеблин-Каменский М. И. Культура Исландии. Л., 1967; он же. Мир саги. Л., 1971; Schottmann H. Die isländische Mariendichtung. Münch., 1973; Saga Íslands. Reykjavík, 1974–2009. 10 t.; Strömbäck D. The Conversion of Iceland. L., 1975; Jón Hnefill Adalsteinsson. Under the Cloak: The Acceptance of Christianity in Iceland. Uppsala, 1978; Gjerløw L. Liturgica Islandica. Copenhagen, 1980. 2 vol.; Koppberg P. Hagiographische Studien zu den Biskupa sögur. Bochum, 1980; Foote P. Aurvandilstá: Norse studies. Odense, 1984; Cormack M. The Saints in Iceland. Brux., 1994. (SH; 78); Гуревич Е. А., Матюшина И. Г. Поэзия скальдов. М., 2000; Gunnar Karlsson. Iceland's 1100 Years. L., 2000; Kristni á Íslandi. Reykjavík, 2000. 4 t.; Magnús Stefánsson. Staðir og staðamál: Studier i islandske egenkirkelige og beneficalrettslige forhold i middelalderen. Bergen, 2000; Orri Vésteinsson. The Christianization of Iceland: Priests, Power and Social Change, 1000–1300. Oxf.; N. Y., 2000; Успенский Ф. Б. Скандинавы. Варяги. Русь. М., 2002; Хьяльмарссон Й. Р. История Исландии / Пер. с англ.: А. А. Столяров. М., 2003.*

А. В. Бусыгин

**Реформация в И.** В 1523 г. Швеция в результате успешного восстания вышла из Кальмарской унии и стала независимым королевством. Кор. Густав I Ваза в 1527 г. ввел в Швеции лютеранство и получил контроль над церковными владениями. В Дании шла война за престол, в ходе к-рой свергнутый Кристиан II, нуждавшийся в средствах для продолжения борьбы, хотел заложить или продать И. и Фарерские о-ва англ. кор. Генриху VIII. В 1536 г. ордонансом дат. кор. Кристиана III, убежденного сторонника Реформации, в Дании, Норвегии и на Фарерских о-вах была официально создана Лютеранская церковь и дат. монарх стал ее главой, все церковное имущество переходило в его распоряжение. К этому времени протестантизм уже проник в И.; не позднее 1537 г. ганзейские купцы построили соборную лютеран. церковь в Хабнарфьордюре. Тесные связи с Германией способствовали распространению лютеранства среди исландцев. На юге И. сложилась большая лютеран. община. Входивший в нее Одд Готтскаульссон тайно перевел НЗ на исл. язык; этот перевод был издан в Дании в 1540 г. и стал первой печатной книгой на исл. языке. Введение лютеранства в Дании позволило исл. лютеранам действовать открыто. Тем не менее большинство исландцев в нач. XVI в. были като-

ликами; последние католич. епископы И., Йоун Арасон в Хоуларе и Эгмунд Паульссон в Скаульхольте (1521–1540), обладали большим влиянием на верующих и пользовались авторитетом среди них. Во время междоусобиц в Дании исл. епископы неск. лет управляли страной от имени норвежского Государственного совета, соединяя церковную и светскую власть. Между ними существовало соперничество, однако оно отошло на 2-й план из-за лютеранской угрозы. Получив известие о церковной реформе дат. кор. Кристиана III, епископ Скаульхольта объявил ко-



Плювиал (каппа)  
католич. еп. Хоуларского  
Йоуна Арасона. Шитье. 1550 г.  
(Национальный музей Исландии,  
Рейкьявик)

ролевский ордонанс еретическим и пригрозил отлучением всем лютеранам. В 1539 г. дат. король направил в И. нового губернатора — Клауса фон Мервица, к-рый должен был подготовить почву для Реформации и изъять в пользу короны часть церковных владений. Солдаты губернатора во главе с представителем короля Дитрихом Минденским захватили мон-рь Видей, изгнав оттуда монахов и объявив мон-рь владением короны. Захватчики были отлучены от Церкви еп. Эгмундом Паульссоном. После того как Дитрих Минденский посетил Скаульхольт и угрожал престарелому епископу, сторонники Эгмунда Паульссона убили Дитриха вместе с его людьми. Епископ объявил своим преемником Гицура

Эйнарсона, к-рого считал ревностным католиком. Однако тот втайне исповедовал лютеранство и стремился действовать в интересах дат. короля. Вначале его усилия не имели успеха, альтинг в 1540 г. осудил Гицура Эйнарсона и оправдал всех участников нападения на Дитриха Минденского и его отряд в Скаульхольте. Еп. Хоулара Йоун Арасон и духовенство его диоцеза направили королю прошение о том, чтобы им позволили остаться в лоне католич. Церкви или выехать из И. с имуществом. Прошение осталось без ответа, а присланные королем люди при поддержке Гицура Эйнарсона подавили сопротивление на юге И. Обманом взятый в плен еп. Эгмунд Паульссон был выслан в Данию, где скончался в заключении в 1542 г. Представители короля заставили альтинг в 1541 г. принять королевский ордонанс для Скаульхольтского диоцеза. На следующий год Гицур Эйнарсон был посвящен во епископа Скаульхольта. Правление еп. Гицура Эйнарсона (1542–1548) характеризовалось активной борьбой с католичеством в юж. части И. После сноса св. креста неподалеку от Скаульхольта Гицур Эйнарсон заболел и вскоре умер. Исл. католики сочли это Божией карой.

После утверждения лютеранства в Скаульхольтском диоцезе Йоун Арасон оставался единственным католич. епископом в Скандинавских странах. Этот церковный деятель и талантливый поэт, несмотря на свой сан имевший неск. детей, не собиравшись уступать лютеранам власть над И. Конфликт с дат. властями был неизбежен. После избрания лютеранским духовенством Мартейна Эйнарсона вместо умершего в 1548 г. Гицура Эйнарсона еп. Йоун Арасон предложил католич. кандидата в епископы Скаульхольта и обратился за помощью к папе Римскому и к императору Свящ. Римской империи. Пользуясь этим, дат. король обвинил Йоуна Арасона в гос. измене и объявил его вне закона. В 1549 г. Мартейн Эйнарсон был посвящен во епископа и вернулся в свой диоцез. Тогда Йоун Арасон перешел к активным действиям: он укрепил резиденцию в Хоуларе, взял в плен Мартейна Эйнарсона и получил от альтинга разрешение управлять и Скаульхольтским диоцезом. Опираясь на вооруженных сторонников, епископ Хоулара захватил Скаульхольт и восста-



*Лютеранский собор в Хоуларе. 1757–1763 гг. Башня. 1950 г.*

новил монастырь Видей; борьбу с лютеранством в И. он описал в поэме. Король поручил влиятельному лютеранину из Зап. И. Дади Гудмундссону арестовать Йоуна Арасона. Епископ обвинил Дади Гудмундссона в различных преступлениях и осенью 1550 г. отправился в Зап. И., чтобы схватить его. После столкновения при Сёйдафедле епископ вместе с сыновьями Ари и Бьёрном попал в плен и должен был ожидать в Скаульхольте собрания альтинга. Но сторожившие пленников датчане и исландцы опасались, что католики-северяне отобьют у них епископа, и решили предать смерти Йоу-



*Йоун Арасон, еп. Хоулара. Памятник в Мункатверу. Скульптор Г. Эйнарсон. 1959 г.*

на Арасона с сыновьями (один из стражников заметил: «Топор и земля устерегут их лучше»). 7 нояб. 1550 г. епископ и его сыновья были казнены в Скаульхольте. В Дании о

гибели Йоуна Арасона узнали лишь в следующем году, когда в И. прибыла большая военная экспедиция. Датчане заставили исландцев принести клятву верности королю и одобрить его церковный ордонанс. Расправа над Йоуном Арасоном показала решимость лютеран в установлении своей религиозной доктрины и символизировала торжество Реформации в И. Тем не менее, северяне убили всех датчан, причастных к казни епископа, и перевезли останки Арасона и его сыновей в Хоулар для погребения. В целом Реформация в И. не пользовалась поддержкой населения и насаждалась дат. властями при помощи немногочисленных местных сторонников-лютеран. Первые лютеран. епископы не обладали таким влиянием, как их католич. предшественники. В ходе Реформации были закрыты мон-ри, уничтожены или расхищены мн. католические святыни, введен запрет традиц. почитания святых; упразднены мн. старинные обычаи.

**Нач. XVII — нач. XX в.** После завершения Реформации в И. законодательная и судебная власть была сосредоточена у дат. короля и его наместников. К нач. XVII в. исл. альтинг утратил свое значение и превратился в обычный трибунал. Законы 1564 г., т. н. Великий суд, предусматривали смертную казнь (утопление — для женщин, обезглавливание или повешение — для мужчин) за целый ряд преступлений. Эти законы сохраняли силу вплоть до 1838 г., хотя со временем применялись все реже.

В XVII в. население И., как и других островных провинций Дании (Фарерских о-в, Готланда), состояло преимущественно из крестьян. Местная элита была представлена крупными землевладельцами, не имевшими дворянского титула. Резкий рост налогов на протяжении XVII в. отрицательно сказывался на экономическом положении исландцев. В кон. XVII в. климатические изменения (снижение температуры воздуха) и обнищание населения привели к росту смертности, гл. обр. от голода. Сведения о сильном экономическом и социальном упадке И. после Реформации встречаются в записках современников. Исаак де ла Пейрер в составленной им компиляции «Описание Исландии» (1663) сообщал о бедности местных жителей и о том, что большая часть товаров и продуктов завозилась извне

(*La Peyrère*. 1663. P. 23–25). Из-за угрозы пиратских рейдов дат. власти предложили постоянно патрулировать прибрежные воды И. за счет дополнительных налогов с исландцев. Лютеран. еп. Скаульхольта Бриньоульв Свейнссон (1639–1674) отклонил эту инициативу, заявив, что тогда и без того нищее население, отягощенное новыми налогами, само захочет попасть в плен к корсарам и попытаться счастья в чужих краях (*Jensen*. 2007. P. 300).

В связи с провозглашением «Королевским законом» (*Kougeloven*; 1661) божественного права дат. монарха на неограниченную власть, жителей И. обязали принести новую клятву верности Фредерику III (1662). Предводители исландцев, законоговоритель Ауртни Оддссон и еп. Скаульхольта Бриньоульв Свейнссон, вначале не хотели признавать неограниченную власть короля, но угроза применения силы дат. губернатором заставила их подчиниться.

В XV–XVI вв. англ. и нем. купцы практически вытеснили норвежцев в торговле с И. В XVI в. Дания в союзе с Ганзой удалось избавиться от англ. конкуренции в регионе, однако в результате укрепились позиции нем. купцов (преимущественно из Гамбурга). В 1602 г. дат. король установил в И. торговую монополию дат. городов Копенгагена, Хельсингёра и Мальмё (ныне на территории Швеции). Т. о., Дания фактически изолировала И., стремясь ослабить ее как соперника в рыболовных промыслах и препятствуя торговым связям с Англией, Нидерландами, Германией (монополия была ограничена только в 1787). Тайная торговля с иностранными купцами сурово каралась. И. разделили на торговые районы, под угрозой тяжкого наказания обязав местное население покупать и продавать товары и продукты только в специально отведенных местах. Из-за возможности устанавливать цены по своему усмотрению и отсутствия конкуренции датские купцы могли дорого продавать низкокачественные импортные товары и скупать местные по заниженной цене. Основанная в 1619 г. Исландско-фарерско-норланнская компания была призвана помешать торговой экспансии англичан и шотландцев, прежде всего в И. При этом остров не располагал сильным гарнизоном и не способен был защититься от вторжений с моря.

В кон. XVI в. на И. неск. раз нападали англ. пираты; в 1615 г. произошли серьезные беспорядки из-за испан. китобоев. Летом 1627 г. остров подвергся нападению бербер-



Бриньоульв Свейнссон,  
лютеран. еп. Скаульхольта.  
Акварель. XVII в.  
(Национальный музей Исландии,  
Рейкьявик)

ских корсаров из г. Сале, центра пиратской республики на побережье Сев. Африки, формально подданный Османской империи. Среди пиратов было много принявших ислам европейцев из Голландии, Дании, Германии и Англии; по свидетельству современников, они проявляли особую жестокость к бывш. единовременцам (*Leewis*. 1973. P. 143). Предводитель пиратов Мурат Реис-младший (Ян Янсон ван Харлем) был голл. корсаром, перешедшим в ислам. Не встретив сопротивления практически нигде, кроме Бессастира, пираты опустошили вост. побережье И. и о-ва Вестманнаэйяр, угнав в рабство сотни людей. Всего неск. десяткам человек удалось за выкуп освободиться из плена и возвратиться на родину. «Турецкое пленение» описывается в воспоминаниях исландцев, вернувшихся из Африки, напр. лютеран. пастора Оулава Эгильссона (впервые изданы на дат. языке в 1641, на исл. языке опубл. в 1852). Нашествие иноверцев было воспринято как Божия кара за грехи; страх перед турецкими пиратами сохранялся до XIX в. В 1650 г. зажиточный исландец Клаус Эйоульфссон вместе с дат. купцом, также пережившим события 1627 г., заказал для приходской церкви сел. Кросс на юге И. триптих, на правой части к-рого изображен св. ап. Иоанн Богослов с мечом, исходящим из уст. Выбор этого нетипичного для местной иконографии сюжета может указывать на интерпретацию Апокалипсиса Мартином Лю-

тером, предполагавшую нападения турок на христ. Европу (*Jensen*. 2007. P. 300). После «турецкого пленения» дат. власти приняли меры по защите острова, обучению и подготовке местного ополчения. Однако даже к нач. XIX в. исл. ополчение располагало архаичным вооружением и не способно было оказать отпор англ. налетчикам.

В результате Реформации население острова стало исповедовать лютеранство, 2 старые католич. школы были преобразованы в места подготовки буд. пасторов с 6-летним сроком обучения. Богослужение никогда не велось на дат. языке в отличие от Норвегии. Важное значение имела деятельность Хоуларского еп. Гудбрандура Торлакссона (1571–1627), который провел реформы духовного образования, улучшил материальное положение духовенства. Еп. Гудбрандур Торлакссон создал в Хоуларе типографию, где в 1584 г. была напечатана переведенная им и его помощниками Библия — 1-я книга на исл. языке, изданная в И. Епископ собственноручно вырезал все орнаментированные инициалы для Библии. Всего Гудбрандур Торлакссон издал более 100 книг. Ок. 1600 г. он составил новую подробную карту И. Развивалась местная религиозно-просветительская лит. традиция, в к-рой значительную роль играло творчество исл. епископов Скаульхольта: сочинения Олда Эйнарссона (1589–1630), Бриньоульва Свейнссона, «Семейные проповеди» Йоуна Торкельссона Видалина (1698–1720). Среди поэтов этого времени выделяются Эйнар Сигурдссон, Хальгрим Петурссон, известный сочинением «Страстные псалмы». Ученый Арнгрим Йоунссон поставил целью развеять сказочные представления об И., сложившиеся к тому времени в Европе, и написал на латыни неск. трудов по истории И., опубликованных за рубежом. Плодотворно работали хронист Бьёрн Йоунссон, ученый Гисли Магнуссон Мудрый, Тормоуд Торвасон, придворный историк датского короля и автор книги по истории Норвегии и др. сканд. стран. Исл. ученый (с 1701 профессор истории Копенгагенского ун-та) Ауртни Магнуссон привез в Копенгаген собранные в И. редкие рукописи и исторические документы. Однако пожар 1728 г. уничтожил большую часть этой коллекции, находившейся в б-ке ун-та.

В XVII в. в И. усилилось влияние суеверий, росту к-рых способствовали различные природные явления и катаклизмы (исландцы считали вулкан Гекла вратами преисподней). С 1625 по 1685 г. 25 чел. было сожжено на костре по обвинению в колдовстве. Изучение в XVIII в. природных явлений изменило взгляды большинства жителей И.

В 1700 г., во время присяги на верность дат. кор. Фредерику IV, представители исландцев обратились к монарху с просьбой о помощи. В 1702 г. в И. была направлена комиссия, в состав которой входили историк А. Магнуссон и юрист П. Видалин. Комиссия провела в 1703 г. всеобщую перепись (численность населения И. на это время составляла 50 358 чел.). За 10 лет работы комиссии был подготовлен реестр всех ферм, приняты меры по улучшению положения арендаторов и ограничению власти датских чиновников и купцов. В 1707 г. эпидемия оспы унесла жизни более четверти населения острова.

В 1749 г. в И. фогтом (здесь — адм. представитель губернатора) впервые был назначен не датчанин, а исландец Скули Магнуссон. При поддержке альтинга и короля он пытался улучшить экономическое положение страны, создав в 1752 г. ряд мануфактур и мастерских в Рейкьявике; тем самым он основал буд. город (получил самоуправление в 1786). Однако образованная Скули Магнуссоном компания из-за нехватки средств вскоре оказалась в долгах и в 1764 г. перешла под контроль дат. купцов-монополистов, что вынудило Скули Магнуссона выйти из совета директоров. В 1763 г. был возведен кафедральный собор в Хоуларе, в кон. XVIII в. строились церковь на о-вах Вестманнаэйяр и кафедральный собор в Рейкьявике (завершен в 1796).

Экономическому подъему И. во 2-й пол. XVIII в. препятствовали голод 1752–1759 гг. и череда стихийных бедствий. В 1755 г. произошло извержение вулкана Катла, в 1766 г. — Гекла. Трещинное извержение вулкана Лаки, начавшееся 8 июня 1783 г., продолжалось несколько месяцев и стало самым крупным лавовым извержением за историческое время (потоки лавы покрыли площадь в 565 кв. км). Его последствия имели катастрофический характер для И. и получили название «Мглистые



Заглавная страница  
Евангелия от Иоанна в Библии,  
изданной лютеран. Хоуларским  
еп. Гудбрандуром Торлакссоном.  
1584 г. (Edinburgh. National Library  
of Scotland. X. 45a)

невыгоды». Лавовые потоки, раскаленный пепел и кислотные дожди уничтожили значительную часть травяного покрова. Нехватка кормов и присутствие в траве вулканического пепла привели к массовому падежу скота (свыше 70% поголовья). От голода и болезней умерло ок. 9–10 тыс. чел., т. е. приблизительно 1/5 населения И. Во время извержения



Главная улица в Рейкьявике.  
Литография из кн.:  
Gaimard J. P. Voyage en Islande  
et au Groënland. P., 1835

вулкана лютеранский свящ. Йоун Стейнгримссон (1726–1791) произнес перед искавшей убежища паствой «огненную проповедь», к-рая якобы остановила продвижение потоков лавы у самого порога церкви. Извержение сопровождалось сильными землетрясениями в 1784 г. Масштабы разрушений были таковы, что датским правительством даже рассматривался вопрос о частичном или полном вывозе населения И. в Данию. Последствия извер-

жения сказались и на др. странах: в 1783 г. тонкий слой пепла присутствовал в атмосфере над большей частью территории Евразии. На юге облака пепла достигли Сев. Африки. Извержение оказало влияние на климат всего Северного полушария, вызвав понижение температуры.

Тяжелое положение И. после катаклизмов 2-й пол. XVIII в. привело к ограничению дат. торговой монополии в 1787 г., во многом при содействии фогта Скули Магнуссона и Йоуна Эйрикссона (1728–1787), исл. ученого на королевской службе. Теперь исл. купцам разрешалось торговать наравне с датскими.

В 1800 г. указом короля Дании был окончательно упразднен исл. альтинг. Вместо него создали Верховный суд И., 1-м председателем которого стал Магнус Стефенсен, представитель влиятельного исл. семейства и убежденный сторонник философии рационализма. Его отец, Оулав Стефенсен, был единственным исландцем по происхождению, занимавшим пост губернатора И. (1790–1806). В 1808 г. было ликвидировано самоуправление в хреппах (низших адм. единицах). К 1801 г. численность населения И. снизилась по сравнению с нач. XVIII в. Из-за постоянных войн европ. гос-в, сопровождавшихся морскими блокадами противников, объем перевозок в И. сильно сократился, что вызвало нехватку самых необходимых товаров — соли, железа, древесины, зерна и проч. Нападения

англичан на Копенгаген в 1801 и 1807 гг. привели к участию Дании в наполеоновских войнах на сто-

роне Франции, что сделало морское сообщение с И. еще более опасным.

В 1741 г. в И. появились теологи-эмигранты *пиетизма* — исландец Йоун Торкельссон и датчанин Людвиг Харбо. В течение неск. лет они путешествовали по стране, посещая церкви и пасторов. Деятельность пиетистов оказала серьезное влияние на религ. и культурную жизнь И. Эмигранты-пиетисты стремились установить правила воспитания детей и получения образования, осуж-

дали саги и народные баллады как безусловно вредные для духовного здоровья людей. Они придавали особое значение необходимости чтения религ. лит.-ры. Дети должны были научиться читать до 14 лет, возраста конфирмации, к-рая была законодательно введена в И. в 1744 г. с новыми правилами по рекомендации pietистов. Йоун Торкельссон заве-

реждено Исландское литературное об-во; др. дат. ученый, К. К. Рафн, основал об-во по изданию древних исл. рукописей и способствовал открытию б-ки в Рейкьявике (впосл. Национальная б-ка И.). В 1752 г. исландские студенты Эггерт Оулавссон и Бьяртни Паульссон, изучавшие естественные науки в Копенгагенском ун-те, отправились с экспедицией в И. для исследования природных ресурсов острова, культуры и обычаев населения. Результаты экспедиции были изложены

*План епископской резиденции в Скаульхольте. Рисунок. 1784 г. (Национальная и университетская б-ка Исландии, Рейкьявик)*

Эггертом Оулавссоном в «Книге путешествий». Впосл. Эггерт Оулавссон получил должность губернатора И., но умер, не успев ее занять; Бьяртни

Паульссон стал 1-м главным медиком И. после учреждения этой должности в 1760 г.

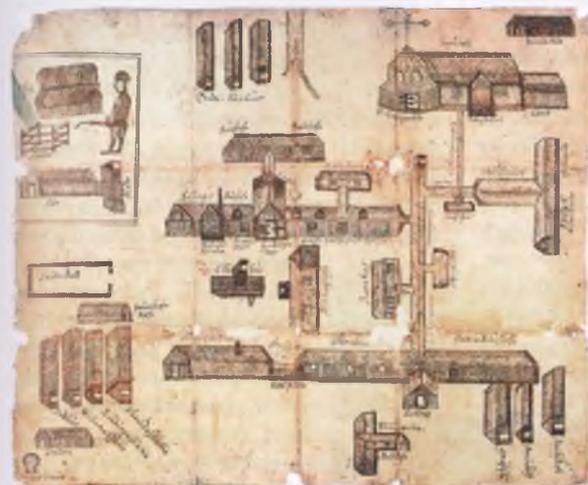
В янв. 1809 г. в И. на англ. торговом судне прибыл Йорген Йоргенсен, дат. авантюрист, служивший на англ. флоте и одновременно представлявший Лондонскую мыловаренную компанию, желавшую приобрести в И. жир или тресковую печень. Англичане успешно продали свои товары, но во время следующего путешествия Йоргенсена на остров дат. власти стали препятствовать торговле с брит. коммерсантами. Воспользовавшись этой ситуацией, Йоргенсен при помощи корабельной команды англ. фрегата арестовал дат. губернатора гр. Трампа. Совершив переворот, Йоргенсен объявил остров независимым от Дании и провозгласил себя протектором И. с неограниченными полномочиями, а также главнокомандующим сухопутными и морскими силами. Он обещал оставить пост через год, когда новое Национальное собрание даст И. конституцию. Новоявленный протектор заложил форт, придумал флаг и печать нового государства, реформировал торговлю в интересах исландцев. Однако, хотя Йоргенсен гарантировал И. брит. покровительство, на деле он не мог рассчитывать на офиц. поддержку Великобритании. Правление авантю-

риста продлилось 2 месяца. После прибытия брит. военного корабля его капитан арестовал Йоргенсена и вывез в Великобританию, где тот некоторое время провел в тюрьме и более в И. не возвращался.

После поражения Наполеона Дания, как его союзник, лишилась части своих территорий. По условиям Кильских мирных договоров 1814 г. Норвегия была передана Швеции в качестве компенсации за Финляндию, потерянную в 1809 г., после войны с Российской империей. Несмотря на утрату Норвегии, дат. король сохранил власть над И., Гренландией и Фарерскими о-вами. И. в отличие от Ютландии, Шлезвига и Гольштейна не имела собственного провинциального сословно-представительного собрания с совещательными функциями и должна была посылать 2 представителей в собрание дат. островов.

XIX век стал для исландцев началом национального подъема и движения за независимость. В 1829 г. юрист Бальдвин Эйнарссон начал выпускать журнал, в к-ром призывал к созданию нового представительного собрания в И., к национальному, промышленному и культурному возрождению страны. Группа патристически настроенных исландских студентов во главе с натуралистом и поэтом-романтиком Йоуном Хатльгримссоном издавала в Копенгагене лит. ж. «Фьёлнир» (1835–1847), пропагандировавший либеральные идеи в культуре и политике. Журнал «Новое общество», посвященный политическим, экономическим и культурным аспектам возрождения исл. наследия и национального развития, с 1841 г. издавался сыном священника Йоуном Сигурдссоном (1811–1879; впосл. видный лидер прогрессивного движения).

В 1839 г. королем Дании стал Кристиан VIII, имевший репутацию либерального и прогрессивного государственного деятеля. Исл. студенты подали ему прошение об учреждении исл. представительного собрания и об осуществлении ряда реформ, в т. ч. о введении свободной торговли. Король подписал прошение, рекомендовав вернуть собранию древнее название «альтинг» и проводить его заседания на Тингведлире, поле на юго-западе И. («поле тинга»). Однако под влиянием Йоуна Сигурдссона было решено разместить новый альтинг в Рейкьявике. Указом дат. короля от



стал свое имущество на обучение детей из бедных семей; на его деньги мн. годы содержалась одна из школ.

Епископская резиденция в Скаульхольте, за исключением церкви, была полностью разрушена землетрясением 1784 г. и больше не восстанавливалась. Еп. Ханнес Финнссон (1785–1796) вынужден был переехать в Рейкьявик. С 1796 г. этот город официально стал резиденцией епископа Скаульхольта. Скаульхольтская школа после переездов (1786, 1805) с 1846 г. действовала в Рейкьявике. В 1801 г., несмотря на протесты жителей, был упразднен диоцез Хоулара вместе со школой; т. о., в И. остались только 1 епископ и 1 школа. В нач. XIX в. во многом под влиянием председателя Верховного суда Магнуса Стеффенсена число приходов сократилось до 140; они находились в ведении единственного епископа с кафедрой в Рейкьявике. Еп. Скаульхольта Финн Йоунссон (1754–1785) опубликовал «Церковную историю Исландии» в 4 томах. Его сын Ханнес Финнссон, также епископ Скаульхольта, получил известность как богослов и писатель. Среди поэтов этого периода известен Йоун Торлаукссон (1744–1819), в частности сделавший перевод на исл. язык «Потерянного рая» Дж. Мильтона. В 1816 г. дат. лингвистом Р. К. Раском было уч-

8 марта 1843 г. альтинг был воссоздан как совещательный орган из 20 всенародно избранных депутатов и 6 представителей, назначаемых королем.

В связи с революциями 1848–1849 гг. в Европе, восстанием в Шлезвиге и Гольштейне и массовыми демонстрациями в Копенгагене датский кор. Фредерик VII (1848–1863) заявил о желании ввести в Датском королевстве новую конституцию с общим для королевства и герцогств сословным собранием. Было создано Учредительное собрание, занимавшееся подготовкой конституции; в его состав входило 5 исл. делегатов. В 1849 г. король гарантировал, что новые законы будут вводиться в И. только с согласия населения. 5 июня 1849 г. дат. Учредительное собрание одобрило конституцию, по к-рой Дания становилась конституционно ограниченной монархией. В 1848 г. Йоун Сигурдссон опубликовал статью, в к-рой доказывал, что отказ короля от неограниченной власти возвращает И. утраченные ранее права и дает ей возможность стать участником равноправной унии с Королевством Дания. Во время подготовки к созыву исл. Национального собрания были выдвинуты требования предоставления права свободной торговли, законодательных гарантий всех гражданских свобод, создания парламента с полными законодательными и финансовыми полномочиями и правительства, занимающегося всеми внутренними делами. Эти инициативы не были одобрены датским правительством. Когда Национальное собрание начало работу в 1851 г., в И. прислали солдат под предлогом поддержания порядка. Датское правительство предлагало вместо унии передать И. из ведения короля в ведение парламента и фактически включить И. в состав Дании. После встречи с оппозицией со стороны исл. делегатов во главе с Йоуном Сигурдссоном губернатор объявил собрание распущенным. Король не удовлетворил петицию исландцев, чиновники, выступавшие против предложений дат. властей, были уволены.

После роспуска Национального собрания в 1851 г. Йоун Сигурдссон начал борьбу за свободу торговли. Он добился успеха — в 1854 г. дат. торговая монополия полностью прекратила существование в И., исл. торговля была объявлена свободной от

всех ограничений и открытой для всех с 1 апр. 1855 г. В том же году в И. делалась попытка создать армию, однако после смерти 2-го ее капитана, не назначившего преемника, армия де-факто прекратила существование. С 1855 г. начинает действовать Закон о свободе печати, в 1859 г. установлено равенство исл. и дат. языков в гос. делопроизводстве. В 1871 г. дат. риксдаг принял Конституционный закон о предоставлении И. ограниченной автономии во внутренних делах, однако он был отвергнут исл. альтингом с требованием внести в него ряд изменений; королю была отправлена петиция с просьбой о новой конституции в И. к 1874 г. Тем не менее закон все равно вступил



*Здание альтинга  
в Рейкьявике.  
Архит. Ф. Мельдаль.  
1880–1881 гг.*

в силу. По Конституционному закону 1871 г. исландцам предоставлялась определенная свобода, дат. казначейство обязывалось ежегодно выплачивать компенсацию И., дат. Верховный суд оставался высшей судебной инстанцией и для И. Губернатор И. получил новый титул, по статусу равный наместнику короля.

В 1874 г., когда праздновалось тысячелетие заселения острова, был сочинен буд. гос. гимн (с 1944). Прибывший в И. на торжества дат. кор. Кристиан IX дал жителям страны новую Конституцию, ставшую дополнением к Конституционному закону 1871 г., введение к-рого требовали исландцы. Конституция предполагала передачу фактического управления И. Мин-ву по делам И. в Копенгагене и королевскому губернатору И. в Рейкьявике, а также преобразование альтинга в Законодательное собрание в составе 30 избираемых народом и 6 назначаемых королем членов. За дат. монархом сохранялось право абсолютного вето. Избирательными правами обладали только мужчины, достигшие 25-летнего возраста и обладавшие определенным имущественным цензом. В 1872 г.

был принят новый Закон о муниципальном самоуправлении.

В кон. XIX — нач. XX в. в И. начинают формироваться политические партии: Партия независимости (ПН; с 1897, окончательно оформилась в 1929) и Партия автономии (ПА; с 1903). В 1894 г. появляются первые профсоюзы. В 1882 г. в Хусавике, на севере И., создается 1-я кооперативная торговая компания, в 1885 г. учрежден Национальный банк И. В этот период в стране наблюдается экономический подъем, к-рый стимулировало и предоставление И. ограниченной автономии. Тем не менее из-за природных бедствий (извержения вулкана в 1875, землетрясений в 1896) и обнищания населения в сер. XIX — нач. XX в. происходила массовая эмиграция исландцев (от 10 до 20 тыс.

чел.), гл. обр. в США и Канаду. В Канаде исландцы в основном селились на выделенных местными

властями землях в пров. Манитоба, к западу от оз. Виннипег. С канад. правительством был заключен договор, по к-рому исл. эмигранты становились гражданами Канады, но сохраняли право на родной язык и национальную принадлежность; земли близ оз. Виннипег получили название Нов. Исландия.

В 1815 г. было основано Исландское библейское об-во. В 1847 г. создается семинария для лютеран. пасторов, впосл. преобразованная в теологический фак-т (с 1911 часть Исландского ун-та). Первый ректор семинарии Петур Петурссон был автором сочинений религ. характера, получивших широкое признание. При 3-м ректоре Хельги Хальфдарссоне обновлен офиц. сборник песнопений, исполнявшихся во время службы в церкви. Присутствие в И. с 1884 г. Международного ордена тамплиеров способствовало усилению местного движения поборников трезвости, которое к 1909 г. добилось принятия Закона о полном запрете употребления спиртного (позднее отменен).

Вплоть до сер. XIX в. ни одного католич. священника не допускали на



Стейнгрим Йонссон,  
лютеран. еп. Исландии.  
Литография Э. Лассалья в кн.:  
Gaimard J. P. Voyage  
en Islande et au Groënland. P., 1835

остров. Только в 1859 г. правительство позволило прибыть в И. франц. священникам Б. Бернару и Ж. Б. Бодуэну, но исключительно для окормления иностранных рыбаков-католиков (гл. обр. из Бретани). Из-за чинимых препятствий Бернар вскоре покинул остров; Бодуэн уехал из И. в 1875 г., несмотря на то что в 1874 г. новой Конституцией была провозглашена свобода вероисповедания. С 1895 г. апостольским викарием Дании, в чьей юрисдикции находилась И., на остров было отправлено неск. секулярных священников. В 1903 г. католич. миссия в И. была поручена голл. монфортинцам (монашеская конгрегация, основанная в 1705 Л. М. Г. де Монфором). Четыре монаха окормляли неск. десятков верующих; периодически их число увеличивалось за счет посещавших остров иностранных рыбаков. 12 июня 1923 г. И. стала отдельной

находились 4 священника, 2 монаха и 26 сестер Шамберийской конгрегации св. Иосифа.

В 1899 г. возникает лютеран. Свободная церковь Исландии. В сер. XIX в. в И. проповедовал Гудмунд Гудмундссон, один из первых местных мормонов, возглавивший созданную в 1853 г. исл. ветвь церкви Иисуса Христа святых последних дней в Вестманнаэйаре. Часть исл. мормонов в 1856 г. переселились в США, в шт. Юта. В кон. XIX — нач. XX в. в И. появились общины адвентистов (с 1897) и пятидесятников (с 1920). С 1896 г. все обряды брака, крещения и погребения, совершаемые в церквях различных религ. конфессий, имеют равное значение, религ. орг-ции всех вероисповеданий получают гос. субсидии.

**1904–1944 гг.** С 1874 по 1904 г. исландские политические деятели вели борьбу за самоуправление. После войны с Пруссией и потери Шлезвига правительство, пришедшее к власти в Дании в 1901 г., согласилось удовлетворить некоторые требования исландцев. К этому моменту противостояние сторонников самоуправления И. и сторонников законопроекта о «местном министре» (пост министра по делам И. должен был занимать исландец, но с резиденцией в Копенгагене) разрешилось в пользу последних: в 1901 г. законопроект был принят альтингом с незначительными поправками. Дат. власти поддержали эту инициативу. Первым исл. министром по делам И. стал юрист Х. Хафстейн, один из лидеров партии самоуправления, с 1 февр. 1904 г. пришедший на смену королевскому губернатору И. Т. о., в 1904 г. И. стала автономией во главе с исл. гос. министром, подотчетным альтингу. Тем не менее офиц.

тей сообщения, гос. финансов. Был изменен герб И. — вместо трески на нем изображен сокол. Вскоре исл. политические деятели начали требовать расширения автономии, впервые подняли вопрос об отделении И.

Под норвежским влиянием в нач. XX в. появляются исл. молодежные об-ва, содействовавшие национальному возрождению страны; 1-е было основано в Акюрейри в 1906 г. Через год дат. кор. Фредерик VII посетил И. и тогда же создал датско-исл. комиссию по реформированию отношений между И. и Данией. Согласно выработанному комиссией проекту, И. объявлялась независимым гос-вом, во главе к-рого стоял дат. король, и проводила с Данией общую внешнюю политику, Верховный суд в Копенгагене оставался высшей судебной инстанцией для И. По прошествии 25 лет любая из сторон могла требовать пересмотра договора, а через 10 лет в случае взаимного согласия могло быть упразднено большинство общих обязанностей 2 стран. Однако в И. на выборах 1908 г. победили противники проекта, и он был отвергнут. В 1909–1911 гг. министром И. был Бьёрн Йонссон, кандидат от новой Партии независимости. После того как его раскритиковали за недостаточно жесткую позицию по отношению к дат. властям, он получил вотум недоверия и вынужден был уйти в отставку. На пост министра И. король назначил Кристьяуна Йонссона (1911–1912), однако победила Партия самоуправления на внеочередных выборах в альтинг и министром вновь стал Х. Хафстейн (1912–1914). Новый дат. кор. Кристиан X был менее расположен к компромиссу с И., чем его отец, и долгое время исл. министры добивались лишь отдельных успехов.

В 1916 г. окончательно оформились Социал-демократическая партия Исландии (СДПИ), Прогрессивная (фермерская) партия (ПП) и Национальная федерация исландских профсоюзов. С кон. XIX в. набирало силу движение за политическую эмансипацию женщин в И., которое возглавила Бриет Бьярнхединсдоутир. В 1894 г. появилось Об-во исл. женщин, в 1907 г. — Федерация прав женщин. Благодаря их деятельности в 1908–1915 гг. сначала на местном, а затем и на общенациональном уровне женщинам было предоставлено избирательное право. 19 июня



Лютеранская церковь  
в Крысувике. 1857 г.,  
перестроена в 1964 г.,  
сгорела в 2010 г.  
Фотография. 2007 г.

апостольской префектурой, 6 июня 1929 г. — апостольским викариатом. Католики составляли 0,2% населения острова. В подчинении 1-го апостольского викария М. Мёленберга

статус И. остался практически прежним, т. к. Конституционный закон 1871 г. не утратил силу, хотя исполнительная власть теперь была делегирована самой И. Кабинет министра в Рейкьявике включал 3 департамента: церковных дел и юстиции, промышленности и пу-

1915 г. король утвердил соответствующее дополнение к Конституции И., в 1922 г. женщина впервые стала членом парламента. В 1913 г. указом дат. короля новый исл. флаг был признан гос. флагом острова.

С 1860 по 1911 г. численность населения И. выросла с 66,9 тыс. до 85,2 тыс. чел. Во время первой мировой войны резко сократились контакты И. с Данией и возрос торговый оборот с Англией и США. Подводная война, к-рую вели немцы, продажа части исл. траулеров Франции и вызванная этим безработица, извержение вулкана Катла осенью 1918 г., эпидемия испанки и суровая зима 1917/18 г. препятствовали экономическому росту страны. По-прежнему требовалась обсуждения проблема датско-исл. отношений, и в 1918 г., после достижения соглашения по этому вопросу между основными дат. партиями, в Рейкьявик прибыла дат. делегация. В результате переговоров 30 нояб. 1918 г. был заключен договор сроком на 25 лет, по к-рому И. признавалась суверенным гос-вом в унии с Данией (Королевство Исландия). Как дат., так и исл. парламенты могли потребовать пересмотра договора к 1940 г.; если же к 1943 г. не будет заключен новый договор, действие старого автоматически прекращалось. Внешняя политика И. определялась и осуществлялась Данией, направившей в И. специального уполномоченного по вопросам внешних сношений. Дат. монарх по-прежнему являлся королем И. и назначал половину депутатов альтинга. Офиц. обнародование унии состоялось 1 дек. 1918 г., а 18 мая 1920 г. была принята Конституция И. (вступила в силу в янв. 1921). Декларировался постоянный нейтралитет И. С 1920 г. начал действовать исл. Верховный суд, с 1922 г. — служба береговой охраны.

В 1924–1930 гг. в И. развивались рыболовецкая отрасль, сельское хозяйство, инфраструктура страны, создавались новые производства. В годы Великой депрессии (1929–1933) сократился исландский экспорт, возросла безработица. В 1929 г. Консервативная и Либеральная партии слились в новую Партию независимости (ПН), объединившую все мелкие фракции. В 1930 г. прошел 1000-летний юбилей альтинга. В том же году из СДПИ выделилась Коммунистическая партия И. (КПИ); в 1938 г. она объединилась с левым крылом

социал-демократов в Единую социалистическую партию И. (ЕСПИ; просуществовала до кон. 1968). Коалиция ПП и ПН провела масштабную реформу избирательной системы, в ходе которой возрастной ценз был снижен с 25 лет до 21 года. В 1933 г. в Рейкьявике была основана местная нацистская партия, но она не имела особого влияния и через несколько лет прекратила существование. В 1934 г. лидер ПП Херманн Йоунассон сформировал «правительство трудящихся» вместе с социал-демократами, к-рое ввело в И. комплексное медицинское обслуживание и общегос. систему страхования. В 1939 г. Херманн Йоунассон создал «национальное правительство» на основе более широкой коалиции (ПП, ПН, социал-демократы), однако в 1942 г. оно распалось из-за разногласий по поводу экономической политики и новой избирательной реформы.

Нацистская Германия стремилась включить в сферу своего влияния не имевшую армии и стратегически выгодно расположенную И. Однако в 1939 г. премьер-министр Херманн Йоунассон запретил посадку самолетов компании «Люфтганза» в И. В апр. 1940 г. нацистская Германия оккупировала Данию. В связи с этим исл. альтинг в мае 1941 г. принял постановление о праве И. расторгнуть унию с Данией из-за неспособности последней выполнять свои обязательства по унии (расторжение унии было отсрочено ввиду оккупации Дании). Правительство Дании в ответной ноте от 31 мая 1941 г. выразило понимание позиции альтинга в отношении унии. С 17 июня 1941 г. временным правителем (регентом) исл. гос-ва в период до объявления полной независимости стал бывший исландский посланник в Дании Свейн Бьёрнссон. Он назначил непарламентское правительство во главе с Бьёрном Тодарсоном, к-рое действовало до провозглашения И. республикой в 1944 г. Из-за напряженной международной ситуации в И. снова началось формирование местных вооруженных сил, однако после подготовки немногочисленного офицерского состава оно было остановлено из-за высадки на острове англ. войск. 10 мая 1940 г. британцы заняли Рейкьявик. Исл. правительство сначала выступило с протестом против грубого нарушения нейтралитета И., но затем согласилось с англ.

военным присутствием. В апр. 1941 г. Германия объявила И. и ее территориальные воды зоной военной блокады, в мае начались операции «Бисмарк» и «Принц Ойген», не увенчавшиеся успехом. В июле 1941 г. в И. были размещены амер. союзнические силы после согласования условий их присутствия с исландским правительством. В связи с размещением баз союзников на территории И. существенные средства вкладывались в развитие местной инфраструктуры.

**1944 г. — нач. XXI в.** После истечения срока датско-исл. договора об унии в дек. 1943 г. Союз молодежи И. опубликовал призыв провозгласить страну республикой 17 июня следующего года, в день 133-летия со дня рождения Йоуна Сигурдссона. По результатам проведенного 20–23 мая 1944 г. референдума 97% населения выступило за расторжение унии. 17 июня 1944 г. И. приобрела независимость; по новой Конституции И. страной управлял президент, избирающийся всеобщим голосованием на 4-летний срок. Первым президентом республики стал Свейн Бьёрнссон (1944–1952). СССР, в окт. 1943 г. установивший дипломатические отношения с И., одним из первых признал ее независимость. В 1946 г. И. вступила в ООН, в 1949 г. стала одним из членов-основателей НАТО. С 1946 г. США разместили свои вооруженные силы на территории авиабазы в Кеблавике. Решение альтинга о вступлении И. в НАТО стало причиной беспорядков в Рейкьявике 30 марта 1949 г., в ходе к-рых протестующие забрасывали камнями здание парламента и были разогнаны полицией с применением слезоточивого газа. В свою очередь заключение исландско-амер. соглашения об обороне в мае 1951 г. вызвало крупнейшую в истории И. всеобщую забастовку. Тем не менее США сохранили военное присутствие на острове, несмотря на протестную резолюцию альтинга в 1956 г. В 1952 г. президентом был избран Аусгейр Аусгейрссон (переизбирался в 1956, 1960 и 1964 в связи с отсутствием др. кандидатов). После правления коалиционного правительства ПП, СДПИ и ЕСПИ в 1959 г. к власти пришло коалиционное правительство ПН и социал-демократов. В 70–90-х гг. XX в. в И. сменяли друг друга правопоцентристские и левоцентристские кабинеты.

В 1958 г. И. пережила рыболовецкий кризис, повлекший за собой расширение зоны морского промысла с 4 до 12 миль и т. н. тресковые войны. Брит. траулеры стали выходить в море в пределах этой зоны под охраной военных кораблей, что было чревато большими расходами для Великобритании. Начались преследование траулеров патрульными кораблями исл. береговой охраны и столкновения с англ. военными кораблями. Достигнутое 2 странами временное соглашение предусматривало передачу всех спорных случаев на рассмотрение в Международный суд ООН в Гааге. Однако необходимость новых изменений морских границ все более осложняла отношения с Великобританией. Осенью 1972 г. зона рыбного промысла расширилась до 92,6 км, что привело ко 2-й тресковой войне с Великобританией и ФРГ. Исл. левоцентристское правительство отказалось признавать Соглашение об апелляции к Международному суду, поскольку его заключало правопоцентристское правительство. Корабли исл. береговой охраны разрезали сети иностранных траулеров, англ. рыбаки обратились за помощью к правительству. Брит. военные суда снова появились в зоне рыбной ловли, и ситуация стала столь напряженной, что потребовалось вмешательство Генерального секретаря НАТО. При активном давлении руководства НАТО стороны пришли к новому соглашению, по которому для англичан выделялось неск. участков внутри 92-километровой зоны; годовой улов их траулеров не должен был превышать 130 тыс. т. В нояб. 1975 г., при 3-м Президенте И. Кристиане Эльдьяурне (1968–1980, переизбирался в 1972 и 1976 в связи с отсутствием др. кандидатов), срок действия соглашения истек, границы рыболовной зоны И. в очередной раз расширились до 370 км. 3-я тресковая война носила особенно ожесточенный характер, имелись многочисленные случаи тарана судов. В февр. 1976 г. И. разорвала дипломатические отношения с Великобританией (восстановлены в июне того же года). Ввиду угрозы закрытия базы НАТО в Кеблавике Великобритания была вынуждена пойти на уступки и признать новые границы рыболовной зоны И., что отрицательно сказалось на положении сев. англ. портов.

В 1980 г. Президентом И. стала Вигдис Финнибогадоухтир, женщина, впервые в мире избранная на пост конституционного главы гос-ва (переизбиралась в 1984, 1988, 1992). В 1986 г. в Рейкьявике прошла встреча Президента США Р. Рейгана и Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачёва. В 1993 г. был введен мораторий на китобойные промыслы (снят в 1999); в 2002 г. И. стала членом Международной китобойной комиссии. В 1994 г. И. вошла в Европейское экономическое пространство, в 2001 г. — в зону Шенгенского соглашения. В 1996 г. президентом был избран Олафур Рагнар Гримссон (переизбирался в 2000 и 2004; в 2008 сохранил власть из-за несостоявшихся выборов). Заключались межгос. соглашения, регулирующие рыбную ловлю, в т. ч. Соглашение о нек-рых аспектах рыбного промысла между И., Норвегией и Россией в мае 1999 г. Подписание этого соглашения способствовало разрешению проблемы неконтролируемого лова трески исландцами в открытой части Баренцева м. В апр. 2002 г. исл. президент Олафур Рагнар Гримссон посетил Россию, побывав в Москве, С.-Петербурге, Новгороде и Салехарде.

В кон. 90-х гг. XX в. исл. компания «ДеКод Джинетикс» предприняла попытку на основе доступа к генетическим, медицинским и генеалогическим данным населения создать Исландскую базу здравоохранения. Однако решение Верховного суда И. в нояб. 2003 г. фактически положило конец этому проекту из-за нарушения неприкосновенности частной жизни.

В 2006 г., после 55 лет военного присутствия в И., США заявили о выводе войск с острова. Несмотря на отсутствие регулярных войск, Исландия как член НАТО и ООН принимает активное участие в военных (Югославия, Ирак) и миротворческих (Ливан, Шри-Ланка, Босния) операциях.

Природные катаклизмы оказывают влияние на жизнь страны. В 1991 г. произошло извержение вулкана Гекла. В 2000 г. — 2 землетрясения (17 и 21 июня) и новое извержение вулкана Гекла. Весной 2010 г. извержение вулкана Эйяфьядлайкюдль сопровождалось выбросами значительных объемов вулканического пепла (ранее извергался в 920, 1612, 1821–1823). Это привело к временному закры-

тию воздушного пространства над частью Европы. В кон. мая 2011 г. извергался вулкан Гримсвётл (также в 2004), что привело к частичному ограничению полетов в ряде регионов Европы.

Осенью 2008 г. И. стала жертвой тяжелейшего экономического кризиса, вызванного крахом 3 крупнейших банков страны из-за трудностей в рефинансировании их краткосрочных долгов и массового вывода вкладов в Великобританию. Рост внешних займов, для обеспечения к-рых требовались новые кредиты в купе с привлечением большого количества вкладчиков высокими процентами, привел к завышенной оценке реальной стоимости национальной валюты и возникновению финансового «пузыря». В 2008 г. внешний долг банков «Кауптинг», «Ландсбанки» и «Глитнир» многократно превышал внутренний валовой продукт страны. Сначала плательщики о национализации банков, затем они были переданы под контроль МВФ. Финансовый кризис имел серьезные последствия для исл. экономики: стоимость валюты страны существенно снизилась относительно доллара и евро, сделки по иностранной валюте были фактически приостановлены на неск. недель, более чем на 90% снизилась рыночная капитализация Исландской фондовой биржи. В окт. 2008 г. появилась информация о возможном предоставлении Россией И. кредита в 4 млрд евро, однако кредит не был выделен. Финансовый кризис поставил под сомнение устойчивость сканд. экономической модели и привел к выводу о необходимости широкого международного сотрудничества в финансовом контроле (см.: *Gylfason T., Holmström B., et al. Nordics in Global Crisis. Vulnerability and resilience.* Helsinki, 2010).

Напряженность в дипломатических отношениях И. с европейскими государствами вызвала проблема возвращения долгов исландских банков брит. и нидерланд. вкладчикам. В окт. 2008 г. канцлер казначейства Великобритании А. Дарлинг заявил о замораживании активов «Ландсбанки» в Великобритании, опираясь на Антитеррористический акт 2001 г., что стало первым применением этого закона в подобной ситуации. Действия британского правительства повлекли за собой резкую реакцию исл. властей и массовые протесты под лозунгом: «Исландцы не террористы!»

Под давлением властей Европейского союза неоднократно предпринимались попытки достичь компромисса и принять законопроект о выплатах компенсации вкладчикам из Великобритании и Нидерландов, однако ни один из представленных в альтинге законов так и не вступил в силу. 6 марта 2010 г. впервые с 1944 г. был проведен всенародный референдум по принятию законопроекта о выплате вкладчикам компенсации. Свыше 98% исландцев проголосовало против. 17 февр. 2011 г. альтинг одобрил выплаты по банкротству банка «Айссэйв», однако президент Олафур Рагнар Гримссон не подписал соглашение с Великобританией и Нидерландами и вынес решение этого вопроса на референдум. Свыше 59% исландцев вновь проголосовало против выплаты компенсации.

В 2008 г. экономическая ситуация в стране и действия правительства вызвали массовое недовольство, выразившееся 23 нояб. в беспорядках в Рейкьявике. 25 янв. 2009 г. последовала отставка министра торговли Бьёрговина Сигурдссона. 26 янв. 2009 г. премьер-министр Гейр Хорде (лидер ИН в 2005–2009), считающийся одним из виновников финансового кризиса, заявил об уходе в отставку и немедленном роспуске правительства. С 1 февр. 2009 г. временное правительство возглавила Йоуханна Сигурдардоухтир, в марте того же года избранная лидером партии Социально-демократический альянс. В апр. 2009 г. прошли досрочные выборы в альтинг, первоначально назначенные на май 2011 г. По итогам выборов коалиция социал-демократов и «зеленых» получила большинство голосов, благодаря чему Йоуханна Сигурдардоухтир осталась премьер-министром. В июне 2010 г. исландский парламент легализовал однополые союзы. Йоуханна Сигурдардоухтир стала 1-й в истории женщиной, главой правительства, не скрывающей нетрадиц. ориентации и состоящей в однополых браке.

К нач. XXI в., как и в предшествующие 4 столетия, бо́льшая часть жителей И. является лютеранами и принадлежит к Национальной Церкви Исландии, к-рая входит во Всемирный совет церквей и во Всемирную лютеранскую федерацию. Поскольку Национальная Церковь Исландии является гос. церковью, все

ее решения зависят от парламента; Церковный совет, возглавляемый епископом, обладает лишь совещательными функциями.

После размещения в И. военных баз США в сер. XX в. несколько увеличилось количество католиков на острове. 18 окт. 1968 г. апостольский викариат И. был преобразован в Рейкьявикское еп-ство. В 1989 г. И. посетил папа Римский *Иоанн Павел II*. В наст. время католическим



Католический собор Христа Царя в Рейкьявике. Архит. Г. Самуэльссон. 20-е гг. XX в.

епископом Рейкьявика является Петер Бюрхер (с 2007).

В 1972 г. фермером Свейнбьёрном Бейнтейнссоном было создано неоязыческое «Братство веры в асов», или «Братство веры Асатру». Попытки неоязыческой общины получить офиц. признание в качестве религ. орг-ции встретили сопротивление лютеран. еп. Сигурбьёрна Эйнарссона. Тем не менее в мае 1973 г. «Братство веры в асов» было официально признано исл. властями. В авг. 1973 г. неоязычники провели первый со времен запрета в 1000 г. публичный блот — обряд жертвоприношения в форме ритуального пира.

Лит.: *Ólafur Egilsson*. En Kort Beretning om de Tyrkiske Soe-Roveres onde Medfart og Omgang... Copenhagen, 1641; *idem*. Lítill saga umm herhlaup Tyrkjans á Íslandi árið 1627. Reykjavík, 1852; *La Peyrère I., de*. Relation de l'Islande. P., 1663; *Blöndal S.* Algierske Sorovereres Tog til Island Aar 1627. Kjobenhavn, 1899; *Tyrkjaránið á Íslandi, 1627* / Ed. Jón Þorkelsson. Reykjavík, 1906–1909; *Lewis B.* Corsairs in Iceland // *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*. 1973. Vol. 15. N 15/16. P. 139–144; *Guðlaugur Gíslason*. Eyjar gegnum aldirnar: Frásagnir af mannlífi og atburðum í Vestmannaeyjum frá gamalli tíð og þyngri. Reykjavík, 1982; *Черстова О. В.* Исландия: Проблемы внешней политики. М., 1983; *Олгейрссон Э.* Исландия в тени империалистической политики. М., 1984; *Кудрина Ю. В.* [Рец. на кн.:] Сунбел П. Политика Дании в отношении Ислан-

дии, 1917–1918 // *ВИ*. 1986. N 6. С. 167–169; *она же*. Исландия // *История Дании: XX в.* М., 1998. С. 218–222; *Þorsteinn Helgason*. Stórtíðinda frásögn: Heimildir og sagnaritun um Tyrkjaránið á Íslandi árið 1627. Reykjavík, 1996; *Aubert R.* Islande // *DHGE*. 1997. T. 26. Col. 251–255; *Vilborg Auður Ísleifsdóttir-Bickel*. Siðbreytingin á Íslandi, 1537–1565: Byltingin að ofan. Reykjavík, 1997; *Jón Steingrímsson*. Fires of the Earth / Transl. K. Kunz. Reykjavík, 1998; *Gunnar Karlsson*. The History of Iceland. L., 2000; *Barrett*. Encyclopedia. 2001. Vol. 1. P. 357–359; *Хьяульмарссон И. Р.* История Исландии / Пер. с англ.: А. А. Столяров. М., 2003; *Ásgeir Jónsson*. Jón Arason biskup: Ljómæli. Reykjavík, 2006; *Палудан Х. и др.* История Дании. М., 2007. С. 148, 174, 214–215, 392; *Jensen J. M.* Denmark and the Crusades, 1400–1650. Leiden; Boston, 2007. P. 297–300.

Ф. М. П.

**ИСМАЙЛ**, мч. Персидский (пам. 17 июня) — см. *Мануил, Савел и Исмаил*, мученики Персидские.

**ИСМАЙЛ БЕН ЭЛИША́** — см. *Ишмаэль бен Элиша*.

**ИСМАИЛИТЫ**, последователи одного из наиболее крупных течений шиитского ислама (см. ст. *Шиизм*), возникновение которого связано с расколом среди шиитов во 2-й пол. VIII в. После смерти 6-го шиитского имама Джафара ас-Садика в 765 г. большинство шиитов признало 7-м имамом Мусу аль-Казима, одного из сыновей Джафара. Однако часть шиитов провозгласила Исмаила, старшего сына Джафара, наследником имамата. Согласно исмаилитским источникам, Исмаил пережил своего отца и наследовал ему должным образом, по др. шиитским источникам, он скончался раньше (в 762 или 763). Седьмым имамом стал старший сын Исмаила — Мухаммад (род. ок. 738). Вскоре после признания имамата Мусы значительной частью шиитов Мухаммад оставил Медину и отправился на восток, стремясь избежать преследований со стороны *Аббасидов*. Он положил начало 1-му «периоду сокрытия» (араб. «даур ас-сатр»), сыгравшему в посл. важную роль в истории исмаилизма. Остаток дней он провел в Хузестане (Юж. Иран), где и скончался ок. 795 г. В сер. IX в. И. выступили против власти *Аббасидов*. В это время в их среде существовало 2 направления: собственно И. и *карматы*.

В 890 г. карматы во главе с Хамданом бен аль-Аш'асом подняли восстание в Ираке. В 899 г. представитель Хамдана, Абу Саид аль-Джанна-

би, основал независимое карматское гос-во на о-ве Бахрейн со столицей в Эль-Ахсе. При Абу Тахире Сулеймане (914–943), сыне аль-Джаннаби, карматы Бахрейна захватили Оман. В 930 г., во время *хаджа*, они совершили набег на Мекку, разграбили город, выломали «черный камень» в *Каабе*, разбили его на 2 части и вывезли в Бахрейн. Только в 951 г. карматы согласились вернуть реликвию за выкуп. Карматское государство на Бахрейне просуществовало до кон. XI в., а их идеи продолжали там господствовать еще в течение 200 лет.

Исмаилитская традиция признает 3 поколения между Мухаммадом бен Исмаилом и Абдаллахом аль-Махди, основателем Фатимидского халифата (см. ст. *Фатимиды*) и последним имамом периода ас-сатр (араб. — «сокрытие») в истории раннего исмаилизма. Первым из этих имамов был Абдаллах аль-Акбар (араб. — «старший»). Исмаилитские проповедники (араб. «даи») приобрели для Абдаллаха аль-Акбара участок земли в Саламии — городе, расположенном на краю Сирийской пустыни, в 35 км к юго-востоку от Хамы. Имам построил в Саламии дворец, оставшийся исмаилитским штабом вплоть до 902 г. Он скончался там вскоре после 874 г. Ок. 1009 г., при Фатимидах, над его могилой был воздвигнут мавзолей, существующий поныне и известный как макам аль-имам (араб. — «тронница имама»). После смерти Абдаллаха аль-Акбара новым имамом стал его сын Ахмад, у к-рого было 2 сына — Хусейн и Мухаммад. Согласно исмаилитской традиции, Ахмаду наследовал Хусейн. Он умер ок. 881 г., когда его сыну Али (впосл. фатимидский халиф Абдаллах аль-Махди) исполнилось всего 8 лет. Ребенок был предоставлен заботам Мухаммада ибн Ахмада, брата отца, ставшего его опекуном. Руководство И. на длительный период перешло к Мухаммаду. Он выдал одну из дочерей замуж за Али, и от этого брака в 893 г. род. аль-Каим, 2-й фатимидский халиф.

После кончины Мухаммада бен Ахмада в 899 г. Али возглавил И. и стал с тех пор именоваться Абдаллахом аль-Махди. В 909 г. он был провозглашен халифом в Сиджильмасе (юго-восток совр. Марокко). С этим событием связан конец периода «сокрытия» в раннем исмаилизме. После вошествия на престол Абдаллах аль-Махди в письме исмаилитской

общине Йемена впервые предал огласке приемы, к-рые использовали его предшественники в миссионерской практике. Он разъяснял в послании, что они тайно являлись легитимными имамами, наследовавшими Джафару ас-Садику, но скрывали это из соображений безопасности. Сведение ими своей миссии к роли худжа (араб. — «доказательство») было избрано в качестве тактики (араб. — «предосторожность») во избежание преследований со стороны Аббасидов.

Установление 1-го шиитского халифата стало вызовом авторитету аббасидских халифов, офиц. представителей суннитского ислама, и взглядам суннитских ученых, определявших *суннизм* как единственно верное толкование ислама. В 969 г. Фатимиды покорили Египет и перенесли столицу халифата в основанный ими Каир. Фатимидам удалось включить в состав халифата страны от Магриба до Хиджаза, Палестины и Сирии и на один год (1058/59) взять под контроль Багдад, столицу Аббасидов.

В 1094 г., после смерти халифа аль-Мустансира, И. раскололись на сторонников его старшего сына Низара (низаритов) и младшего сына Мустали (мусталитов), к-рый был признан очередным халифом. Низар поднял восстание в Александрии, но был схвачен и казнен в 1095 г. Низариты стали преобладающим направлением среди И. Ирана и стран арабского Маширика, а мусталиты — в Сев. Африке, включая Египет, и др. странах, подчиненных Фатимидам. С кон. XI в. отмечается постепенный упадок Фатимидского халифата. Все поздние халифы были, как правило, марионетками в руках везиров, последний из к-рых, *Салах-ад-Дин*, в 1171 г. упразднил власть Фатимидов.

На севере Ирана в 1090 г. низаритский проповедник даи Хасан ибн ас-Саббах (1055–1124) создал гос-во с центром в горной крепости Аламут. В качестве религ. языка И. Ирана Хасан ибн ас-Саббах утвердил персидский, а не арабский, что стало 1-м подобным прецедентом для столь значительной мусульм. общины. На протяжении аламутского и более поздних периодов низариты Ирана, Афганистана и Ср. Азии создавали свою лит-ру исключительно на персид. языке.

В эпоху крестовых походов руководители низаритов вели активную борьбу за лидерство в мусульм. мире,

используя различные формы джихада, в частности убийства видных политических деятелей. Согласно полуполюгендарным представлениям современников, исполнители убийств принимали стимулирующие вещества. По всей видимости, слово «ассасин», означающее в ряде европ. языков «убийца», восходит к искаженному араб. «ханшиий» (употребляющий гашиш). Распространению мифа об ассасинах в Европе способствовал Марко Поло, описавший подготовку буд. убийц, для мотивации к-рых якобы инсценировалось пребывание в раю с гуриями.

Сведения об иерархии и орг-ции И., к-рые присутствуют в исмаилитских и антиисмаилитских источниках, достаточно противоречивы и не могут рассматриваться как полностью достоверные. Представленная в исмаилитских источниках строгая градация посвящения (араб. «ал-балаг») отражает скорее идеальную модель, нежели реальную практику. Орг-ция, возглавляемая имамом, строилась по принципу соответствия ее звеньев системе чисел, к-рые в свою очередь соответствовали явлениям физического мира. Так, по аналогии с числом месяцев, созвездий и т. п. мир делился на 12 «островов» (араб. «ал-джазаир»), во главе каждого стоял назначенный имамом верховный проповедник (араб. «даи дуат ал-джазира» или «ан-накиб»). Его советниками и помощниками являлись 30 проповедников-накибов, по числу дней полного месяца. Каждому накибу подчинялись 24 даи (по количеству часов в сутках): 12 «дневных» («видимых») и 12 «ночных» («скрытых»). «Видимые» провоцировали «скрытых» и вели публичные диспуты с улемами и факихами, при этом скрывая свою принадлежность к И. Подготовленные ими новички передавались «скрытым» даи, имевшим право брать клятву с неопитов. Из числа наиболее авторитетных даи избирались носившие титул «главный даи» (араб. «даи ад-дуат»), которые становились посредниками между имамом и верховными даи «островов». Наиболее приближенным к имаму был Баб-ал-абваб, или ал-Баб (араб. — «врата»), полномочия к-рого были известны только имаму и его наследникам. Согласно исмаилитским авторам, эта иерархия с нек-рыми расхождениями сохранялась до конца правления Фатимидов в Египте. У низаритов она была

несколько упрощена. Главный даи носил титул «аш-Шайх» (шейх) вместо даи ад-дуат, в каждый округ назначался его заместитель — ан-наиб, которому подчинялись проповедники-даи. Особую роль играли фидаи, получавшие задания непосредственно от заместителей имама в округах. По др. сведениям, иерархия низаритов состояла из 7 ступеней: имам, даи ад-дуат, ад-даи ал-кабир, ад-даи, ар-рафик, ал-ласик, ал-фидаи. У мусталифов в каждое место проживания верующих назначался управляющий (араб. «ал-амил») из числа лиц, получивших духовное образование в особом учебном заведении в г. Сурат (Индия). В ведении управляющего находились сбор налогов и передача его верховному проповеднику (араб. «ад-даи ал-мутлак»), а также некие религиозно-правовые вопросы (*Прозоров*. 1991. С. 112).

Четвертый правитель Аламута Хасан II (1162–1166) провозгласил себя имамом, но не в земном, а в духовном смысле, т. е. в высшей небесной реальности (араб. «хакика»), т. к. он не был потомком 4-го мусульм. халифа Али, от которого традиционно вели свою родословную шиитские имамы. Учение Хасана II было развито его сыном, имамом Мухаммадом II (1166–1210), провозгласившим, что имам является «совершенным откровением Бога». Низариты считали, что необходимо принимать за истину то, что провозглашает правящий в наст. время имам, в отличие от представлений его предшественников. Последним низаритским правителем Аламута стал имам Хур-шах, капитулировавший в 1257 г. перед монг. силами Хулагу-хана. После падения Аламута низаритские имамы были вынуждены скрываться и утратили прямой контакт со своими последователями. Послеаламутский период (2-я пол. XIII — нач. XV в.) — один из самых сложных в истории исмаилизма: ослабли связи между имамом и его последователями, широко применялся принцип такья. Низаритские имамы, опасаясь преследований монголов, были вынуждены скрываться, и их местопребывание знали только некоторые из наиболее приближенных лиц. Всякие связи с исмаилитскими общинами, особенно находящимися в отдаленных местах, были прерваны. И.-низариты Бадахшана, Индии, Афганистана, Сирии и др. областей

на протяжении XIV–XV вв. не знали о местонахождении имама.

После провозглашения в 1501 г. имамитской ветви шиизма гос. религией гос-ва Сефевидов для И. Ирана сложились более благоприятные условия. Тем не менее при ранних Сефевидегах низариты подвергались преследованиям. Чтобы избежать казни, низаритский имам Шах-Тахир аль-Хусайни был вынужден в 1520 г. покинуть Иран и поселиться в Индии. Низаритские имамы восстановили центр имамата в Анджедане (Энджедане, Центр. Иран), в кон. XVII — нач. XVIII в. перенесли его в сел. Кахак (Кохек) (*Дафтари*. 2004. С. 200). Низаритам Ирана удалось возобновить связи с общинами в др. странах. Особый успех проповедь низаритов имела в Индии (Синде и Гуджарате).

В период правления династий Зендов (1760–1794) и Каджаров (1794–1925) имамы И. активно участвовали в политической жизни Ирана. В 1817 г. исмаилитский имам (с 1792) Шах-Халилуллах III погиб во время беспорядков на религ. почве в г. Йезд. Фатх Али-шах (1797–1834) из династии Каджаров удовлетворил просьбу вдовы имама о правосудии и выдал одну из дочерей замуж за сына и преемника убитого — Хасана Али-шаха. Шах сделал молодого имама правителем Кума и присвоил ему почетный титул «Ага-хан», к-рый стал наследственным в имамате низаритов. Следующий кадjarский правитель, Мухаммад-шах (1834–1848), передал в управление Ага-хану I г. Керман. Однако усиление позиций Ага-хана и враждебное отношение к нему при дворе привели к смещению имама с поста правителя Кермана в 1837 г. После ряда вооруженных столкновений с правительственными войсками Ага-хану I пришлось покинуть Иран. В 1841 г. он вместе со свитой перешел афган. границу и прибыл в г. Кандагар. Из Афганистана Ага-хан I вскоре пересел в Индию и основал новый центр имамата И.-низаритов в г. Бомбей (ныне Мумбаи).

Перенос центра имамата из Ирана в Индию стал началом нового периода в его истории. В Британской Индии Ага-хан I пользовался поддержкой и защитой колониальных властей. За «бомбейский период», продолжавшийся почти 30 лет, Ага-хану I удалось объединить разроз-

ненных низаритов Индии. Наиболее организованной среди них являлась община хаджа-низаритов, поэтому ее опыт послужил основой для обновления исмаилитского сообщества. Это привело к укреплению позиций низаритов Индии при Ага-хане II (1881–1885) и особенно при Ага-хане III (1885–1957), баронете Султана Мухаммад-шахе. Ага-хан III проводил политику преобразований, направленную на превращение общины И.-низаритов в совр. мусульм. общину с высоким образовательным цензом и уровнем благосостояния. Благодаря его деятельности в Индии и Вост. Африке возникла гибкая система управления под названием «советы низаритов-исмаилитов». Функции и структура советов определялись разработанным под рук. имама «Основным законом исмаилитов-низаритов». Первый совет был создан в Занзибаре, центре И.-низаритов Вост. Африки в этом периоде. При Ага-хане III организационная структура советов преобразовывалась в связи с пересмотром положений «Основного закона...» в 1937, 1946 и 1954 гг. Строились жилье для низаритов, учебные заведения, б-ки, больницы, поликлиники и т. д.

«Основной закон...» 1954 г. был обновлен в 1962 г., при новом имаме Ага-хане IV (с 1957 по наст. время). Большое внимание было уделено вопросам личного права, бракоразводным делам, опекунов, вероотступничеству и др. Для решения религ. вопросов была создана организация «Исмаилитский путь и религиозное обучение», начавшая деятельность в Вост. Африке. Она несет ответственность непосредственно перед имамом, отвечает за издание и распространение религ. лит-ры И., однако не имеет полномочий вести проповедь для привлечения прозелитов. В странах проживания И. сложилась сеть благотворительных орг-ций, отвечающих за осуществление программ развития в области образования и воспитания, здравоохранения, жилищного строительства и др. Главная роль среди них принадлежит Фонду Ага-хана, основанному в 1967 г. Штаб-квартира фонда находится в Женеве, его филиалы и отделения открыты в странах Вост. Африки, Юж. Азии, Европы и Америки. В 1994 г. отделение фонда открылось в Таджикистане.

Введение в дек. 1986 г. нового «Основного закона...» значительно упростило и унифицировало систему

управления исмаилитскими общинами. Создание унифицированной системы в значительной степени отвечало интересам всех низаритских общин, как на Востоке, так и на Западе. Учитывая то, что в 70–80-х гг. XX в. большое количество низаритов эмигрировало в Европу, Америку и страны Персидского зал., новый «Основной закон...» предусматривает создание соответствующих советов для вновь образованных низаритских общин. Кроме того, значительно обновлена и усовершенствована система советов для стран традиц. проживания И.-низаритов. «Основной закон...» 1986 г. предполагал образовать самостоятельные орг-ции в странах проживания низаритов, где имеются национальные советы. В частности, во всех этих странах будут действовать «общества исмаилитского пути и религиозного обучения». Следует отметить, что новый «Основной закон...» рассматривает исмаилитско-низаритскую веру как исмаилитский *тарикат*, где понятие «тарикат» определяется как «убеждение», «вера», «путь в религию» (в этом смысле оно равнозначно понятию «тарикат» в суфизме).

После принятия «Основного закона...» 1986 г. система советов распространилась на низаритскую общину Сирии. В XIX в. сир. И.-низариты жили в основном в сельских районах Центр. Сирии и оставались под руководством потомственных пиров (духовных наставников), эмиров и миров (правителей). В 40-х гг. XIX в. низаритскому эмиру г. Эль-Кадмус Амиру Исмаилу удалось объединить значительную часть низаритов Сирии и при поддержке османского султана Абдула Маджида I (1839–1861) возродить заброшенный г. Саламия. В кон. XIX в. низариты Сирии установили связь с имамом Ага-ханом III, который оказал им экономическую помощь. Сегодня количество И.-низаритов в Сирии достигает примерно 100 тыс. чел., они проживают в основном в Саламии и ее окрестностях. Руководство общиной осуществляется представителями рода Амира Исмаила.

Несмотря на то что в Иране сохранилась одна из самых крупных общин И.-низаритов, там не существует исмаилитского совета. Ага-хан IV возложил руководство исмаилитской общиной Ирана на 2 комитета, находящиеся в Тегеране и Мешхеде (с 1973). Члены комитетов назна-

чаются имамом из числа кандидатов, выдвигаемых низаритской общиной. Контроль за их деятельностью осуществляет имам. И.-низариты Ирана сохранили традиционную общинную организацию. По различным подсчетам, в Иране проживает свыше 100 тыс. И.-низаритов. Ок. половины живет в остане (пров.) Хорасан, в юж. районах и в городах Каэн, Бирдженд, Моменабад, Несрабад, Моздаб, в сел. Хошк.

Одной из самых многочисленных является исмаилитская община Афганистана, в свою очередь разделенная на 2 крупные группы: исмаилитов-хазарейцев, возглавляемых наследственным пиром Сеидом Насир-шахом Нодири, и исмаилитов афганского Бадахшана (Дарваз, Шигнан, Ипкашим, Вахан), к-рыми руководят многочисленные наследственные пиры и халифы (заместители пира).

И.-хазарейцы в основном проживают в Хазараджате, в районе Доши пров. Баглан, а также в Кабуле. Общину на протяжении 2 веков возглавляют представители рода сеидов Кайяни. Первым офиц. главой общины из этого рода стал Абдул-шах Хади. В 30-х гг. XIX в. он получил от имама И.-низаритов Ага-хана I фирман (указ) о назначении пиром И.-хазарейцев Афганистана. В эпоху правления Хафизуллы Амина И.-хазарейцы подвергались репрессиям. При Бабраке Кармале (1979–1986) и Наджибулле (1986–1992) пиры Кайяни стремились не участвовать в гражданской войне. Сеиду Мансуру Нодири удалось установить хорошие отношения с кабульским режимом и с нек-рыми лидерами оппозиции (Бурханудином Раббани, Ахмад-шахом Масудом и др.), обезопасив границы компактного проживания И.-хазарейцев в пров. Баглан. Он создал там собственную администрацию, сформировал вооруженные отряды и организовал сеть торговых и финансовых учреждений. Когда талибы захватили власть в Кабуле в 1996 г., руководство И.-хазарейцев вошло в антиталибский альянс. Из-за преследований со стороны талибов Сеид Мансур Нодири и нек-которые др. руководители И. были вынуждены эмигрировать из страны.

Вторая самостоятельная группа И.-низаритов Афганистана проживает в пров. Бадахшан. Она управляется местными пирами, к-рые, как правило, передают свой пост по на-

следству. Каждый пир в зависимости от количества дворов, входящих в его паству, имеет определенное количество халифов, к-рые занимаются сбором *закята* (обязательного налога на имущество и доходы, идущего на нужды общины) и следят за соблюдением традиц. обрядов и обычаев. Летом 2002 г. Ага-хан IV издал фирман, призывающий упразднить функции пиров как наследственных лидеров местного исмаилизма.

Значительное количество И.-низаритов проживает в Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) Таджикистана. К нач. 30-х гг. XX в. религ. лидеры таджик. И. были репрессированы или бежали за границу. В 1936 г. Правительство СССР приняло решение о закрытии границы с Афганистаном, что отрицательно сказалось на связях местных И. с сдшповерцами за рубежом, восстановленных только после распада СССР. С кон. XX в. в ГБАО ведет активную деятельность Фонд Ага-хана.

И.-мусталиты после убийства в 1130 г. фатимидского халифа аль-Амира, сына и наследника Мустали, разделились на хафизитов и тайибитов. Хафизиты признавали имамами поздних Фатимидов и прекратили существование как течение с концом правления Фатимидской династии. Тайибиты после аль-Амира не имеют явленного имама, и ими руководят главные проповедники (араб. «да'и мутлак»). В кон. XVI в. они в свою очередь разделились на даудитов и сулейманитов. В наст. время глава общины даудитов проживает в Мумбаи. Общая численность даудитов составляет примерно 700 тыс. чел. Сулейманиты в основном живут в Йемене, но резиденция их духовного лидера находится в Наджране, к-рый в 1934 г. перешел под контроль Саудовской Аравии. Общая численность сулейманитов достигает ок. 100 тыс. чел.

**В религиозно-философской доктрине И.** выделяется 2 аспекта: аз-захир (араб. — «внешний»), доступный рядовым членам общины, и аль-батын (араб. — «внутренний, сокровенный»), доступный лишь аль-хавасс (араб. — «посвященные»), занимающим высшие ступени исмаилитской иерархии. «Внешнее» учение включает в себя обрядовые и правовые нормы, обязательные для рядовых членов общины. «Внутренняя» доктрина И. состоит из 2 частей: ат-тавилъ (араб. — толкование, разъяснение),

т. е. аллегорического толкования Корана, и аль-хакаиқ (араб. — «истины») — системы философско-богословских знаний о «высших истинах». Религиозно-философское учение И. сложилось под сильным влиянием неоплатоников и гностиков, законченный характер оно приобрело в трудах Хамид-ад-Дина аль-Кирмани (ум. в 1021), в особенности в «Успокоении разума» («Рахат ал-акль», 1020/21). В создании исмаилитской доктрины участвовали ап-Насафи (ум. в 942/3), Хибатулла аш-Ширази (ум. в 1077/78), Ибрахим аль-Хамиди (ум. в 1161/62), автор «Сокровища отрока» («Канз ал-валад»), фактически являющегося комментариями на «Успокоение разума».

Согласно религиозно-философским представлениям И., Бог (абсолют), недоступный пониманию, породил «Мировой Разум», который в свою очередь породил «Мировую Душу». «Мировая Душа» создала видимый мир, доступный восприятию. Земным воплощением «Мирового Разума» стали 7 пророков, первые 6 из которых — Адам, Ибрахим, Нух, Муса, Иса (ср. *Адам, Авраам, Ной, Моисей, Иисус*) и *Мухаммад*. Каждый из них открывал новый этап Божественного откровения. Земным воплощением «Мировой Души» являются «наследники» (араб. «васы»), состоящие при каждом из пророков (напр., ап. Петр при Иисусе, Али при Мухаммаде) и разъясняющие скрытый смысл их посланий. В каждую эпоху каждому васы наследовали 7 имамов, которых называли «завершители» (араб. «атимма»), поскольку они хранили истинный смысл божественных текстов с т. зр. их внутреннего и внешнего содержания. Седьмой имам повышался в ранге и становился пророком следующей эпохи, отвергая религ. закон предшествующего времени и провозглашая новый. Мухаммад бен Исмаил был 7-м имамом в 6-ю эпоху — эпоху ислама. В определенный момент он ушел в сокрытие как Махди. По возвращении он станет 7-м пророком и начнет заключительную эпоху. Однако он не принесет новый религиозный закон, заменяющий закон ислама, но откроет человечеству скрытые внутренние истины всех предшествующих поколений. Мухаммад бен Исмаил станет также последним имамом — эсхатологическим имамом

Махди. В заключительную эпоху вечные истины предстанут без иносказаний и символов, не останется различий между внешним (араб. «захир») и внутренним (араб. «батын»), буквой шариата и внутренним духовным смыслом. Мухаммад бен Исмаил будет справедливо править до тех пор, пока существует физический мир.

Важную роль в исмаилизме играет представление о концепции, пропозывающей весь универсум жизни, что в конечном счете объясняет и разумный порядок космоса, и жизненную активность сущего. Исмаилитские мыслители разработали концепцию «баланса» (араб. «тавазун»), макроструктур мироздания, в к-рых отдельные элементы соотносятся друг другу. Тайное обво «Братья чистоты» («Ихван ас-сафа»), существовавшее в X в., включало И. или было близко к ним.

«Истинное вероисповедание» (араб. «милля ханифа»), согласно исмаилитским богословам, возможно только как соединение «поклонения действием» (араб. «ибада би-л-амаль»), или явного поклонения, и «поклонения знанием» (араб. «ибада би-ль-ильм»), или скрытого поклонения. Основная цель такого соединения — обеспечить соответствие между добродетелями, обретенными в процессе обоих поклонений, поскольку от этого зависит достижение конечного «счастья» (араб. «саада»). Отсутствие искомой гармонии, когда любая из этих 2 сторон становится преобладающей, оказывается, согласно теоретикам исмаилизма, неправильным с т. зр. теории и неэффективным с т. зр. практики, поскольку не дает счастья. Более того, нарушение необходимой соотносительности внешнего и внутреннего ведет к конечной гибели человека. Сочетание явного и скрытого поклонения дарует душе особую добродетель (араб. «ташшабух»), позволяющую человеку достичь единения с Началом Мироздания.

Лит.: Lewis B. The Origins of Isma'ilism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate. Camb., 1940; Ivanov W. A. Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids. L.: N. Y., 1942; *idem*. The Alleged Founder of Ismailism. Bombay, 1946; *idem*. Alamut and Lamassar. Two Mediaeval Ismaili Strongholds in Iran. Teheran, 1960; Madelung W. Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre // Der Islam. Strassburg, 1961. Bd. 37. S. 43–135; *Смроева Л. В.* Государство исмаилитов в Иране в XI–XIII вв. М., 1978; Corbin H. Cyclical Time and Ismaili Gnosis. L.; Boston, 1983; До-

дихудоев Х. Д. Философия крестьянского бунта. Душанбе, 1987; Прозоров С. М. ал-Исмаилия // Ислам. М., 1991. С. 110–114; *Аль-Кирмани Хамид ад-Дин*. Успокоение разума / Пер. с араб., предисл. А. В. Смирнова. М., 1995; Шохуморов С. Исмаилизм: традиции и современность // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 2(8). С. 128–138 [Электр. ресурс: www.ca-c.org/journal/cac-08-2000/13\_shokhum.shtml]; Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины / Пер. с англ.: Л. Р. Додыхудоева. М., 2004; *он же*. Традиции исмаилизма в средние века / Пер. с англ.: З. Оджиева. М., 2006; *он же*. Легенды об ассасинах: Мифы об исмаилитах / Пер. с англ.: Л. Р. Додыхудоева. М., 2009; Ходжсон М. Дж. С. Орден ассасинов: Борьба ранних низаритов исмаилитов с исламским миром / Пер. с англ.: С. В. Иванов. СПб., 2004.

М. Ю. Роцин

**ИСМАЙЛОВ** (Измайлов) Филипп Филиппович (1794, Москва — 27.11.1861, там же; в ПБЭ: 1794–1863; по данным Ш. А. Гумерова, 1797–1863), секретарь канцелярии Святейшего Синода РПЦ (26 авг. 1831 — июль 1840), обер-прокурор *Грузино-Имеретинской синодальной конторы* Грузинского Экзархата РПЦ (6 янв. 1841 — 20 окт. 1856), автор автобиографических сочинений, содержащих сведения по истории РПЦ и Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) 1-й пол.—сер. XIX в. Род. в семье московского свящ. Филиппа Ивановича Исмаилова, служившего в ц. свт. Николая на Болвановке (в семье было еще 5 дочерей). Чтению, письму, начаткам древнегреч. и лат. языков и др. наук обучался дома, в 8 лет был отдан в *Славяно-греко-латинскую академию* (1802–1814). Когда И. было 10 лет, умерла его мать; детей взяла на воспитание 17-летняя старшая сестра. С 15 лет И. давал частные уроки. Особое предпочтение отдавал точным наукам, в МГУ слушал курс лекций физика П. И. Стрехова. Учился в Перервинской ДС (1814–1816), где играл в студенческом театре, и в МДА (1816–1820), к-рую окончил со степенью магистра.

Период жизни до 26 лет, «время воспитания и образования», И. описал в соч. «Взгляд на собственную прошедшую жизнь» (изд. в 1860), к-рое считалось «первым опытом автобиографии современного нам человека из духовного звания» (*Троцкий*. 1860. С. 538). В книге содержится яркое и подробное описание домашнего уклада жизни московского священника на рубеже XVIII и XIX вв., духовных учебных заве-

дений, а также событий 1812 г. Уйти в ополчение или в кавалерию И. пошел по запрещению митр. Московского *Платона (Левшина)*; † 1812) вербовать учащих духовных учебных заведений. Отец И. продолжал служение в Москве, детей отправил к родственникам во Владимирскую губ. И. рассказывает о жизни военного времени в подмосковных селах, в занятой французами Москве, в *Троице-Сергиевой лавре*, о разорении французами Москвы и ее восстановлении жителями города, о др. событиях. С симпатией И. отзывался о ректоре Перевинской ДС и ректоре МДА (1816–1819) еп. Калужском и Боровском *Филарете (Амфитеатрове)*.

**Служение в России.** С 20 сент. 1820 г. И. преподавал физико-математические науки и франц. язык, а также занимал должность секретаря семинарского правления в *Вифанской ДС*. Впосл. в соч. «Из записок старого профессора семинарии» он рассказал о внутренней жизни семинарии, быте и учебе семинаристов, ярко описал характеры и личностные качества ректоров, инспекторов и профессоров. И. привел в порядок запущенную документацию ДС, а также досконально изучил касающиеся духовного ведомства отделы юриспруденции и уставы духовно-учебных заведений. По его словам, он стал «опытным секретарем, на котором может и должно обеспечиваться целое присутствие».

Ректора (1818–1826) архим. *Никанора (Клементьевского)*; впосл. митрополит Новгородский и С.-Петербургский) И. характеризовал как человека, служить при к-ром было «легко и приятно»; с профессорами и учителями ректор «держал себя благородно и обращался больше товарищески, нежели как начальник: мы его... чтли за доброту души... При нем все, и учащие, и учащиеся, дышали свободно». Преподаватель словесности и нем. языка (1814–1830) И. И. Лилев описан как образованный и умный человек, к советам и помощи к-рого И. нередко прибегал. Сокурсник по академии Т. И. Платонов преподавал в Вифанской ДС в 1820–1824 гг. и оказал влияние на И. Эконома ДС иером. *Никаандра* (1814–1822) И. характеризует как строгого аскета, «любимого всеми», к-рый охотно помогал студентам, «ставя последнюю копейку ребром». Когда в 1822 г. иером. *Никаандр* был назначен строителем

*московского в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери мон-ря*, выяснилось, что у него почти нет личного имущества. Ректор отдал иеромонаху рясу, подрясник, камилавку и трость. В пустой сундук для имитации багажа семинаристы паложили поленьев, дабы иером. *Никаандр* мог «явиться перед братиею начальником». Духовника семинарии, ранее бывшего духовным отцом митр. Московского *Платона*, И. описал как «бескорыстного и непритворной святости жизни» старца, к которому приходили со своими нуждами окрестные крестьяне и жители Сергиева Посада. «Готовый к близкой смерти», он спал в гробу, «но и тот часто выпрашивали у него люди бедные». Также И. привел неск. случаев из жизни инспектора Вифанской ДС (1823–1828) молодого иером. св. *Феодотия (Озерова)*; впосл. архиепископ Симбирский) и эконома (1822–1834) иером. *Иннокентия (Солнцева)*. В 1822 г. к И. переехала овдовевшая младшая сестра с дочерью и с сыном старшей сестры.

В 20-х гг. XIX в. *Российское Библейское общество* приступило к переводу ВЗ. В Вифанской ДС был образован комитет по работе над переводом кн. Исход; И. занимался сличением перевода, сделанного преподавателем Вифанской ДС с древнеевр. языка, с текстом Библии на франц. языке; работа была отправлена в МДА и затем в комиссию духовных уч-щ. С 1826 г. И. читал в Вифанской ДС курс философии и курс психологии, для к-рого написал учебник на лат. языке.

Во время ректорства (1826–1828) игум. *Платона (Березина)* И. заболел и подал прошение об отставке с тяготившей его секретарской должности. Не найдя взаимопонимания с новым ректором, он обратился к митр. Московскому свт. *Филарету (Дроздову)*, и тот предложил И. принять постриг, чтобы И. имел более широкий выбор рода деятельности. И. отказался. 29 дек. 1826 г. он был уволен с должности секретаря; в 1827 г., оставив церковную карьеру, получил чин 8-го класса. При ректоре (1828–1830) архим. *Смарагде (Крыжановском)*; впосл. архиепископ Рязанский) И. уволился из уч-ща (19 сент. 1828).

По рекомендации свт. *Филарета* И. поступил на службу домашним учителем к ген. П. М. Капцевичу, у которого жил «сначала как воспита-

тель сына, а потом как друг дома». Генерал был знаком с обер-прокурором Синода (1817–1833) кн. П. С. *Мещерским*. По протекции последнего И. был принят в синодальную канцелярию и 3 янв. 1829 г. приступил к делам. И. продолжал заниматься с сыном генерала, и обер-прокурор давал ему особые поручения, к-рые можно было исполнять дома. В соч. «Из воспоминаний секретаря при Святейшем Синоде» (1882) И. подробно описал здание 12 коллегий на Васильевском о-ве С.-Петербурга, где размещался Синод, структуру канцелярии и делопроизводства. Во время 1-го доклада в присутствии И. так волновался, что «ни одного шагу не мог сделать без благоговения», чувствовал себя «в каком-то молитвенном состоянии, как бы в церкви» (Из восп. секретаря. 1882. С. 73–74). В ведении И. находились дела 21 епархии РПЦ, а также дела ГПЦ и высшей духовной цензуры. Он описывал трудности, с к-рыми столкнулся: от скончавшегося предшественника ему досталось 1,5 тыс. необработанных дел при ежемесячной нагрузке 150–200 дел (Там же. С. 76).

И. охарактеризовал 3 обер-прокуроров, при к-рых ему довелось служить в Синоде. Отметил благочестие и кротость кн. *Мещерского*, при к-ром «стройность и благочиние» на заседаниях Синода не нарушались, чего не удалось сохранить его преемникам. 26 авг. 1831 г. И. был назначен на должность секретаря синодальной канцелярии, 8 янв. 1832 г. получил чин надворного советника.

Обер-прокурора С. Д. *Нечаева* (1833–1836) И. называл «нелегким» человеком, своевольным, властолюбивым и грубым. При нем, по замечанию И., начались «пеурядицы», которые впоследствии привели к изменениям в синодальном правлении, к увеличению власти обер-прокурора и умалению роли архиерейского собрания. В Синод стали поступать жандармские доносы на архиереев и членов Синода, большинство из них оказывались ложными; «канцелярия подозревала, что в них участвует сам обер-прокурор, имея целью унижить духовное правительство в России» (Там же. С. 77). Особое место в записках И. отводит описанию интриг *Нечаева* против свт. *Филарета*; некоторые подробности этого дела известны только из записок И.

И. рассказал об обстоятельствах вступления в должность обер-прокурора гр. Н. А. Протасова (1836–1855), который окончательно преобразовал высшее духовное правление России. По наблюдению И., при нем «Синода совсем почти не видно», у архиереев «осталась одна судная власть, а церковная администрация вся перешла в руки людей светских, и Синод в делах административных имеет голос разве только совещательный... Синода он не уничтожил, но из обер-прокуратуры сделал настоящее министерство» (Там же. С. 81). Власть обер-прокурора превратилась практически в абсолютную; при этом решение дел затягивалось из-за бюрократической волокиты, увеличилось количество доносов.

И., «воспитанный в страхе и уважении к духовному начальству», занял позицию Синода, за что регулярно подвергался обструкции на службе. Так, в связи с 15-летием службы (1835) И. в 1836 г. имел право на получение знака отличия, Синод единогласно проголосовал за представление его к ордену св. Владимира 4-й степени, но Протасов отказал ему в награде. 7 июля 1836 г. И. был утвержден старшим секретарем Синода, 28 окт. 1837 г. получил чин коллежского советника (Там же. С. 85).

**Н. Т.-М., А. М. Феофанов**

И. описал одно из дел ГПЦ, имеющее важное значение для истории *Грузинского Экзархата РПЦ* и касающееся вопроса об имущественном положении Церкви и рус. церковного правления в Грузии. В 30-х гг. XIX в. в Грузию были направлены 2 сенатора «для обревизования края». Они отметили, что ГПЦ «владеет огромными именьями, а управляет ими дурно; экзарх и контора копят только деньги и накопили большие суммы, а между тем древние соборы разрушаются и гражданское ведомство имеет много крайних нужд» (Из восп. прокурора. 1883. Т. 1. № 1. С. 69). Министр внутренних дел (вероятно, Д. Н. Блудов), намереваясь основать в Грузии приказ общественного призрения, представил имп. Николаю I утвержденный имп. Александром I Павловичем в 1811 г. доклад Синода с росписью доходов и расходов ГПЦ, где в т. ч. было указано, что на богоугодные заведения должно ежегодно выделяться 3 тыс. р. серебром, а также, после кончины заштатных архиереев и настоятелей мон-рей, средств

ва из Пенсионного фонда. Министр предложил взыскать с церковного управления в Грузии эти средства с учетом процентов и выделить из них необходимую сумму на устройство приказа общественного призрения. По поручению Синода, не имевшего этих средств, И. пересмотрел все груз. отчеты и дела начиная с 1811 г. и выяснил, что экзарх Грузин митр. Варлаам (Эристави) в нач. 10-х гг. XIX в. произвел ошибочные расчеты доходов и расходов ГПЦ. Сведения были представлены имп. Николаю I, к-рый приказал отменить сжегодный перевод в казну суммы, определенной указом 1811 г. В Тифлисе было учреждено попечительство о бедных духовного звания, содержавшееся на деньги из груз. церковных доходов (1300 р. серебром); также государь постановил передать накопленный с 1811 г. капитал в 500 тыс. р. министру внутренних дел. По поручению Синода, считавшего сумму преувеличенной, И. вторично пересмотрел документацию и выяснил, что в состав накопленного капитала вошли суммы, не подлежащие передаче в др. ведомство (свечной налог, денежные вклады на поминовение, выручка за метрические листы и т. п.). И. были пересчитаны все доходы Грузинского Экзархата с 1811 г., из исходной суммы были исключены непрофильные средства, в результате чего министру было передано ок. 200 тыс. р., а остаток был восстановлен на счете ГПЦ (Там же. С. 70–72).

Отношения И. с Протасовым ухудшались, секретарь подвергался необоснованным нападкам со стороны обер-прокурора. И. неск. раз подавал прошение об увольнении, но директор духовно-учебного управления, высоко ценивший способности И., всякий раз убеждал его остаться. В февр. 1840 г. открылась вакансия обер-секретаря Синода. Коллеги не сомневались, что должность достанется И., но 24 марта был назначен др. чиновник, незнакомый с делами духовного ведомства. И. тотчас подал прошение об увольнении «и с тех пор в Синод ни ногой» (Из восп. секретаря. 1882. С. 88).

Однако увольнения И. не получил. Спустя 2 месяца Протасов обратился к нему с просьбой помочь разобрать запущенные дела по Грузинскому Экзархату. И. отмечал, что «о состоянии Грузии или Грузинской Церкви знали очень недоста-

точно как в Св. Синоде, так и в канцелярии обер-прокурора; всех лучше знал я» (Из восп. прокурора. 1883. Т. 1. № 1. С. 68–69). В Грузино-Имеретинской синодальной конторе должность обер-прокурора временно занимал старший секретарь, Протасову стали поступать доносы на экзарха архиеп. Евгения (Баженова) и руководство Тифлисской ДС. Для рассмотрения дел был составлен комитет из чиновников, подчиненных обер-прокурору. Проскты резолюций комитета Протасова не устроили, и он обратился к И., к-рый разобрался в ситуации.

Вскоре И. было предложено занять должность обер-прокурора Грузино-Имеретинской синодальной конторы. Он видел, что управление Грузинским Экзархатом не упорядочено, особенно в экономической части. И. изучил документы из архива Синода, касающиеся должности обер-прокурора, и выяснил, что не исполнялось поступившее в Синод в 20-х гг. XIX в. распоряжение имп. Александра I, в котором определялись права и обязанности обер-прокурора. Также он заметил, что в 1837 г. (после того как имп. Николай I посетил Кавказ и отметил, «как трудно жить и служить в Закавказье») работавшие в Грузии получили содержание, намного превышающее выплаты тем, кто трудился во внутренних областях России, но по духовному ведомству таких изменений произведено не было. Описывая финансовое положение Грузинского Экзархата, И. отмечал, что в Грузии духовенство всегда содержалось на доходы с церковных имений; «содержание, с избытком достаточное» было бы возможно и сейчас, но «Синод не позаботился и заботу возложил на экзархов; прокурор не имел инструкции; контора действовала, как архиерейская консистория, а экзархи, обеспечив одних себя в содержании, не думали, да и не умели обратить на этот предмет должного внимания. Церковные именья управлялись сами собою: кто хотел, тот и запускал в них руку, — и светский, и духовный» (Там же. С. 73–74).

Намереваясь принять предложение, И. просил Протасова четко определить круг полномочий и обязанностей обер-прокурора Грузино-Имеретинской синодальной конторы; увеличить штат конторы; уравнять содержание чиновников духовного ведомства с содержанием

светских. Протасов предложил И. самому написать инструкцию для обер-прокурора и составить справку о положении дел в Грузинском Экзархате. Сокращенный проект И. был утвержден императором. 20 июля 1840 г. имп. Николай I подписал назначение И. на должность обер-прокурора Грузино-Имеретинской синодальной конторы.

**Служение в Грузии.** В дорожных воспоминаниях И. приводит биографические сведения о своем сокурснике, пастыряте *Отроча в честь Успения Пресв. Богородицы муж. монастыря* архим. Платоне (Казанском), которого он посетил в Твери; рисует портрет и дает краткое жизнеописание свт. *Игнатия (Брянчанинова)*, который, по утверждению И., под рук. архим. Платона освоил почти весь курс богословских наук (Там же. С. 81–82).

В окт. 1840 г. И. выехал из Москвы. Он описывает «необыкновенное нищенство» в Туле и Орле из-за неурожа: «...толпы бледных и с опухшими лицами крестьян, не десятками, а сотнями окружали нас у гостиницы». Люди уходили из домов, питались листьями и корой; И. видел много умерших, оставленных на дороге (Там же. С. 83–85). В Орле И. посетил знакомого ректора Орловской ДС Климента; в Курске — еп. Курского и Белгородского *Илиодора (Чистякова)*, И. редактировал его книгу проповедей в С.-Петербурге; в Харькове — еп. Смарагда (Крыжановского), а также однокурсника протоиерея кафедрального собора (не назван) и своего ученика проф. И. В. Платонова. Рождество И. встретил во Владикавказе, а 6 янв. 1841 г., на Богоявление, молился в тифлисской ц. *Квашети*. И. поразили ветхость облачений священнослужителей, неопрятность «печесаных и в ломотьях церковников», грязные лампы и подсвечники в храмах (Там же. № 2. С. 260–284).

В тот же день И. вступил в должность обер-прокурора. Главноуправляющий на Кавказе Е. А. Головин, военный губернатор и члены синодальной конторы встретили его радушно. И. занялся разбором приостановленного «Дела о возмущении семинарии против начальства». Семинаристы, устроив бунт, забрали у эконома деньги и сами тратили их на продукты для учащихся. И. учредил следственную комиссию, в состав к-рой вошли член синодаль-

ной конторы из грузин, выборный священник и И. Он привел в порядок семинарию: прекратил экономическое своеволие учеников, назначил внеочередные экзамены и принял их у студентов. На следствии выяснилось, что семинаристы и груз. преподаватели были недовольны рус. инспектором, к-рый вел себя как «самовластный паша», грубо и жестко, несмотря на приказы ректора, а экзарх игнорировал жалобы. В Синод была отправлена бумага, подписанная 70 студентами и 3 учителями, в к-рой сообщалось о деятельности инспектора. Инспектора временно отстранили, а студенты начали своеволичать. И. писал, что с т. зр. юриспруденции было бы справедливо «направить осуждение на экзарха», но это было невозможно по политическим причинам. Также нельзя было наказывать учеников, можно было т. о. потерять всех студентов — по его признанию, семинария только «стала входить в норму русских семинарий... грузины не терпели нашей школы» и вначале родителям выплачивались деньги за то, что они отдавали детей в ДС. И. ограничился наказанием инспектора (Там же. № 4. С. 709–710).

В канцелярии синодальной конторы никто не вел учета дел, архив отсутствовал, не было настольных и докладных реестров, для финансовой отчетности существовал лишь общий реестр, хозяйством занимался расходчик из писцов, внутренние распоряжения давались не через экзекутора, а «через кого попало». И. учредил архив, устроил казнохранилище, назначил казначея и определил экзекутора, пригласил 5–6 писцов из семинаристов, установил время присутствия; дела были разобраны, ок. 4 тыс. сдано в архив, 1900 текущих дел занесены в реестры, и по ним составлены именные ведомости. Ок. 800 незаконченных дел представляли собой тяжбы по церковным имениям, они были запущены в производство.

И. разбирал запутанное дело о передаче церковных имений в казну. Духовное ведомство в Грузии содержалось на доходы с крестьян и с церковных оброков, из казны пособие не выплачивалось. Церковные владения были обширными, но «управление ими... не было устроено; управлялись они по-прежнему через архимандритов и протоиереев, под наблюдением экзарха и кон-

торы. Св. Синод... имений хорошо не знал и предоставлял распоряжаться ими экзархам, как умели и как хотели» (Там же. С. 703). И. писал, что в С.-Петербурге «давно ходили вести», что груз. имения расхищались духовенством и экзархом. Граф А. Х. Бенкендорф «или кто-то из министров» направил в Синод предложение ввести церковные имения в казну, а на содержание духовного ведомства Грузии отпускать средства из гос. казначейства. Все члены Грузино-Имеретинской конторы, по описанию И., самостоятельного голоса не имели, поэтому проголосовали, как и экзарх, против предложения. И. удалось добиться отсрочки дела. Поняв, что в трудных делах ему «предстоит бороться с одним экзархом», И. предложил на вакантное место 5-го члена конторы назначить обер-священника отдельного Кавказского корпуса, подведомственного лишь Синоду и обер-священнику армии и флота. 10 июня 1841 г. на эту должность был назначен обер-свящ. Михайловский (*Барсов Т. В.* Об управлении рус. военным духовенством. СПб., 1879. С. 152).

И. убеждал экзарха передать имения в казну, чтобы пресечь распространение молвы о расхищении церковных доходов, «позорящей духовенство». Собрав «лучшее грузинское духовенство, из князей и дворян», И. выяснил, что имения издревле жертвовали Церкви из казны груз. цари и что волнений из-за передачи их обратно в казну, но уже российской, быть не должно. И. убедил экзарха и составил план проекта о преобразовании управления церковными имениями в Грузии, синодальная контора одобрила его и отправила в Синод (Из восп. прокурора. 1883. Т. 1. № 4. С. 705).

Работая над проектом, И. собирал сведения о владениях ГПЦ. Экзарх архиеп. Евгений учредил в Тифлисе Комитет о гуджарах (грамотах); в его состав вошли И. и 3 члена синодальной конторы. Комитет просуществовал 2 года и занимался упорядочиванием жалованных грамот и др. документов, выданных церквам и монастырям; переводом их на русский язык и сверкой старых переводов; выяснением степени сохранности текстов; установлением подлинности документов; выявлением утерянных грамот. И. писал, что самым громким делом в период его работы в комитете было дело о Руставском

гуджаре, согласно к-рому *Руставской епархии* ГПЦ принадлежали имения, приписавшие доход свыше 10 тыс. р. серебром в год. И. «стоило большого труда и самой осторожной, скрупулезной работы, чтобы оправдать Руставский гуджар», он «распутал все узлы неразгаданного документа», что было не под силу чиновникам Тифлисской губ., Совету Главного управления Грузии и учрежденным специально для рассмотрения этого дела комитетам из светских и духовных лиц (Там же. С. 704).

И. удалось смягчить обвинение в расхищении церковных доходов, выдвинутое против духовенства. Он доказал, что вина за получение небольших доходов с богатых церковных имений лежит в основном на светском правительстве, а духовное правительство «виновато... в беззаботности о возможном улучшении церковных имений и о выгоднейшем способе управления ими». Монахи, по его замечанию, неэкономны: начало их экономии — бережливость, а не производительность. Экзархи также стремились к накоплению капитала в казначействе и не давали средств даже на неотложные нужды Церкви. Управляющие имели низкое содержание (40–70 р. в год), поэтому часть доходов утаивали на обеспечение своей жизни. Светское правительство не способствовало упрочению благосостояния Церкви. Так, военное начальство практически бесплатно пользовалось значительными церковными покосами; гражданское начальство, разбирая споры Церкви с частными лицами, всегда вставало на сторону последних (Там же. С. 707–708). И. обнаружил растраты (напр., по ц. Квашвети — 1,7 тыс. р.) и «висящие суммы», которые были направлены в синодальную контору и не дошли до нее.

Пытаясь повысить доходы ГПЦ, И. досконально изучил имущество Грузинского Экзархата. Он выяснил, что в постоянном владении Церкви на тот момент находилось более 100 тыс. р. в билетах и ок. 50 тыс. р. наличными, хранившимися в церковном казначействе (И. нашел эти суммы). Церкви принадлежали ок. 25 тыс. крестьян; 80 тыс. пахотной, сенокосной, усадебной и садовой земли; пастбища в Караягской степи (ок. 160 верст по окружности); 6 тыс. кв. саж. земли в Тифлисе; миссионерская баня в Тифлисе; нефтяные источники; рыбная ловля на

р. Куре в Тифлисе и на 30 верст ниже по течению; 20 садов в Тифлисе, сдаваемых в аренду; лавки; мельницы; доход от продажи свечей (Там же. С. 713–714). До 1841 г. все имущество приносило до 48 тыс. р. серебром в год. По мнению И., осуществившего необходимые расчеты, сумма могла быть в 4 раза больше. Он стал искать причины низкого дохода. Изучил камеральное описание, составленное в 1818 г. экзархом архиеп. *Феофилактом (Русановым)*, и выяснил, что подать была определена как постоянная, без учета роста цен; доход с учетом пересчета мог бы составлять ок. 100 тыс. р. Цены на сено, к-рое скашивало военное начальство на церковных землях, также были установлены по состоянию на нач. XIX в. и более не повышались; кроме того, учет производился военным начальством, а не церковным, и часто имели место расхищения средств. По подсчетам И., Церковь могла бы получить с покосов до 40 тыс. р. в год, равно как и с пастбищ в Караягской степи, где паслось 100–150 тыс. овец и 20–30 тыс. голов крупного рогатого скота. И. предложил отдать степь на откуп; на торгах была установлена сумма 1,5 тыс. р. в год. Крестьяне, жившие в селах по границам степи и прежде свободно пользовавшиеся пастбищами, подали в суд; тяжба длилась неск. лет. И. отметил несовершенство законодательства, по к-рому тяжбы с Церковью во внутренних областях России разбирались как тяжбы с гос-вом, в то время как в Грузии подобные дела рассматривались как споры между частными лицами, т. о., право Церкви на владение имуществом трактовалось как помещичье, а не как казенное. В результате синодальная контора проиграла мн. исков: сроки апелляции были сокращены по сравнению со сроками, которые были установлены по тяжбам, касавшимся казны; малейшая отсрочка давала решению законную силу (Там же. С. 715–717). В Тифлисе 1 тыс. кв. саж. церковной земли была отдана под застройку частным лицам; общая арендная плата составляла ок. 40 р. в год; 4 тыс. кв. саж. оставались свободными и в 1844 г. едва не перешли в пользу города как пустынные. И. предложил разбить свободную землю на участки и раздать с торгов, Церковь стала получать с них ок. 1,7 тыс. р. в год. Благодаря

усилиям И. доходы Экзархата ежегодно индексировались и составили к 1853 г. более 73 тыс. р.

К кон. 1842 г. проект И. об управлении церковными имениями в Грузии был окончательно готов. И. предлагал произвести передачу церковных имений в казну 3 способами: взять имущество и составить штаты на содержание Церкви и ведомства; перевести имущество в казенное управление и числить как церковное, излишек обращать в пользу Церкви; перевести имущество Церкви в казну и оценить, выдавать духовному ведомству проценты (последний способ был отмечен И. как наиболее выгодный для Церкви). По подсчетам И., в 1853 г. в церковный фонд поступило бы 1,875 млн р. (за крестьян — 1,75 млн р.; за землю — 500 тыс. р.; за прочее — 300 тыс. р.). Проценты с этой суммы составили бы 75 тыс. р. в год, доход с продажи свечей — 7 тыс. р.; чистого дохода (25 тыс. р.) было бы более чем достаточно на содержание Экзархата (Там же. С. 718–720). Однако Протасов не дал разрешения И. приехать в С.-Петербург для разъяснения проекта, из-за чего, по словам И., «Церковь потеряла весьма много», передача имений в казну затянулась до 1853 г., доходы Экзархата оказались более скромными.

В 1841 г. И. получил чин статского советника. 12 нояб. 1844 г. архиеп. Евгений был переведен на Астраханскую кафедру; на место экзарха был назначен архиеп. Могилевский *Исидор (Никольский)*, прибывший в Тифлис в нач. февр. 1845 г. И. отметил, что «управление духовною частью в Грузии новым экзархом... облегчило» его работу; он считал архиеп. Исидора человеком «благо-разумным, ревностным к службе и заботливым о духовной пользе края». Обретя в его лице единомышленника, И. принялся за упорядочение церковей и мон-рей Грузии. И. поражали «бедность приходских церковей, упадок монастырей и разрушение древних исторических соборов... несмотря на богатые владения или недвижимые имения» (Там же. Т. 2. № 5. С. 72; № 6. С. 244). В *Имеретинской епархии*, по его подсчетам, было ок. 600 церковей; имущество приносило доход до 18 тыс. р.; кутаисский кафедральный собор (*Баграта храм*) был разрушен, богослужения проводились на паперти. В Гурийской епархии (см. Лу-

рийско-Мингрельская епархия) насчитывалось до 40 церквей, доходило только на содержание епископа. В *Мингрельской епархии* — ок. 170 церквей; Самегрело (Мегрелия, Мингрелия), по описанию И., «стоит на ленных правах и имеет своего владельца, потомка царей Мингрельских, от которого зависит выбор и содержание епархиального начальника. Влияние экзархов на Мингрельскую епархию ничтожно»; церкви бедны, духовенство необразованно (были священники, не умевшие ни читать, ни писать). Ведомство *Осетинской духовной комиссии*, по оценке И., составляли новообразованные горцы; в ведомстве насчитывалось ок. 150 церквей, существовавших за казенный счет (Там же. № 5. С. 72–73).

Когда попечением И. сумма доходов Экзархата достигла более 100 тыс. р. в год, появилась возможность отреставрировать кафедральные соборы, мцхетский *Светицховели* и тифлисский Сиони (см. *Тбилисский Сиони*) а также Алавердский во имя вмч. Георгия мон-рь и собор в честь Преображения Господня в мон-ре *Самтавро* в Мцхете. Наружные работы в Светицховели (стоимостью 30 тыс. р.) были проведены при экзархе архиеп. Евгении. Вопрос о живописи, «обезображенной во время последнего нашествия персов» (разорение Вост. Грузии и Тбилиси иран. шахом Агой Мухаммад-ханом в 1795), решался при экзархе архиеп. Исидоре. Синодальная контора предложила уничтожить ее и расписать стены заново, однако имп. Николай I приказал «исправить и поддержать как монумент старины». По воспоминаниям И., реставрировать росписи никто не брался, лишь в нач. 50-х гг. XIX в. церковный живописец Малахов, выполнивший аналогичные работы в Пицундском (Бичвинтском) соборе во имя ап. Андрея Первозванного, согласился на реставрацию; ему было выделено 5 тыс. р. Однако живописец, уехавший в Москву на поиски материалов и помощников, неожиданно умер, и «предприятие... кончилось ничем» (Там же. С. 78–79). В Самтавро, по сведениям И., проживали свыше 10 «произвольных подвижниц» (в то время в Грузии не было действующих жен. мон-рей), к-рыми управляла «благоразумной и строгой жизни» старица Дария, а после ее кончины — ее воспитанница кнж. Самегрело Дария (Дадияни; в ме-

муарах И. приводит сведения из ее биографии). И. указал, что строения Самтавро были отреставрированы па сумму ок. 15 тыс. р.; освящена келлия, построена на месте, где в IV в. подвизалась св. равноап. Нина. Экзарх архиеп. Исидор постриг подвижниц и их руководительницу в монашество, назначил мон. Дарию настоятельницей монастыря; служил в обители причт из Светицховели. Синодальная контора составила штат, по к-рому на содержание мон-ря выделялось ок. 800 р. ежегодно; также обители были переданы огород и сад в Мцхете, приносящие доход свыше 1 тыс. р. в год (Там же. С. 79–82). На реставрационные работы в Алавердском соборе, «уважаемом не только христианами грузинского и армянского племени, но и непокорными горцами-язычниками и магометанами», было истрчено свыше 10 тыс. р. Тифлисский Сиони снаружи был обложен плитами алетского камня желтого и голубовато-серого цветов, была поставлена решетчатая ограда и сделан подъезд к церкви, крыша перебрана, вызолочен крест, установлен одноярусный иконостас, обновлена роспись. Наместник Кавказа кн. М. С. Воронцов, узнав, что для росписи собора недостаточно средств, выделил 3 тыс. р. и дал ссуду, а также предложил пригласить в качестве живописца кн. Г. Г. Гагарина, бывшего в Тифлис по вызову Воронцова для росписи основанного в Тифлисе театра. Император одобрил предложение Воронцова и разрешил Гагарину годовое путешествие по Европе «для приискания образцов древней церковной живописи». Общая стоимость работ в Сиони составила 40 тыс. р. (Там же. С. 82–84).

По инициативе И. были восстановлены и др. груз. монастыри. Узнав о монастыре *Марткопи* от одного из чиновников синодальной конторы, побывавшего на празднике в день Нерукотворного образа Спасителя и наблюдавшего «необыкновенное стечение народа, грузин и армян», поклонявшегося Нерукотворному образу и мощам прп. *Антония Марткопского*, И. посетил полуразрушенный монастырь и договорился с населением окрестных деревень о помощи в восстановлении обители. Тут же была открыта подписка на пожертвования, собрано более 400 р. серебром, крестьяне обещали бесплатно доставлять к монас-

тырю, расположенному в горах, строительные материалы. Возвратившись в Тифлис, И. внес предложение о восстановлении монастыря в синодальную контору, и экзарх, «всегда готовый на доброе дело», выдал 3 сборные книжки: местному архимандриту, чиновнику и крестьянину из расположенного вблизи Марткопи с. Норие. В Тифлисе было собрано ок. 3 тыс. р. серебром. Губ. архитектор, согласившийся безвозмездно руководить реставрационными работами, объявил, что восстановить древний собор невозможно; за неск. лет был выстроен новый, проложена дорога от мон-ря в Тифлис. Марткопи стал любимой обителью И.: тяжело перенося тифлискую жару, он с 1849 г. каждое лето жил в мон-ре и приезжал в Тифлис лишь в присутственные дни. Он исследовал историю мон-ря и составил «Сказание о нерукотворной копии с Нерукотворного образа Спасителя» (Там же. № 6. С. 231–235). В муарах И. рассказал об обстоятельствах возобновления мон-ря Кватахеви: потомки захороненных там князей Тархан-Моурави, жившие в это время в России, получили разрешение императора восстановить обитель; на выделенную синодальной конторой сумму ок. 30 тыс. р. церковь и монастырские строения были отреставрированы; синодальная контора выделила обители земли из числа церковных имений. И. описал одну из святынь мон-ря — деревянное блюдо, которое, по грузинскому преданию, Господь использовал во время Тайной вечери. И. упоминал и о других христианских святынях, хранящихся в Грузии: о хитоне Господнем, о копии, которым на кресте был пронзен Иисус Христос, о камне от Гроба Господня, о частицах Животворящего Креста, о кресте св. равноап. Нины и др. (Там же. С. 235–236).

И. удалось решить тянувшийся несколько десятилетий вопрос об устройении домов для экзарха и синодальной конторы: дома были куплены в Тифлисе и обустроены за 36 и 20 тыс. р. серебром соответственно, что вышло в 2 раза дешевле, чем их постройка (Там же. С. 237–244). 4 марта 1849 г. И. был награжден орденом св. Анны 2-й степени.

Как только завершилась передача церковных имений в казну, И. подал прошение об отставке. Оформление затянулось из-за смены после

смерти Протасова обер-прокуроров Святейшего Синода и кратковременного пребывания на посту исполняющего должность обер-прокурора А. И. Карасевского. Спустя 8 месяцев, после вторичного прошения и ходатайства бывшего коллеги И. архиеп. Симбирского свт. Феодотия (Озерова), И. было разрешено оформить отпуск и покинуть Грузию. В июне 1856 г. он выехал из Тифлиса. И. писал, что не мог проститься с экзархом хладнокровно: «Я любил его искренно, и у меня пробились слезы, когда я стал принимать благословение», а тот в свою очередь благословил И. как сына и выделил средства на дорогу. Во время служения в Грузии И. был также близок с митр. Имеретинским и Гурийским Давидом (Церетели) († 1853); митрополит всегда стремился помочь И. в житейских делах, а И. по скромности старался отказаться от его помощи. И. «поразил до самозабвения... добрый и деликатный поступок» митр. Давида: в день отъезда И. принесли 100 р., к-рые митрополит завещал ему передать, когда тот будет уезжать из Грузии. До Душети И. провожал его помощник, позже известный груз. историк П. Иоселшани (Там же. № 7. С. 448–453).

8 июля 1856 г. И. прибыл в Москву и на следующий день подал офиц. прошение об отставке. Свт. Филарет (Дроздов), архиеп. Казанский Григорий (Постников; вполн. митрополит Новгородский и С.-Петербургский) и учитель И. в ДА проф. В. И. Кутневич обещали хлопотать о пенсии для И. 20 сент. 1856 г. обер-прокурором Синода был назначен гр. А. П. Толстой. И. часто бывал у него, и они беседовали о системе российского духовного управления. В нач. окт. 1856 г. И. прибыл в С.-Петербург, 20 окт. получил увольнение.

На протяжении службы И. на его иждивении находились вдовые сестры и племянницы. После отставки он «собрал своих родных в одну семью» в Москве. Работал над книгой воспоминаний, последнюю часть которой, «Из воспоминаний прокурора...», завершил 26 февр. 1861 г., за 9 месяцев до кончины. Последними его словами перед смертью были строки из евхаристического канона: «Милость мира, жертву хваления». И. погребен на московском католич. Введенском кладбище, рядом с могилой отца (Там же. С. 455–461).

**Воспоминания И.** сохранились не полностью. Первая часть, «Взгляд на собственную прошедшую жизнь», издана отдельной книгой в 1860 г.; 2-я — «Из записок старого профессора семинарии» — опубликована в ж. «Православное обозрение». Поясняя причину, побудившую его написать мемуары, И. указывал: «Ко всякой эпохе моей жизни прикосновенны многие немаловажные обстоятельства. За отсутствием гласности они погибли бы в реке забвения» (Взгляд на собственную прошедшую жизнь. 1860. С. 4). Источниково-художественное значение сочинений И. высоко ценил Н. С. Лесков, считая их «записками редкостного интереса». Писатель безрезультатно пытался издать 3-ю и 4-ю части мемуаров — «Из воспоминаний секретаря при Святейшем Синоде» и «Из воспоминаний прокурора Грузино-Имеретинской синодальной конторы»; затем на их основе создал несколько очерков, ставших по существу художественно-литературной обработкой 3-й части: «Синодальные персоны», «Картины прошлого», «Синодальный философ», «Сеничкин яд», «Борьба за преобладание» и др. Некоторые очерки были опубликованы в 6-м т. Собрания сочинений Лескова, уничтоженном цензурой (хранится в Музее книги РГБ; изд. в кн.: Лесков. 1958. Т. 11; 1989. Т. 6). Лесков писал, что рассказы И. «внушают большое доверие к автору, — человеку, который... представляется очень добрым, теплым верующим и совестливым. Но, несмотря на всю непритязательность и скромность... они в некоторых случаях заставляют отдать им полное предпочтение перед тем, что начертано рукою более или менее фразистых некрологов и тенденциозных историков» (Лесков. 1989. Т. 6. С. 395–396). Опубликовать 2 последние части мемуаров И., снабдив их комментариями, удалось Ф. А. Терновскому в ж. «Странник» в 1882–1883 гг. Воспоминания И. неоднократно использовались в работах по истории и в жизнеописаниях видных деятелей МДА (см.: Смирнов С. К. История МДА до ее преобразования, 1814–1870. М., 1879; У Троицы в Академии, 1814–1914. М., 1914) и Вифанской ДС. В историографии Грузинского Экзархата они малоизвестны.

Арх.: РГИА. Ф. 1349. Оп. 5. Д. 8780, 1846 г.; Ф. 797. Оп. 26. Д. 110, 1856, 1858 гг.

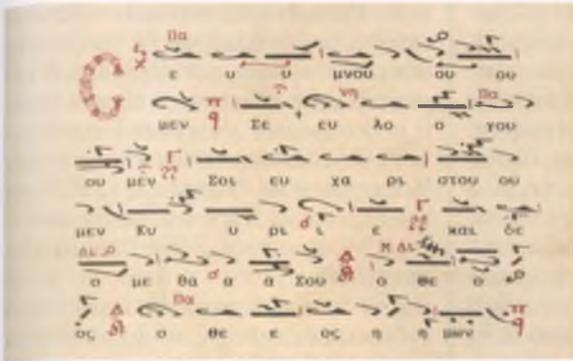
Соч.: Взгляд на собственную прошедшую жизнь. М., 1860; Из записок старого профессора семинарии // ПО. 1870. № 7. С. 94–124; Из воспоминаний секретаря при Свят. Синоде // Странник. 1882. Т. 3. № 9. С. 73–88; Из воспоминаний прокурора Грузино-Имеретинской синодальной конторы // Там же. 1883. Т. 1. № 1. С. 68–85; № 2. С. 260–284; № 4. С. 701–723; Т. 2. № 5. С. 69–84; № 6. С. 231–247; № 7. С. 448–461.

Лит.: Троицкий А. Обозрение современной литературы по вопросу о духовенстве // ПО. 1860. Т. 1. № 4. С. 535–559; Исмаилов // ПБЭ. 1904. Т. 5. Стб. 1102; Фаресов А. И. Против течений. СПб., 1904. С. 160; Лесков Н. С. Собр. соч. М., 1958. Т. 11. С. 258, 265, 270, 273–276, 672, 672, 675, 679; он же. Борьба за преобладание (1820–1840) // Собр. соч. М., 1989. Т. 6. С. 395–435; он же. Сеничкин яд: По запискам Исмаилова (30-е гг.) // Там же. С. 503–535; Гумеров III. А. Исмаилов // Русские писатели, 1800–1917. М., 1992. Т. 2. Г–К. С. 426–427; Алексеева С. И. Институт синодальной обер-прокуратуры и обер-прокуроры Свят. Синода в 1856–1904 гг. // Нестор. 2000. № 1. С. 296.

Н. Т.-М.

**ИСОКРАТИМА** [исон; греч. ἰσοκράτιμα от ἴσων и κράτιμα], в визант. и поствизант. пении особая техника удержания (κράτιμα; также βάσταγμα, τήρησι) ладовой основы (исона) мелодии во время ее исполнения. Начало применения И. засвидетельствовано не позднее XV в.: в рукописной традиции, гл. обр. для каллофонического пения, встречаются следующие указания: «(постся) с вастактами», «вастакты (поют) исон» (Ath. Iver. 973. Fol. 16, нач. XV в.; 1120. Fol. 293–305; Ath. Cutl. 588. Fol. 115, 122v, 123, 2-я пол. XVIII в.), «поет доместик с вастактами» (Ath. Iver. 1120. Fol. 489, 1458 г.), «с исоном» (Ath. Cutl. 455. Fol. 12v, XV–XVI вв.) и т. д. Вастакты — группа певчих, к-рая отвечала за звуковую «поддержку» (βάσταγμα) исона, служившего «основанием» для мелодии в исполнении основных певчих (ψάλτες). Дополнительных подробностей о способе исполнения И. в древности не сохранилось, но очевидно, что каждая смена тона И., а следов., и ее общий мелодический контур находились в зависимости от изменения гласа в распеваемой мелодии. Поэтому высота тона И. соответствовала основному тону тетрахорда или пентахорда того или иного гласа, используемого в песнопении.

С XIX в. в певч. изданиях тон И. начали отмечать над знаками муз. нотации. Впервые такое обозначение появляется в печатном издании, описывающем Лесбосскую муз. систему (Γεώργιος ὁ Λέσβιος. Μελίφωνος Τερψιφώνη. Ἀθήνα, 1847). Во введении из-



в певч. практике признаков западноевропейского гармонического мышления опирается не столько

*Исократима в «Тебе поем»  
1-го гласа (Патриархική  
Μουσική Κιβωτός,  
Ἅγιον Ὅρος, 1999. Σ. 353)*

на знание и применение соответствующей теории, сколько на преобладающее и эстетически при-

датель и изобретатель данной системы Георгий Лесбосский пишет, что «во втором томе к наиболее важным песнопениям добавлены знаки изменения основы, или исоны, которые нужно припевать исократам во время исполнения песнопения, как это бывает у исократов Константинопольской Церкви и, конечно, в самой Великой церкви, которые поэтому должны быть в какой-то мере музыкантами, в противном случае будут ошибаться».

Впосл. и до наст. времени периодически предлагались и использовались различные способы записи И. над муз. текстом. Существуют также различные мнения относительно мелодического движения И., многие из которых, как представляется, сложились под влиянием техники зап. гармонии.

Попытки более систематизированной и упорядоченной записи, и в первую очередь способов исполнения И., были предприняты в кон. XIX в. в К-поле архим. Германом (Афтонидисом) и франц. музыковедом и композитором Л. А. Бурго-Дюкюдре, разработавшими т. н. двойной исон (διπλό ἴσο, т. е., согласно развитию псалмодии, одновременное звучание 2 муз. звуков на 2 смежных звуковых уровнях). Похожие опыты были записаны в Афинах в нач. XX в. К. Псахосом (т. н. двойная интервальная буква — διπλή συνηχητική γραμματική) и позднее С. Карасом (т. н. двойная И. — διπλό ἰσοκράτημα).

В настоящее время И. используется в певч. практике по-разному. С одной стороны, существует тенденция к проведению исследований и развитию практики И. в соответствии с правилами греч. муз. системы. С другой — наблюдается непродуманное построение И., исходя из логики гармонической вертикали, свойственной западноевроп. музыке, не имеющей отношения к греч. муз. системе. Возможно, появление

принятое стандартизированное слуховое восприятие широко распространенных общеевроп. муз. моделей без учета системы визант. гласов и нотации.

Лит.: Ψάχος Κ. Ἄ. Περί Ἰσου, ἥτοι περὶ ἰδίας ὑπὸ τὸ κυρίως μέλος βοηθητικῆς γραμμῆς // Φόρμιγξ. Περίοδος 2. Ἀθήναι, 1905. Ἔτος 1. Ν 6. 31 Μαΐου. Σ. 1–2; Σταθῆς. Ἀναγραμματισμοὶ καὶ μαθηματά. Σ. 28, 31, 36–37; Βασιλείου Β. Μονοφωνία καὶ Ἰσοκράτημα στὴ Βυζαντινὴ Μουσικὴ: Διπλωματικὴ ἐργασία. Θεσσαλονίκη, 1998. [Рки.]; Αγγελόπουλος Α. Ἄ. Ἡ τεχνικὴ τοῦ ἰσοκρατήματος στὴ νεώτερη μουσικὴ πράξη // Μουσικός Τόνος. 2004. Τ. 31. Σ. 56–58; Δεσποῦτης Σ. Κ. Ἡ ἰσοκρατηματικὴ πρακτικὴ τῆς βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς: Ἱστορικὴ καὶ μορφολογικὴ προσέγγιση // Γρηγόριος ὁ Παλαμῆς. 2007. Τ. 90. Τεύχος 816. Σ. 143–175; Σπυράκου Ε. Χ. Οἱ χοροὶ ψαλτῶν κατὰ τὴν βυζαντινὴν παράδοσιν. Ἀθήναι, 2008. Σ. 484–502.

А. Халдеакис

**ἸСОН** — см. статьи *Византийская нотация, Исократима*.

**ИСОХРИСТЫ** [греч. ἰσοχριστοί, букв. — «равные Христу»], наименование одного из направлений в среде палестинских монахов-оригенистов VI в. Основным источником сведений об И. служит Житие прп. Саввы Освященного, написанное Кириллом Скифопольским. После смерти Нонна, предводителя оригенистов Новой лавры и распространителя оригенизма в Палестине (547), между монахами-оригенистами Новой лавры и лавры Фирмина произошло разделение по догматическим вопросам. В соответствии с особенностями богословских воззрений первые получили от своих противников название «исохристы», вторые — «протоктисты» (πρωτόκτιστοι, букв. — «сотворенные от начала», «первозданные») или «тетрадиты» («четверичники», т. е. вводящие вместо Троицы четверицу, — название, обычно усваиваемое в это время монофизитам) (Cyr. Scyth. Vita Sabae. 89; о протоктистах см.: Лурье. 2006). О сущности учения И. можно судить из самого их названия. Исходя из хрис-

тологических и антропологических взглядов Оригена, они считали, что при апокатастасисе (всеобщем восстановлении) все станут «равны Христу», т. е. смогут восстановить свой ум в первоначальном созерцании Бога, подобно не претерпевшему грехопадения уму, ставшему в боговоплощении душой Христа. К сторонникам И. принадлежал Феодор Аскида (до 537 игумен Новой лавры, затем епископ Кесарии Каппадокийской). По его словам, «если ныне апостолы и мученики чудодействуют и пользуются столь великой честью, то, если предположить, что при восстановлении (ἐν τῇ ἀποκατάστασει) они не будут равны Христу (ἴσοι τῷ Χριστῷ), каково будет восстановление их (ποῖα ἀποκατάστασις αὐτοῖς ἔστιν)?» (Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 38). В соответствии со взглядами Евагрия Понтийского, придавшего догматическому учению Оригена характер аскетической практики, такое восстановление возможно благодаря одной лишь молитве («умному деланию»). В этом смысле И. можно рассматривать как крайних оригенистов и твердых последователей Евагрия.

Еп. Феодор Кесарийский многих из И. рукоположил в епископа или поставил в игумены (Cyr. Scyth. Vita Sabae. 89). После кончины Иерусалимского патриарха Пемтра на престол стараниями монахов Новой лавры был возведен Макарий II. Однако это вызвало волнения в Иерусалиме, после чего указом императора он был смещен и на Патриарший престол был поставлен Евстохий (552/3). Окончательное осуждение учения И. состоялось в 553 г. на Вселенском V Соборе, который принял 15 анафематизмов, осуждавших оригенизм (см. особенно 13-й анафематизм: «Если кто говорит, что Христос ни единого всеконечно не будет иметь отличия ни от одного из разумных (существ), ни сущностью, ни знанием, ни всяческой силой или энергией, но все будет одесную Бога, как и их Христос, как и в баснословимом ими предсуществовании (они все) пребывали: да будет анафема»). Как показал А. Гийомон, формулировки тезисов, анафематствуемых Собором 553 г. (по сравнению с анафематизмами 543 г.), заимствованы гл. обр. из «Гностических глав» Евагрия (во 2-й сир. редакции), что позволило Гийомону охарактеризовать И. как евагрианскую секту (Guillaumont. 1962). Осуждение оригенизма

подписали все палестинские епископы. Однако новолаврские И. не приняли решение Собора и отделились от вселенского общения. После безрезультатных попыток патриарха Евстохия на протяжении 8 месяцев переубедить их по приказу правителя Палестины Анастасия И. были изгнаны из Новой лавры (554), на их месте поселились 120 правосл. монахов, в т. ч. 60 монахов из Великой лавры прп. Саввы Освященного, среди которых был Кирилл Скифопольский (*Cyr. Scyth. Vita Sabae. 90*).

Лит.: *Guillaumont A. Les «Kephalaia gnostika» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens. P., 1962. P. 143–170; Perrone L. La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Brescia, 1980; Esbroeck M., van. L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme palestinien en 551 // OCP. 1985. Vol. 51. P. 33–59; Meüendorff H., prom. Оригенистский кризис VI века // Он же. Иисус Христос в вост. правосл. богословии. М., 2000. С. 53–76; Hombergen D. The Second Origenist Controversy. R., 2001; Лурье В. М. Оригенистские споры в Палестине: Исохристы и протоктисты // Он же. История визант. философии. СПб., 2006. С. 155–158.*

**М. В. Никуфоров**

**ИСПАНИЯ** [Королевство Испания; испан. España, Reino de España], гос-во на юго-западе Европы, занимающее большую часть Пиренейского п-ова, а также Балеарские и Питиузские о-ва в Средиземном м. и Канарские о-ва в Атлантическом океане. На юге и востоке омывается Средиземным м., на юго-западе и северо-западе — Атлантическим океаном, на севере — Бискайским зал. На западе страна граничит с Португалией, на юге — с Гибралтаром, на севере — с Францией и Андоррой. Под прямым управлением И. со статусом автономии находится 2 города на побережье Сев. Африки — Сеута и Мелилья. Территория — 505,99 тыс. кв. км (506,03 тыс. кв. км, включая Сеуту и Мелилью). Столица — Мадрид (3,1 млн жителей в 2007 г.). Крупнейшие города (без учета агломераций): Барселона (1,6 млн чел.), Валенсия (0,8 млн чел.), Севилья (0,7 млн чел.), Сарагоса (0,6 млн чел.), Малага (0,5 млн чел.), Мурсия (0,4 млн чел.). И. — член ООН (1955), МВФ (1958), МБРР (1958), Совета Европы (1977), ОБСЕ (1973), НАТО (1982), ЕЭС (1986), ВТО (1995). Офиц. язык — испанский; в автономных областях (автономных сообществах; испан. comunidades autónomas) офиц. статусом обладают и другие языки и диалекты: баскский (Страна Бас-

ков и Наварра), каталанский (Каталония, Балеарские о-ва, Валенсия), валенсийский (Валенсия), окситанский или аранский (Каталония), галисийский (Галисия). **География.** Характер рельефа И. определяется спецификой расположения страны на Пиренейском п-ове. Расчлененность береговой линии незначительная. Берега в основном высокие и скалистые, но к северу от мыса Палос и вдоль Валенсийского зал., а также между устьем р. Гвадиана и мысом Марроки — низменные и песчаные. Значительная часть территории И. расположена на уровне выше 500 м, в т. ч. более 1/4 — выше 1000 м. Сев.-зап., зап. и центральная части страны заняты плато и среднесвысотными хребтами и плоскогорьями; для сев., вост. и юж. частей характерны складчатые горы и аккумулятивные равнины. Внутреннюю часть И. занимает плоскогорье Месета, имеющее сложную структуру рельефа: глыбовые сильнорасчлененные плоскогорья (Галисийский массив) на северо-западе, денудационные плоскогорья и возвышенности на юго-западе, асимметричная горная гряда Сьерра-Морена на юге, сильнозакарстованные Старокастильское и Новокастильское плато на востоке. К основным горным системам И. относятся глыбовые хребты Центр. Кордильеры, пересекающие Месету с северо-востока на юго-запад; горы Леон на северо-западе страны; Кантабрийские горы вдоль Бискайского зал., переходящие на востоке в мощную систему слабо расчлененных Пиренейских гор. С юж. стороны Пиреней, протянувшиеся почти на 400 км от Средиземного м. до Бискайского зал., ограничены Арагонской равниной, по к-рой протекает р. Эбро. В свою очередь эта равнина отделена от Средиземного м. грядой Каталонских гор. Каталонские горы тянутся на 400 км и параллельно побережью, вдоль которого расположены Валенсийская и Мурсийская низменности. Южнее Пиренеев находятся средневысотные Иберийские горы, отделяющие Арагонскую равнину от плоскогорья Месета. Юг и юго-восток страны заняты Андалусскими горами с рядом высоких хребтов. В юго-зап. части страны расположена крупнейшая в И. Андалусская низменность. Структурным продолжением Андалусских гор являются низковисотные Балеарские

о-ва. Рельеф вулканических Канарских о-вов в зап. части имеет гористый, глубоко расчлененный характер, в вост. части — холмистый, с небольшими участками низменностей. Высшая точка И. — вулкан Тейде на о-ве Тенерифе (3718 м); высшая точка Пиренейского п-ова — гора Муласен в массиве Сьерра-Невада (3482 м).

Для большей части И. характерен субтропический, средиземноморский климат с жарким сухим летом и мягкой влажной зимой. Исключения составляют северо-зап. и сев. районы И., которые характеризуются умеренным океаническим климатом с обильными осадками в течение всего года, теплым летом и мягкой зимой. Средняя температура января колеблется в зависимости от региона и составляет от 3–6°C на плоскогорье Месета до 10–11°C на юге, средняя температура июля — соответственно 21–24°C и 26–27°C. В северо-зап. и сев. прибрежных районах средняя температура января составляет 8–10°C, июля — 18–20°C. В горах на высоте более 2500 м температуры зимних месяцев опускаются ниже 0°C, температуры летних месяцев составляют от 10 до 14°C. Реки большей части И. имеют преимущественно дождевое питание, в нек-рых районах оно дополняется снеговым.

**Население.** В 2010 г., согласно статистическим подсчетам ООН (U. N. Department of Economic and Social Affairs (DESA). Population Division), численность населения И. составила 46 млн чел.; по оценкам Испанского национального ин-та статистики ([www.ine.es](http://www.ine.es)), к 1 янв. 2011 г. в И. проживало более 47 млн чел. По данным переписи 2001 г., в составе населения страны преобладают испанцы (более 96%), включая кроме кастильцев и леонцев различные этнические общности: басков, галисийцев, астурийцев, наваррцев, кантабрийцев, каталонцев, валенсийцев, арагонцев, мурсийцев, балеарцев, андалусцев, эстремадурцев, канарцев, а также испанских евреев (в основном сефардов) и испанских цыган. Среди населения автономных областей в возрасте старше 16 лет была сравнительно велика доля полноценно владеющих родными языками и диалектами (41,6%): 35,6% — на Балеарских о-вах, 60,4% — в Каталонии, 22,1% — в Валенсии, 56,7% — в Галисии, 21,9% — в Наварре, 43,7% —

в Стране Басков. Остальную часть населения И. составляли иностранцы (ок. 3,8%), в основном выходцы из стран Лат. Америки, Сев. Африки, Вост. Европы.

В соответствии с данными ООН на 2010 г. средняя ожидаемая продолжительность жизни в И. — 80,5 года (мужчины — 77,2, женщины — 83,8). Естественный прирост населения за последние десятилетия снижается и составляет 1,2%. Показатель рождаемости составляет 10,9 на 1000 жителей, смертности — 8,9 на 1000 жителей. Прирост населения в значительной степени обеспечивается за счет иммиграции (в первую очередь из стран Сев. Африки и Лат. Америки). Средний возраст населения — 40,1 года. Доля детей до 15 лет составляет 15%, лиц трудоспособного возраста (15–64 года) — 62,1, пожилого возраста (65 лет и старше) — 22,9%. Средняя плотность населения — 81 чел. на кв. км. Ввиду различий в социально-экономическом положении плотность населения разных регионов страны неравномерна: наиболее густонаселенные районы — Мадрид, Страна Басков, Канарские о-ва, Каталония; низкой плотностью населения отличаются Кастилия-ла-Манча, Арагон, Эстремадура и Кастилия-Леон.

**Государственное устройство.** Согласно Конституции, утвержденной на референдуме 6 дек. 1978 г., И. — конституционная парламентская монархия. Главой гос-ва является король. Акты короля контрасигнируются председателем правительства или министрами, к-рые несут за них ответственность. Король подписывает и утверждает законы, дает распоряжения об их немедленном опубликовании. Он не обладает правом вето.

Высший орган законодательной власти — Генеральные кортесы, 2-палатный парламент, включающий Конгресс депутатов (нижнюю палату) и Сенат (верхнюю палату). Нижняя палата состоит из 350 депутатов, избираемых на 4 года всеобщим прямым тайным голосованием по системе пропорционального представительства. Верхняя палата формируется по принципу территориального представительства (все провинции, включая островные, а также города Сеута и Мелилья) и состоит из 264 сенаторов — 208 избираемых на 4 года и 56 назначаемых местными законодательными властями на

тот же срок (могут быть отозваны в любое время). Основные задачи парламента — законодательная деятельность в разных сферах, принятие гос. бюджета, контроль за работой правительства.

Исполнительную власть осуществляет правительство. Кандидатуру председателя правительства после консультаций с представителями парламентских фракций предлагает король; Конгресс депутатов должен выразить доверие предложенному кандидату. Остальные члены правительства назначаются и увольняются королем по представлению председателя правительства. Правительство несет солидарную ответственность за свои действия перед Конгрессом депутатов.

В административно-территориальном отношении И. делится на 17 автономных областей (автономных сообществ) и на входящие в их состав 50 провинций (города Сеута и Мелилья имеют статус автономных и не входят в состав автономных областей). В соответствии с Конституцией И. каждая автономная область имеет свой устав (статут), утверждаемый в качестве закона Генеральными кортесами. Представительными органами власти в разных автономных областях являются парламенты, кортесы, ассамблеи, хунты. Их законодательная деятельность распространяется на территории данных областей.

Высшим судебным органом И. является Верховный суд, возглавляемый председателем, к-рого назначает король. Он включает 5 судов, занимающихся рассмотрением дел по гражданским, уголовным и социальным вопросам, по адм. и по военным спорам соответственно. Нижней судебной инстанцией является Национальный суд, состоящий из пленума и 3 палат: по уголовным делам, адм. спорам и социальным вопросам. На территории автономных областей действуют 3-палатные Верховные автономные суды, рассматривающие жалобы на решения нижестоящих судов.

**Религия.** В соответствии с данными по католич. диоцезам, опубликованными в папском ежегоднике *Anuario Pontificio* за 2011 г., католиков в И. ок. 91% населения (Ann. Pont. 2011). Согласно результатам опроса, проведенного в окт. 2010 г. среди совершеннолетних жителей И. испан. Центром социологи-

ческих исследований (Centro de Investigaciones Sociológicas. Barometro de octubre. Estudio N 2. 847. P. 19–20), католиками являются большинство респондентов (73%). 2,2% участников опроса заявили о своей принадлежности к др. конфессиям или религиям. Ок. 7,8% назвали себя атеистами, 14,3% не причислили себя ни к одной религии. 50% опрошенных участвуют только в религ. церемониях, имеющих социальное значение (свадьбы, похороны); 12,5% посещали церковь по воскресеньям и в праздники, 2,4% — несколько раз в неделю (Ibid. P. 20).

**Православие** в И. представлено общинами Константинопольской Православной Церкви, Русской Православной Церкви (СПЦ), Румынской Православной Церкви и Болгарской Православной Церкви (БПЦ). Точные данные по общему количеству православных в И. отсутствуют.

Рус. приходы Испано-Португальского благочиния Корсунской епархии РПЦ созданы в Мадриде (приход в честь Рождества Христова), в Пальме на о-ве Мальорка (приход в честь Рождества Христова), в Барселоне (приход в честь Благовещения Пресв. Богородицы), в Санта-Крус-де-Тенерифе на о-ве Тенерифе (приход в честь Сретения Господня), в Альфеа (церковь во имя арх. Михаила), в Аликанте (приход во имя Симеона Нового Богослова и свт. Иннокентия Московского), в Малаге (приход в честь Вознесения Господня); также существуют общины в Овьедо, в Валенсии, в Таррагоне и в Лас-Пальмасе на о-ве Гран-Канария.

Испанская и Португальская митрополия Константинопольской Православной Церкви, выделенная в 2003 г. из состава Французской митрополии, насчитывает 39 общин и 30 иереев. Состоит из 5 округов: Центр. и Сев. Испания и Гибралтар; Вост. Испания и Андорра; Юж. Испания; Канарские о-ва; Португалия, Галисия, Азорские о-ва и о-в Мадейра.

Приходы Румынской Православной Церкви на территории И. (ок. 68) относятся к епископии Испании и Португалии (с кафедрой в Мадриде), входящей в митрополию Зап. и Юж. Европы. Имеются благочиния Мадрида, Барселоны, Сев. Испании (Витория-Гастейс), Кастилья-на-де-ла-Плана, Севильи.

## ИСПАНИЯ СОВРЕМЕННАЯ



К Западноевропейской епархии СПЦ принадлежит 2 прихода: в честь Покрова Пресв. Богородицы в Барселоне (с 1988) и во имя Иоанна Крестителя в Жироне.

В состав архиерейского наместничества Испании и Португалии Западно- и Среднеевропейской епархии БПЦ входит 3 храма: Пресв. Богородицы (Барселона), св. равноапостольных Кирилла и Мефодия (Аликанте) и Боговления (Сеговия).

**Римско-католическая Церковь** в И. имеет 14 архиеп-ств: Барселона (еп-ства-суффраганы: Сан-Фелиу-де-Любрегат, Терраса), Бургос (еп-ства-суффраганы: Бильбао, Осма-Сория, Паленсия, Витория-Гастейс), Гранада (еп-ства-суффраганы: Альмерия, Картахена, Гуадикс, Хаэн, Малага), Мадрид (еп-ства-суффраганы: Алькала-де-Энарес, Хетафе), Мерида-Бадахос (еп-ства-суффраганы: Кория-Касерес, Пласенсия), Овьедо (еп-ства-суффраганы: Ас-

торга, Леон, Сантандер), Памплона и Тудела (епископства-суффраганы: Калаорра и Ла-Кальсада-Логроньо, Хака, Сан-Себастьян), Сантьяго-де-Компостела (епископства-суффраганы: Луго, Мондоньедо-Ферроль, Оренсе, Туй-Виго), Севилья (епископства-суффраганы: Кадис и Сеута, Кордова, Уэльва, Канарские о-ва, Херес-де-ла-Фронтера, Сан-Кристобаль-де-ла-Лагуна (или Тенерифе)), Таррагона (епископства-суффраганы: Жирона, Лейда, Солсона, Тортоза, Уржел, Вик), Толедо (епископства-суффраганы: Альбасете, Сьюдад-Реаль, Куэнка, Сигуэнса-Гвадалахара), Валенсия (епископства-суффраганы: Ивиса, Мальорка, Менорка, Ориуэла-Аликанте, Сегорбе-Кастельон-дела-Плана), Вальядолид (епископства-суффраганы: Авила, Сьюдад-Родриго, Саламанка, Сеговия, Самора), Сарагоса (епископства-суффраганы: Барбастро-Монсон, Уэска, Тарасона, Теруэль и Альбаррасин). На 2011 г. общее количество католиков И. со-

ставляет ок. 43,1 млн чел. (согласно данным по диоцезам; An. Pont. 2011).

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Англиканство представлено на территории И. приходами еп-ства Европы в составе Церкви Англии (Diocese in Europe) (73 общины, 12 тыс. чел.), а также приходами Реформированной епископальной церкви Испании (Iglesia Española Reformada Episcopal), подчиненной Кентерберийскому архиепископу (16 общин, 20 тыс. чел.). Обе провинции являются членами *Англиканского содружества*. Общее количество англикан в И. — ок. 30–35 тыс. чел.

Протестант. орг-ции страны объединены в Федерацию евангелических религ. общин Испании (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España), к-рая действует в соответствии с договором, подписанным с правительством И. в 1992 г. Общее число протестантов составляет ок. 300 тыс. чел.

**Кальвинизм** представлен Испанской евангелической церковью (Iglesia Evangélica Española), насчитывающей 10 тыс. чел. в 35 общинах и являющейся членом *Всемирного альянса реформатских церквей*.

**Баптисты** имеют в И. ряд орг-ций, наиболее значительная — Испанский евангелический баптистский союз (Union Evangélica Bautista Española), основанный в 1922 г. и объединяющий 63 общины с общим количеством верующих ок. 13 тыс. чел. В 1957 г. от него отделилась группа верующих, образовав Федерацию независимых евангелических церквей Испании (Federación de Iglesias Evangélicas Independientes de España), состоящую из 85 общин в 6 региональных подразделениях с общим количеством верующих ок. 15 тыс. чел. Также в И. действуют независимые баптист. орг-ции: Ассоциация независимых евангелических баптистских церквей Испании (Asociación de Iglesias Evangélicas Bautistas Independent de España, Asociación of Independent Evangelical Baptists of Spain) (6 общин, 700 чел.), Испанская евангелическая баптистская ассоциация (Asociación Evangélica Bautista Española) (5 общин, 400 верующих), Независимое баптистское сообщество (Comunión Bautista Independiente) (10 общин, 600 верующих). Общее количество баптистов составляет ок. 30 тыс. чел.

**Братья** имеют в И. 3 организации: Евангелические церкви братьев (Iglesias Evangélicas de Hermanos) (175 общин, 20 тыс. верующих), Церкви Нового Завета (Iglesias del Nuevo Testamento) (20 общин, 650 верующих) и Ассамблеи братьев во Христе (Asambleas de Hermanos en Cristo) (7 общин, 400 верующих).

**Движение святости** представлено *Церковью Назарянина* (Iglesia del Nazareno), насчитывающей ок. 300 чел. в 3 общинах; *Церковью всемирного Евангелия* (Iglesia Evangélica Mundial) (3 общины, 346 чел.); *Церковью сообщества святости* (Iglesia Santidad Unión) (2 общины, 100 чел.).

**Пятидесятники** в И. объединены в такие группы, как Ассамблеи Бога Испании (Asambleas de Dios de España) (160 общин, ок. 10 тыс. чел.), Федерация евангелических пятидесятнических церквей Испании (Federación de Iglesias Evangélicas Pentecostales de España) (56 общин, ок. 4,5 тыс. чел.), Евангелическая пятидесятническая церковь Испании

(Iglesia Evangélica Pentecostal de España) (12 общин, ок. 1 тыс. чел.), Церковь Бога в Испании (Iglesia de Dios de España) (10 общин, ок. 600 чел.), Пятидесятническая церковь Элим (Iglesia Evangélica Elim) (4 общины, ок. 200 чел.). Помимо этого в стране существуют независимые орг-ции пятидесятнического неохаризматического толка: Христианское сообщество Св. Духа (Comunión Cristiana del Espíritu Santo) (15 общин, ок. 5 тыс. верующих), Пятидесятническая церковь Бога (Iglesia de Dios Pentecostal) (20 общин, ок. 3 тыс. верующих), Федерация апостольских пятидесятнических церквей Испании (Federación de Iglesias Apostólicas Pentecostales de España) (15 общин, ок. 2 тыс. верующих), Пятидесятнические ассамблеи Испании (Asambleas Pentecostales de España) (20 общин, ок. 500 верующих), Христианская евангелическая церковь Пятидесятницы (Iglesia Cristiana Evangélica de Pentecostés) (3 общины, ок. 400 верующих), Церковь Доброго Пастыря (Iglesia El Buen Pastor) (5 общин, ок. 400 верующих). Общее количество пятидесятников — от 25 до 28 тыс. чел.

**Адвентисты** седьмого дня (АСД), по данным на 2009 г., имеют в И. 105 общин, составляющих т. н. Конференцию испан. объединения церквей в составе Европейско-африкан. дивизиона АСД. Общее количество адептов — ок. 15 тыс. чел. Свидетелей Иеговы, по данным на 2010 г., насчитывают более 112 тыс. чел. в 1466 общинах. **Мормонов** (Церковь Иисуса Христа святых последних дней) — более 44 тыс. чел. в 133 общинах.

Помимо этого в стране существуют малочисленные общины *менонитов*, *квакеров*, *Новоапостольской Церкви*, Сообщества миссионерских евангелических церквей, Апостольской христианской церкви Мадрида, Церкви Христа в Испании, Евангелических церквей Благой Вести и др., численность к-рых составляет ок. 15 тыс. чел.

**Ислам** исповедуют ок. 50 тыс. испан. граждан, живущих в автономных городах Сеута и Мелилья, а также иммигранты из стран Магриба (ок. 1 млн чел. (2005)). Точные данные по общему количеству мусульман в стране отсутствуют. Представительным органом мусульман И. является Исламская комиссия Испании (Comisión Islámica de España),

созданная в 1992 г. в рамках соглашения с испан. правительством. К ней принадлежит большинство из 254 мусульм. орг-ций, зарегистрированных в стране. В кон. XX в. на территории И. было построено несколько мечетей, в т. ч. мечеть в Марбелье, возведенная в 1981 г. при финансовой поддержке со стороны Саудовской Аравии. Мечеть Эль-Морабито в Кордове, предназначавшаяся для мусульман из Сев. Африки, к-рые воевали на стороне франкистов, и превращенная в 1950 г. в б-ку, в 1992 г. была передана мусульм. общине. Крупнейшей является мечеть Омара ибн аль-Хаттаба в мадридском Исламском культурном центре (1992), значительны по размерам мечети Абу Бакра в Мадриде (1988), в Валенсии и близ Малаги (1993).

**Иудаизм** исповедуют более 40 тыс. чел. В стране действует более 30 синагог. На 2005 г. в И. насчитывалось ок. 16 зарегистрированных евр. организаций.

**Буддизм** распространялся в И. с 60-х гг. XX в., имеет ок. 3 тыс. последователей.

**Новые религиозные движения** представлены последователями бахаизма (см. *Бахаи религия*), первые общины к-рых появились в стране после второй мировой войны. Первое местное духовное собрание было основано в Мадриде в 1948 г.; в 1962 г. был создан объединительный орган — Национальное духовное собрание. В наст. время численность бахаистов в И. — более 12 тыс. чел.

**Религиозное законодательство.** Конституция И., утвержденная на референдуме 6 дек. 1978 г., гарантирует свободу совести и вводит понятие «акоффессиональное государство», в к-ром церковь отделена от гос-ва, ни одна религия не является государственной, однако, учитывая верования испан. общества, гос-во сотрудничает с религ. орг-циями и представителями различных конфессий. В ст. 14 Конституции И. оговаривается равенство всех испанцев перед законом вне зависимости от их религ. взглядов и вероисповедания. Ст. 16 гарантирует свободу вероисповедания и отправления культа; обеспечивает конфиденциальность вероисповедания (никто не обязан отчитываться о своей религии и верованиях); утверждает, что никакое вероисповедание не может иметь характер гос. религии. При этом гос. власти должны принимать

во внимание верования и традиции испан. общества, взаимодействовать с католич. Церковью, а также с др. конфессиями. В соответствии с данной статьей и Законом о свободе совести от 1980 г. гос-во имеет специальные соглашения (договоры) с основными религ. орг-циями. С Римско-католической Церковью отношения определяются соглашениями между И. и Папским престолом от 3 янв. 1979 г. Прямое гос. финансирование католич. Церкви прекращено с 2000 г. С 1987 г. налогоплательщики по своему усмотрению могут перечислять Церкви 0,5% подоходного налога (ранее — до 10%). В 1992 г. были подписаны соглашения о сотрудничестве между гос-вом и Федерацией евангелических религиозных общин, Федерацией еврейских общин и Исламской комиссией Испании (Законы № 24, 25 и 26 от 10 нояб. 1992). Этим организациям, как и католич. Церкви, были предоставлены право на получение отчислений от подоходного налога верующих и дополнительные налоговые льготы.

Ст. 27 Конституции И. гарантирует родителям помощь в получении их детьми религ. и нравственного воспитания, соответствующего их взглядам. В 2005 г. обсуждение законопроекта о реформе школьного образования, предполагавшего исключение преподавания Закона Божия из числа обязательных дисциплин школьной программы, вызвало массовые протесты верующих. Тем не менее по принятому в 2006 г. Закону об образовании преподавание основ католицизма стало факультативным.

Дискриминация, разжигание ненависти и вражды на идеологической и религ. почве могут караться в И. тюремным заключением на срок от 1 до 3 лет. В некоторых регионах И. назначаются особые прокуроры, занимающиеся преступлениями на почве идеологической и религ. ненависти, расизма (в Барселоне с 2007, в Мадриде с 2010). В 2010 г. в Барселоне, Таррагоне, Льеиде и Эл-Вендреле (Каталония) впервые в И. было запрещено ношение в муниципальных учреждениях мусульманской бурки (паранджи), никаба и др. видов одежды, закрывающей лицо; в июне 2010 г. оппозиционная Народная партия выдвинула в Сенате предложение о запрете ношения мусульманской бурки во всех общественных местах И.

Э. Небольсин

**Исторический очерк. Древнейший период.** География и хронология расселения племен и народов в И. до начала греч. и финиик. колонизации остаются темами оживленных дискуссий. Связь между некоторыми археологическими культурами и этническими группами устанавливается только для I тыс. до Р. Х. и в основном в тех случаях, когда прослеживается влияние финикийской и греческой колонизации. На сев., вост. и юж. побережьях Пиренейского п-ова по меньшей мере с VI в. до Р. Х. проживали многочисленные племена иберов. До наст.



Иберский воин.  
Рельеф из Осуны. IV в. до Р. Х.  
(Национальный археологический музей,  
Мадрид)

времени ведутся споры об их происхождении и о том, можно ли считать иберов автохтонным населением И. Сторонники гипотезы о сравнительно позднем появлении иберов на Пиренейском п-ове в качестве их гипотетической прародины называют регионы Вост. Средиземноморья, Юж. Франции или Центр. и Зап. Европы. Язык иберов, к-рый известен по данным ономастики и немногочисленным памятникам иберской письменности, возникшей в V–IV вв. до Р. Х. на основе финиик. системы (вероятно, также под влиянием и греч. алфавита), не поддается однозначной классификации. Иберский алфавит стал известен в Европе в эпоху *Ренессанса*, тогда же были предприняты попытки его дешифровки, однако многое в интерпретации отдельных знаков остается спорным до наст. времени. Первое издание полного академического собрания иберских надписей «*Monu-*

*menta linguae Ibericae*» было осуществлено в Берлине в 1893 г. Основные успехи в дешифровке надписей относятся к 20-м гг. XX в. и связаны с именем М. Гомеса Морено, выделившего 2 разновидности алфавита: северную (иберскую) и южную (лузитанскую). Большинство совр. исследователей принимают классификацию Гомеса Морено, признавая, однако, что существовало больше разновидностей данного типа письма. Различные типы иберского письма использовались наряду с греч. и лат. алфавитами и для языка кельтиберов. Согласно нек-рым гипотезам, совр. баскский язык родственен иберскому. Впрочем, в соответствии с наиболее распространенной теорией происхождения баскского языка он связан не с иберским, а с аквитанским языком, к-рый иногда даже называют прямым предком баскского (что оправдано и географически, т. к. оба языка распространены на севере И. и на юге Франции).

С гальштатской археологической культурой (Гальштат С) связывают проникновение на Пиренейский п-ов в VIII–VII вв. до Р. Х. кельт. племен. Ареал распространения кельтов в И. определяется по данным топонимики — северо-запад, центральные области и юго-запад полуострова. Во внутренних областях полуострова, на плоскогорье Месета, на кельтов оказала сильное влияние культура иберов, что привело к формированию упоминаемой античными авторами т. н. кельтиберской народности. Очевидно, она не представляла собой национального и политического единства — термин «кельтиберы» (лат. *Celtiberi*) часто использовали античные авторы, подразумевая под ним смешанные племена кельтов и иберов, к-рые проживали в центральных областях Пиренейского п-ова. В античных описаниях И. можно встретить расхождения в том, какие именно племенные общины следует считать кельтиберскими; Кельтиберией нередко именовалась часть И. к западу от прибрежных областей, заселенных иберами.

На рубеже II и I тыс. до Р. Х. на юж. побережье Пиренейского п-ова появились поселения финикийцев, самым крупным и развитым из них было Гадир (рим. Гадес, ныне Кадис). Финиик. колонизация носила в основном торговый характер, нет сви-

детельств постоянного проживания в И. их сколько-нибудь значительных групп. Финикийцы вывозили из И. металлы (золото, серебро, медь и олово) и рабов, ввозили ювелирные изделия, керамику, металлические сосуды. Благодаря влиянию финикийцев местное население освоило технологию производства железа, гончарный круг, появились первые системы мер и весов, возможно, именно финикийцы положили начало возделыванию оливы в И.

Финик. влияние способствовало появлению 1-го известного на Пиренейском п-ове гос. образования — Тартесс (соотносится с упомянутой в ВЗ страной Таршиш (в синодальном пер. Фарсис) — 3 Цар 10. 22; Ис 2. 16 и проч.). Государство возникло на юго-востоке полуострова (совр. провинции Уэльва, Севилья, Кадис), в области, населенной племенами тартессиев. До начала контактов с финикийцами по уровню развития материальной культуры тартессии относились к археологическим культурам поздней бронзы. Благодаря влиянию финикийцев поселения тартессиев постепенно обрели облик городов (с укреплениями, регулярной застройкой, дворцами — напр., комплекс в Канчо-Роано). В Тартессе правили цари, власть к-рых считалась священной. Древнегреч. историк *Геродот* упоминает имя одного из царей Тартесса — Арганфония (*Herod. Hist. I 163, 165*). Распад и исчезновение царства Тартесс в кон. VI в. до Р. Х. связывают с соперничеством между греками и финикийцами за торговые пути. Крайне мало известно о народе, населявшем царство. Сохранились немногочисленные памятники (ок. 70) тартессийской письменности, являющейся, согласно одной из гипотез, разновидностью иберской. На схожем с тартессийским языке говорило племя турдетанов, обитавшее на этих землях в рим. эпоху. Страбон считал их самым богатым и развитым племенем среди др. племен в И. и предполагал наличие обширных трудов по истории на турдетанском языке (*Strabo. Geogr. III 2. 1*).

Греч. колонизация в И. была менее масштабной, чем в Италии или в Вост. Средиземноморье. В VI в. до Р. Х. на вост. побережье Пиренейского п-ова фокейские греки основали колонию Эмпорий (ныне Эмпурьес), позже появились колонии



«Дама из Ивисы».  
V–IV вв. до Р. Х.  
(Национальный  
археологический музей,  
Мадрид)

Гемероскопейон, Заканта (рим. Сагунт, ныне Сагунто), Майнака. Торговые связи греч. колоний охватывали все вост. побережье и юго-восток полуострова. Влияние греч. культуры сказалось на ремесле и искусстве иберов, к-рые населяли эти области.

На рубеже VI и V вв. до Р. Х., после завоевания финикийских центров в Вост. Средиземноморье ассирийцами, контроль над колониями на Пиренейском п-ове, а также над частью распавшегося Тартесса перешел к Карфагену. Попытки Карфагена распространить свое влияние на юго-восток полуострова привели к столкновениям с греками. В сер. IV в. до Р. Х. Карфагену удалось значительно расширить подвластные территории, подчинив греч. колонии. В III в. до Р. Х. правители Карфагена Гамилькар Барка, его зять Гасдрубал и сын Ганнибал вели военные действия с целью проникнуть в центральные регионы полуострова. Карфагеняне покорили турдетанов и др. местные племенные объединения. В 20-х гг. III в. до Р. Х. Гасдрубал основал г. Нов. Карфаген (ныне Картахена), к-рый благодаря близлежащим месторождениям серебра стал опорным пунктом завоевателей.

В эпоху финик. и греч. колонизации появились первые письменные свидетельства об И. В поэме «Мор-

ские берега» (*Ora maritima*) рим. писателя IV в. Руфа Феста Авиена сохранилось описание береговой линии Пиренейского п-ова (составлено в 1-й пол. VI в. до Р. Х. на греч. языке). Об Иберии (название восходит к этнониму иберы), сообщается в сочинениях греч. авторов — Стесихора (VI в. до Р. Х.; сохр. в изложении Аполлодора (II в. до Р. Х.)), Геродота (V в. до Р. Х.), Полибия (II в. до Р. Х.), Аппиана (II в.) и др. Подробные описания И. и ее племен составили рим. авторы (Тит Ливий, Цезарь, Плиний Старший, Страбон и др.).

**Римская И.** И. находилась под властью Рима более 600 лет. Подчиненные Карфагену земли Пиренейского п-ова были захвачены римлянами по главе с Публием Корнелием Сципионом Старшим в ходе 2-й Пунической войны (218–201 гг. до Р. Х.). В 197 г. до Р. Х. были созданы провинции Ближняя Испания (*Hispania Citerior*; северо-восток полуострова) и Дальняя Испания (*Hispania Ulterior*; юг полуострова). Несмотря на активную политику романизации И., римляне были вынуждены продолжать военные действия против туземного населения почти 200 лет (Лузитанская война, 3 Кельтиберские войны и кампании против астуриков и кантабров). Во II в. до Р. Х. происходило постепенное расширение территорий, подвластных Риму, гл. обр. в результате военных экспедиций, к-рые возглавляли консулы республики. Продвигаясь во внутренние области полуострова, римляне основывали города (напр., при консуле Тиберии Гракхе на севере был построен г. Гракхурис (точное местоположение неизвестно)), часто на тех же местах, где существовали крупные поселения (лат. *oppidum*). С городскими и сельскими жителями заключались соглашения, условия которых часто зависели от того, оказывали ли они сопротивление рим. войску и насколько упорным оно было. В соглашениях определялся размер дани, собираемой римлянами, и количество воинов, рекрутировавшихся в рим. армию. Тех жителей, которые были покорены лишь после военного поражения, обращали в рабство. Серьезный отпор римлянам местные жители дали в 50–30-х гг. II в. до Р. Х. в ходе Лузитанской (154–136 гг. до Р. Х.) и Кельтиберских войн (181–179 гг. до Р. Х., 154–152 гг. до Р. Х., 143–133 гг.

до Р. Х.) (*Appian. Hist. Rom. VI*). Рим. преторы и консулы (Квинт Фульвий Нобилиор, Сульпиций Гальба, Марк Клавдий Марцелл, Луций Лициний Лукулл) действовали против местных племен с переменным успехом.

Лузитанская война между племенами лузитанов и кельтиберов и римлянами проходила в пров. Дальняя Испания и на терр. совр. Португалии. В 147 г. до Р. Х. вождь лузитан Вириат объединил неск. племен и начал военные действия, избегая больших сражений на открытой местности. Во время экспедиций отряды лузитан доходили до юж. побережья. Вириат погиб ок. 139 г. до Р. Х. от рук заговорщиков. После его смерти римляне смогли утвердиться на землях лузитан. Военные столкновения между племенами кельтиберов (ареваков, пелендонов, белов, лузонов) и римлянами происходили в районе среднего течения р. Ибер (ныне Эбро). Кульминацией самого серьезного из этих столкновений, 3-й Кельтиберской, или Нуманцийской, войны, стали осада и взятие в 133 г. до Р. Х. кельтиберского г. Нуманция. На последнем этапе осадой римлян руководил Публий Корнелий Сципион Эмилиан Младший. Когда жители, изнуренные голодом, согласились сдать, римляне обнаружили, что значительная часть горожан совершила самоубийство, дабы избежать рабства. Укрепления города были разрушены. После падения Нуманции почти все земли в И., заселенные кельтами, оказались под властью Рима; со II в. до Р. Х. начинается постепенная романизация кельтиберов. К 20-м гг. II в. до Р. Х. во мн. регионах, в первую очередь на прибрежных территориях юга и востока Пиренейского п-ова, были заметны результаты романизации. В испан. провинциях активно строились дороги, наиболее значимые из них шли вдоль крупных рек — Ибера, Тага (ныне Тахо), Дурия (ныне Дуэро). По построенной римлянами Виа-Лата (*Via Lata*) можно было добраться от Астурии Августы (ныне Асторга) до Эмериты Августы (ныне Мериды), от Гадеса до Нов. Карфагена по внутренним районам, затем вдоль вост. побережья шла Виа-Августа (*Via Augusta*), к-рая достигала Пиренеев и вела далее через Галлию в Италию.

В период гражданских войн в Риме (I в. до Р. Х.) события в испан. провинциях непосредственно влия-

ли на положение дел в метрополии. Один из убежденных противников Суллы, союзник Цинны и Мария Квинт Серторий (в 97–93 гг. до Р. Х. он занимал одну из военных долж-



Мост через р. Тахо в Алькантаре. I в. по Р. Х.

ностей в И.) после неудачи его партии в Риме отправился как претор в пров. Ближняя Испания (83 г. до Р. Х.). Вскоре Сулла сместил его с должности, назначив претором Ближней Испании Гая Аппия, однако Серторий отказался подчиниться. Мятежник сумел склонить на свою сторону значительную часть местного населения, снизив налоги и освободив от обязанности разме-



Изображение рыб. Фрагмент мозаики. III в. (Музей Санта-Крус, Толедо)

щать на постой в домах римских солдат (для этого стали использовать специально построенные казармы). Заключив союз с представителями местной знати, Серторий сформировал значительное войско. Гаю Аппию поначалу удалось оттеснить Сертория на юг, откуда он переместился в Африку. В 80 г. до Р. Х. к Серторию прибыли послы от лу-

зитан с просьбой вернуться. Серторий, вновь оказавшись в И., действовал столь успешно, что возникла реальная возможность образования на Пиренейском п-ове гос-ва, независимого от Рима. После смерти Суллы в 77 г. до Р. Х. Сенат решил отправить в И. войско под командованием Гнея Пом-

пея. Война длилась несколько лет с переменным успехом, и только гибель Сертория от руки заговорщика (72 г. до Р. Х.) привела к поражению его армии. В И. была восстановлена власть Рима.

Во время войны между Цезарем и Помпеем в И. развернулась борьба их сторонников. Помпея поддерживали местные военачальники — Афраний, Петрей и Варрон. Цезарь в 49 г. до Р. Х. разгромил их войска и поставил в И. своего наместника. В 46 г. до Р. Х. ему пришлось вернуться в испан. провинции, поскольку сыновья Помпея, укрепившиеся на Балеарских о-вах, начали военные действия в юж. части Пиренейского п-ова. Цезарю удалось быстро справиться с противниками и разгромить войска республиканцев в 45 г. до Р. Х. в битве при Мунде.

События гражданских войн дали возможность мн. местным племенам отделиться от Рима. В начале единоличного правления *Август Октавиан* (31 г. до Р. Х. — 14 г. по Р. Х.) возглавил войска для подавления выступлений кантабров и астуриков (Кантабрийские войны, 29–19 гг. до Р. Х.). Одержав победу, император приказал провести массовые казни, а также продать в рабство население целых областей. Эти меры не удержали племена от новых восстаний, и спустя 2 года рим. военачальнику Агриппе пришлось вновь воевать на севере И. После его побед на Пиренейском п-ове господство Рима утвердилось окончательно и неск. столетий не подвергалось серьезным угрозам.

Во главе испан. провинций находились назначаемые из Рима преторы. Во время войн с местными племенами вместо преторов действовал консул. Претор осуществлял командование легионами провинций,

Во главе испан. провинций находились назначаемые из Рима преторы. Во время войн с местными племенами вместо преторов действовал консул. Претор осуществлял командование легионами провинций,

а также имел судебные полномочия. У претора, как правило, был штат секретарей и исполнителей поручений. Квестор контролировал сбор дани с местного населения. В городах (колониях и муниципиях) существовали местные магистратуры (квесторы, эдилы, дуумвиры), исполнение должностей гарантировало получение рим. гражданства. До III в. гражданами Рима были только переселенцы из Италии и жители городов со статусом колоний. Первыми такой статус получили Кордуба (ныне Кордова), Тарракона (ныне Таррагона) и Нов. Карфаген, с момента основания колониями были Эмерита Августа, Цезаравгуста (ныне Сарагоса), Астиги (ныне Эсиха), Иллици (ныне Эльче), Тукци (ныне Мартос). В городах со статусом муниципий действовали особые законы, к-рые составлялись для каждого города отдельно на основе «*Lex Flavia municipalis*», принятого при имп. *Домициане* (81–96 гг. по Р. X.) и не сохранившегося. В наст. время известны фрагменты таких законов в виде бронзовых пластин с текстом для Малаки (ныне Малага) — «*Lex Malacitana*», Сальпенсы (ныне Фасиалькасар) — «*Lex Salpensana*» и Ирни (ныне Эль-Саусехо) — «*Lex Iunitana*». Данные эпиграфики свидетельствуют о том, что подобными законами обладали еще ок. 100 муниципиев. В принципат Августа Октавиана сложилась новая административная система. Пров. Дальняя Испания была разделена на Бетику (со столицей в Кордубе) и Лузитанию (со столицей в Эмерите Августе); пров. Ближняя Испания преобразована в Тарраконскую Испанию (со столицей в Тарраконе). Тарраконская Испания и Лузитания подчинялись императору, Бетика стала сенатской провинцией.

В кон. II — нач. III в. по Р. X. побережье в пров. Бетика подверглось нападениям мавританских племен; одно из них захватило небольшую область близ Малаки. К 210 г. прокуратор Тингитанской Мавритании (Сев. Африка) Валлий Максим изгнал мавров с захваченных земель и положил конец набегам на испан. побережье. В 1-й пол. III в., в период кризиса Римской империи, пришли в упадок города, основная опора власти римлян на полуострове: появилась тенденция к сокращению городского населения, общественные постройки пришли в запусте-

ние. Вместе с тем в И. развернулось активное строительство и обустройство загородных поместий — в наст. время по археологическим данным известно о более чем 500 поместьях, многие из которых были заложены в III в. (напр., виллы Ла-Ольмеда, Фортунатус). Ослабевали экономи-



Бронзовая таблица  
с текстом муниципальных  
законов «*Lex Malacitana*».  
81 г. (Музей г. Малага)

ческие и политические связи с Римом. Экспорт мн. продуктов (вино, рыба) из И. сократился. В 60-х гг. III в. испан. провинции входили в состав т. н. Галльской империи, независимого от Рима образования, включавшего также провинции Галлии, Германии и Британии. К этому периоду относятся первые нападения франков на северо-вост. земли И. Ок. 262 г. франки достигли Тарраконы и разграбили город.

С образованием тетрархии при имп. *Диоклетиане* (293) испан. провинции оставались в непосредственном подчинении у младшего августа Максимиана Геркулия. При нем на-



Храм Дианы в Мериде.  
Кон. I — нач. II в.

чались гонения на христиан в И., в Африке и в Италии. После отречения Максимиана Геркулия и Диоклетиана (305), в период смут и гражданских войн, власть в И. захватил *Максенций* (306–312), сын Максимиана Геркулия, долгое время не признаваемый др. соправителями. При *Максенции* гонений на христиан не было. В 312 г. имп. *Константин I Великий* (306–337) разбил *Максенция* и объединил все зап. провинции.

На рубеже III и IV вв. в результате реформ императоров Диоклетиана

и Константина I изменилось адм. устройство И. В кон. III в. был создан особый диоцез И. под управлением чиновника 2-го ранга — викария с титулом «*vir spectabilis*», резиденция которого находилась в Эмерите Августе. В состав диоцеца вошли Тарраконская пров. (северо-восток, вдоль долины р. Ибер, с центром

в Тарраконе), Карфагенская пров. (центральная часть И. и вост. средиземноморское побережье, с центром в Нов. Карфагене) и Галлеция (северо-запад, с центром в Бракаре Августе (ныне Брага, Португалия)). Др. провинции в составе диоцеца — Бетика (с центром в Кордубе) и Лузитания (с центром в Эмерите Августе) — остались в прежних границах. Кроме того, в диоцез И. была включена Тингитанская Мавритания (Сев.-Зап. Африка, с центром в г. Тингис (ныне Танжер)). Это деление стало основой для образования в IV в. системы церковных митрополий. С оформлением системы префектур при имп. Константине I Великом диоцез И. вошел в состав префектуры Галлия; викарий И. был подчинен префекту, резиденция которого располагалась сначала в Тре-

верах (ныне Трир, Германия), затем в Арелате (ныне Арль, Франция). И. была частью префектуры Галлия и подчиня-

лась соправителям императоров (Константину II (337–340), Юлиану Отступнику (355–360)), а также узурпаторам, захватывавшим власть в Галлии (Магну Максиму (383–388), Константину III (407–411)).

**Распространение христианства. Церковь в Римской И.** В церковной традиции как христ. просветители И. почитаются ап. *Павел*, казненный в Риме ок. 64 г. при имп. *Нероне*, и ап. *Иаков Зеведеев*, убитый в Иерусалиме по приказу правителя Иудеи *Агриппы I Ирода* между 41 и 44 гг. (Деян 12. 2). В Послании

к Римлянам ап. Павел говорит о намерении посетить И. (Рим 15. 24, 28). В *Муратори Каноне* (II или IV в.) упоминается об исполнении этого намерения. Римский еп. (папа) *Климент I* в 1-м послании Коринфянам замечает, что ап. Павел «доходил до границ Запада» (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 5. 6*), но означает ли это посещение И., не ясно. О том, что апостолы проповедовали в И., сообщали *Дидим Слепец* (*Did. Alex. De Trinit. II 4 // PG. 39. Col. 486–488*), *Иероним Стридонский* (*Hieron. In Is. 12. 42 // PL. 24. Col. 425*) и *Феодорит Кирский* (*Theodoret. Curatio. VIII // PG. 83. Col. 1010*). Римский еп. (папа) *Иннокентий I* в послании 416 г., адресованном Децентию, еп. г. Эвгубий (ныне Губбио, Италия), утверждал, что страны Запада были обращены ко Христу ап. Петром и его учениками (*Innocent. I, papa. Ep. 25 // PL. 20. Col. 551–552*).

Предание о проповеди в И. ап. Иакова Зеведеева впервые зафиксировано в «*Breviarium apostologum*» (лат. перевод одной из греч. версий апостольских списков; текст см.: *ActaAA. Vol. 2/2. P. 214*). Об этом предании было известно *Иулиану*, еп. Толета (ныне Толедо) († 690) (*Julianus Toletanus. De sextae aetatis comprobatione. II 9 // PL. 96. Col. 565*), *Альдхельму* из Мальмсбери († 709) (*Aldhelm. Carmina ecclesiastica. IV 4 // MGH. AA. T. 15. P. 23*), а позже неизвестному автору трактата, подписанного именем еп. Исидора Гиспальского (см. *Исидор Севильский*) (*Isid. Hisp. De ortu et obitu patrum. 71 // PL. 83. Col. 151*). В VIII–X вв. распространилось предание о 7 «мужах апостольских» (испан. *Varones apostólicos*), к-рые по благословению ап. Петра основали 7 кафедр в Юж. Испании: *Торкват* в Акци (ныне Гуадикс), *Ктесифон* в Вергии (ныне Берха), *Секунд* в Абуле (ныне Авила), *Индалеций* в Урци (близ совр. Альмерии), *Цецилий* в Иллиберисе (Эльвире), *Исихий* в Карцесе (ныне Сьеса), *Евфрасий* в Иллитургах (близ совр. Менхибара). Впосл. это предание соединилось с преданием об ап. Иакове, вслед. чего 7 «мужей апостольских» стали считать 7 учениками ап. Иакова, к-рые перенесли его тело после мученической кончины из Иерусалима в И.

Первые краткие, но вполне достоверные сведения о существовании в И. христианских общин на рубеже II и III вв. приводят *Тертуллиан* (*Ter-*

*tull. Adv. Iud. VII. 4–5*) и сщмч. *Иринея* Лугдунский (Лионский) (*Iren. Adv. haer. I. 10. 2*). О Церкви в И. в сер. III в. дает представление послание сщмч. *Киприана* Карфагенского (*Supr. Carth. Ep. 67 // CSEL. 3/2. P. 735–743*), написанное в 254 г. в связи с отпадением от Церкви епископов Марциала и Василида и адресованное пресв. Феликсу и христианам городов Легиона (ныне Леон) и Астурики Августы. Согласно посланию, в сер. III в. в И. существ-



Сщмч. Викентий.  
Алтарная картина. 1450–1500 гг.  
(Прадо, Мадрид)

вовали крупные христианские общины, епископские кафедры и развитая структура клира. Св. Киприан упоминает также о гонениях на христиан при имп. *Деции* (249–251). От 2-й пол. III в. сохранилось единственное Мученичество испан. происхождения, созданное до правления имп. Константина I Великого, — Мученичество св. Фруктуоза, еп. Тарраконы, и его диаконов святых Авгурия и Евлогия, принявших смерть в гонение имп. *Валериана* (254–259) (BHL, 3196).

Из поэмы «О венцах» (*Peristephanon*) христ. поэта *Пруденция* (рубеж IV и V вв.), а также из житийной литературы вестгот. и мосарабского периодов известно об испан. мучениках, пострадавших во время гонений имп. Диоклетиана (303–305), — св. Кукуфате (BHL, 1997) и св. *Еввалии* (BHL, 2693) в Барциноне (ныне Барселона), мч. *Еввалии* в Эмерите Августе (BHL, 2700), сщмч. диак. *Ви-*

*кентии* (BHL, 8630) и многочисленных (innumerabiles) мучениках в Цезаравугсте (BHL, 1503), мучениках *Еметерии* и *Хелидонии* в Калагуррисе (ныне Калаорра) (BHL, 2532), мч. *Феликсе* в Герунде (ныне Жирона) (BHL, 2864), мучениках Викентии, Сабине и Кристете в Абуле (BHL, 8619), мучениках Иусте и Пасторе в Комплуте (ныне Алькала-де-Энарес) (BHL, 4595), мучениках Ацискле и Виктории в Кордубе (BHL, 4566), св. Леокадии в Толете (BHL, 4848). Составители агиографических памятников, в основе своей, по-видимому, достоверных, опирались на местную, в т. ч. гимнографическую, традицию (еп. Исидору Гиспальскому приписывают гимны в честь мучениц Иусты и Руфины, еп. *Евгению II* Толетскому — в честь св. Леокадии). Некоторые агиографические произведения создавались позднее — напр., Мученичество Евлалии Барцинонской было составлено в сер. VII в. по образцу Мученичества Евлалии Эмеритской (сер. VI в.).

Важным источником по ранней истории христианства в И. долгое время считались каноны *Эльвирского Собора* (см., напр.: PL. 84. Col. 301–310; *Concilios visigóticos e hispano-romanos / Ed. J. Vives e. a. Barcelona; Madrid, 1963; Suberbiola Martinez J. Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV: La colección de Elvira. Malaga, 1987*; большинство исследователей датировали Собор между 295 и 314 гг. (чаще всего — между 300 и 303)). В Соборе, судя по подписям, принимали участие 19 епископов и 24 пресвитера (в некоторых рукописях указывается др. количество участников), представлявшие 37 христ. общин со всего Пиренейского п-ова. В 70-х гг. XX в. нек-рые ученые стали высказывать сомнение в подлинности канонов Собора. Детальное сравнение с решениями др. Соборов IV–V вв. на Западе показало, что большая часть канонов Эльвирского Собора вторична (*Meigne M. Concile ou collection d'Elvire? // RHE. 1975. Vol. 70. P. 361–387*). Заставляет усомниться в подлинности соборных канонов и их число, в 4 раза превосходящее любое из собраний канонов 1-й пол. IV в.

Прекращение гонений на христиан и легализация христ. Церкви в

## ХРИСТИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ В ИСПАНИИ В IV В.



пределах Римской империи после Миланского эдикта (313) создали условия для широкого распространения христианства на Пиренейском п-ове. Испан. епископы стали принимать активное участие в богословских спорах, к-рые велись в разных частях средиземноморского региона. Так, на Арелатском Соборе 314 г., созванном в связи с расколом донатистов в Сев. Африке, присутствовали представители 6 испан. диоцезов (Тарраконы, Эмериты Августы, Цезаравгусты, Урци, Басти и неизв. «г. Бетика»). Одним из ближайших доверенных лиц имп. Константина I Великого и активным участником арианских споров стал Кордубский еп. *Осий*, принявший участие во *Вселенском I Соборе* (325). Путем переговоров он пытался примирить арианскую партию и их оппонентов. *Осий Кордубский* выступил защитником свт. *Афанасия I Великого* на *Сардикийском Соборе* (343), где присутствовали также 5 епископов, представлявших все провинции И., кроме Галлеции. Мнения испан. епископов относительно учения Ария разделились: после поражения Магненция в 353 г. и установления единопольной власти покровительствовавшего ариа-

нам имп. Констанция II многие из епископов пошли на соглашения с противниками никейской партии. В их числе были еп. *Осий* и *Потамий*, еп. Олисипонский (Лиссабонский). Следствием арианской смуты стал раскол, связанный с именем еп. *Луцифера* Каралисского. Луцифериане, оставаясь строгими никейцами, отказывались вступать в общение с теми, кто находились в тех или иных отношениях с арианами. В И. ярким представителем этой партии был еп. *Григорий Эльвирский*, церковный писатель и богослов. По преданию, восходящему к рим. пресвитерам Марцеллину и Фаустину, сторонникам луцифериан (80-е гг. IV в.), Эльвирский епископ обличал *Осия Кордубского*, к-рый начал гонения против луцифериан (впосл. Господь наказал его постыдной смертью — *Isid. Hisp. De vir. illustr. 16*). Серьезной проблемой стало распространение в И. ересей. В сер. 70-х гг. IV в. происходивший из знатного рода и получивший хорошее образование *Присциллиан* (*Sulp. Sev. Chron. II 46 // PL. 20. Col. 155*) стал известен как проповедник крайнего аскетизма. Его проповеди привлекли множество людей, в т. ч. неск. епископов. Против него выступили Игин, еп.

Кордубы, и Идаций Клар, еп. Эмериты Августы (см. *Идаций Клар и Итаций*). В 380 г. Собор в Цезаравгусте осудил учение Присциллиана. В 386 г. при поддержке узурпатора Магна Максима (383–388) Присциллиан и неск. его соратников были казнены, их стали почитать как мучеников. Борьба с присциллианами продолжалась до 2-й пол. VI в.

В IV в. установились прочные отношения Церкви И. с Церквями Юж. Галлии и Африки. Контакты с Италией и Римом, напротив, имели спорадический характер. Важную роль играли связи испан. христиан с Палестиной, куда направлялись мн. испан. паломники. Сохранилось описание Св. земли, оставленное некой *Эгерией* из Галлеции, посетившей Палестину в кон. IV в. В источниках упоминается о современнице Эгерии, знатной и богатой женщине Помнии, к-рая совершила паломничество в Египет и на Св. землю. В самом нач. V в. на Востоке путешествовал испан. хронист *Идаций*, впосл. епископ г. Аквы Флавиевы (ныне Шавиш, Португалия) († 469 или 474). В Иерусалиме долгое время жил пресв. Авит из Бракары Августы. В 416 г. он первым сообщил об обнаружении мощей первомч. диака *Стефана*, а также перевел с греч. языка отчет Лукиана из Кафар-Гамалы об этом событии. Вместе с составленным посланием и реликвиями святого Авит отправил свой перевод в Бракару Августу (PL. 41. Col. 805–816). К этому периоду относится творчество христ. поэтов *Ювенка* и *Пруденция*. Помимо епископов-богословов Григория Эльвирского и *Осия Кордубского* известность получил писатель-аполлет и проповедник Пациан, еп. Барциноны. Его сын Декстер, будучи влиятельным чиновником и другом блж. Иеронима Стридонского, прославился как автор исторических сочинений (составленная им «Хроника» не сохр.; «Chronicon Dextri» (PL. 31. Col. 55–572) — подделка XVI в.).

Лит.: *García Villada Z. Historia eclesiástica de España. Madrid, 1929. Vol. 1; García Rodríguez C. El culto de los santos en la España romana y visigoda. Madrid, 1966; Blázquez Martínez J. Posible origen africano del Cristianismo español // Archivo Español de Arqueología. Madrid, 1967. Vol. 40. N 115/116. P. 30–50; idem. El Mediterráneo y España en la Antigüedad: Historia, religión y arte. Madrid, 2003; idem. (Blázquez Marín X. M.). Orígenes feniкийской колонизации в Зап. Средиземноморье и Тартессийское царство: Состояние*

проблемы // ВДИ. 2004. № 4. С. 60–85; *Diaz y Diaz M. C.* En torno a los orígenes del cristianismo hispano // *Las raíces de España*. Madrid, 1967. P. 423–443; *Козловская В. И.* Древнейшая письменность иберов и ее средиземноморские связи // ВДИ. 1973. № 3. С. 138–151; *она же.* Происхождение и характер раннеберрийского города (VIII – 1-я пол. IV в. до н. э.) // ВДИ. 1988. № 4. С. 181–199; *Циркин Ю. Б.* Финикийская культура в Испании. М., 1976; *он же.* Распространение христианства в Испании до Миланского эдикта // *Iberica*. М., 1983. С. 23–31; *он же.* Древняя Испания. М., 2000; *он же.* Античные и раннесредневековые источники по истории Испании. СПб., 2006; *Sotomayor y Muro M.* La Iglesia en la España romana // *Historia de la Iglesia en España* / Ed. R. García Villoslada. Madrid, 1979. T. 1. P. 7–400; *Lull V.* La cultura de El Argar. Madrid, 1983; *Gilman A., Thornes J. B.* Land-use and Prehistory in South-East Spain. L., 1985; *El Megalitismo en la Península Ibérica*. Madrid, 1987; *Martínez Navarrete I.* Una revisión crítica de la Prehistoria española: La Edad del Bronce como paradigma. Madrid, 1989; *Chapman R.* La formación de las sociedades complejas: El Sureste de la Península Ibérica en el marco del Mediterráneo Occidental. Barcelona, 1991; *Rouillard P.* Les grecs et la Péninsule Ibérique, du VIII<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle avant Jesus-Christ. P., 1991; *Domínguez del Val U.* Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana. Madrid, 1997. Vol. 1; *Richardson J. S.* Hispania y los romanos. Barcelona, 1998; «Romanización» y «Reconquista» en la Península Ibérica: Nuevas perspectivas / Ed. M. José Hidalgo e. a. Salamanca, 1998; *Castillo Maldonado P.* Los mártires hispano-romanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía. Granada, 1999; *Турин И. Г.* Септорианская война (82–71 гг.): Испан. провинция Римской Республики в начальный период Гражданских войн. Самара, 2001; *Siret L.* España prehistórica. Almería, 2001. 3 vol.; *Коротких Л. М.* Древняя Иберия в античной традиции и археологии. Воронеж, 2002; *Koch M.* Tarsis e Hispania: Estudios histórico-geográficos y etimológicos sobre la colonización fenicia de la Península Ibérica. Madrid, 2004; *Historia del Cristianismo* / Ed. M. Sotomayor, J. Fernández Ubiña. Madrid, 2006. Vol. 1. P. 227–291.

**V – нач. VIII в. Варварские завоевания. Вестготское королевство.** В нач. V в. пришедшие в движение из-за нашествия гуннов племени *готов*, аланов, *вандалов* двинулись на земли зап. провинций Римской империи. В дек. 406 г. вандалы и аланы пересекли р. Рейн и стали опустошать Галлию. Вслед за ними на территорию империи устремились свевы. Борьбу с варварами в Галлии возглавил узурпатор Константин III (407–411), провозглашенный в Британии императором. К 409 г. ему удалось вытеснить варваров из Галлии в И., провинции к-рой оставались верны рим. имп. *Гонорию* (395–423). Гражданская война в Римской империи благоприятствовала варварам. В 408 г. Константин III послал своего сына Константа захватить И., но Константу оказала сопротивление местная

знать, возглавляемая родственниками имп. *Гонория Дидимом* и *Веринианом*. Когда недовольство было подавлено, к власти в И. пришел *Геронтий*, восначальник *Константина III*. Вскоре *Геронтий* провозгласил новым императором *Максима* и заключил договор с варварами, что позволило ему противостоять войскам *Константина III* и *Гонория*. Пока римляне боролись за власть, варвары разграбили Галлецию, Лузитанию, Бетику и Карфагенскую пров. После того как *Максим* потерпел поражение и отказался от притязаний на престол (411), имп. *Гонорий* заключил федеративный договор с варварами и предоставил им в И. земли для поселения. *Вандалам-асдингам* было разрешено осесть в Вост. Галлеции, свевам – в зап. части провинции, аланам – в Лузитании и Карфагенской пров., а *вандалам-силингам* – в Бетике.

В 414 г. на Пиренейском п-ове появились *вестготы*; их предводитель *Атаульф*, вытесненный из Галлии полководцами *Гонория*, захватил северо-восток И. и обосновался в *Барцилоне*. Согласно договору, заключенному 2-м преемником *Атаульфа* *Валлией* (415–419) с имп. *Гонорием*, *вестготам* выделялись земли в Юго-Зап. Галлии с центром в г. *Толоза* (ныне *Тулуза*); образованное *Толозское королевство вестготов* существовало до 507 г.

В 416–418 гг. *Валлия* как союзник *Рима* участвовал в походе патриция *Констанция* (впосл. рим. имп. *Констанций III*) в И. против *вандалов* и *аланов*. По сообщению хрониста *Идация*, в 418 г. *вестготы* разгромили *аланов*; *аланский кор.* *Атак* умер, немногие оставшиеся в живых объединились в Галлеции с *вандалами-асдингами*. После присоединения к *асдингам* *силингов*, разгромленных *вестготами*, *вождь асдингов* *Гундерих* (407–428) был провозглашен «*королем вандалов и аланов*». Под рук. *Гундериха* *вандалы*, теснимые свевами с запада и рим. войсками с востока, начали продвигаться на юг И. и в 425 г. опустошили *Нов. Карфаген* и *Гиспалис*, а в 429 г. при *кор. Гейзерихе* (428–477) переселились в Сев. Африку. *Вестготы* после окончания кампании 416–418 гг. по приказу рим. императора вернулись в Галлию; большая часть И. была возвращена под управление империи.

В 20–50-х гг. V в. Рим контролировал И. лишь номинально. Активную

политику по расширению своей зоны влияния проводили свевы. Окончательно утвердившись в нач. 30-х гг. V в. в Галлеции, в 438 г. они под рук. *Рехилы* (438–448) начали экспансию в Лузитанию, Бетику и Карфагенскую пров.; к кон. 40-х гг. V в. свевы контролировали большую часть полуострова. Для борьбы с ними рим. императоры неоднократно привлекали *вестготов* (походы 446, 456 гг.), нередко рим. населению И. приходилось отстаивать свои земли без поддержки центральной власти. Сохранились сведения о мирных договорах, заключенных между свевами и жителями галлецийских поселений. В 50-х гг. V в. ситуация, вероятно, сильно осложнилась из-за восстания *багаудов* в Тарраконской Испании. Для подавления мятежа центральное правительство обратилось за помощью к *вестготам* (454). В 455–456 гг., в ходе объявленной имп. *Авитом* войны, *вестготы* разгромили свевов, что значительно увеличило востгот. влияние на полуострове. В 459–460 гг. имп. *Майориан* провел военную кампанию в И. с целью укрепить власть в этом регионе, который в перспективе мог бы стать форпостом для отвоевания у *вандалов* африкан. провинций. Несмотря на относительно успешные военные действия против свевов на суше, из-за морского поражения от *вандалов* в 460 г. кампания провалилась, и *Майориан* был вынужден вернуться в Италию. После похода имп. *Майориана* римляне фактически утратили влияние на полуострове, чем воспользовались *вестготы*. В 468 г. *кор. Эврих* (*Эрих*) (466–484) вторгся в И. За короткий период ему удалось, не встретив сильного сопротивления со стороны местного романизованного населения, установить контроль надо всем Пиренейским п-овом, кроме Лузитании (большая часть провинции осталась под контролем свевов) и *Васконии* (где жили горные племена *васкопов* (*басков*)). После падения Римской империи на западе (476) завоевания *Эвриха* были подтверждены императором Вост. Римской империи *Зиноном* в 478 г.

*Эврих*, существенно расширивший территорию *Вестготского королевства*, является первым его законодателем – по королевскому распоряжению ок. 475 г. был составлен кодекс права «*Кодекс Эвриха*» (*Codex Euricianus*; изд.: MGH. Leg. Nat.

Germ. Т. 1. Р. 1–32). Сохранившиеся 54 статьи (предположительно  $\frac{1}{6}$  кодекса) посвящены гл. обр. отношениям между готами и рим. населением на завоеванных территориях и свидетельствуют о большом влиянии рим. права, в частности «Септенций» рим. юриста Юлия Павла (1-я пол. III в.) и «Кодекса Феодосия» (V в.). Спорным остается вопрос, распространялось ли действие «Кодекса Эвриха» только на готов или же на все население И. Законодательная деятельность Эвриха была продолжена его сыном и преемником Аларихом II (484–507). В 506 г. рим. юристами был составлен «Римский закон вестготов» (*Lex Romana Visigothorum*; изд.: Idem. / Hrsg. G. Hänel. Aalen, 1962'), известный также как «Бревиарий Алариха» (*Breviarium Alaricianum*), или «Аниана» (*Libri Aniani*, по имени юриста Аниана, руководившего его составлением); он включал законы из «Кодекса Феодосия» и др. рим. источников. К каждому из законов прилагалось толкование. Согласно предисловию (*Commonitorium Alarici Regis*), «Бревиарий Алариха» был утвержден «достопочтенными епископами и представителями наших провинциалов», что позволило нек-рым исследователям (напр., А. Гарсии Гальо) предположить, что действие этого сборника законов распространялось не только на римлян, но и на вестготов. Впрочем, по мнению большинства историков, до издания кор. Рекесвинтом «Книги приговоров» (*Libri iudiciorum*) вестгот. и рим. население жили по разным законам.

Поражение Алариха II при Пиктавии (ныне Пуатье) от франков и гибель короля в 507 г. положили конец существованию Толосского королевства. Вестготы сохранили за собой в Галлии лишь Септиманию (территорию на побережье Средиземного м. с центром в Нарбоне). Арелат и окрестные города отошли королевству остготов, которые вмешались в конфликт с франками на стороне вестготов. Королю остготов *Теодориху Великому* удалось установить контроль над гос-вом вестготов, когда на престол был возведен его внук, малолетний Амаларих, последний сын Алариха II (511). Вероятно, Теодорих предполагал объединить 2 гот. королевства: часть королевской казны вестготов была перевезена в Равенну, столицу Теодориха, двор Амалариха в Нарбоне почти

полностью состоял из остготов. Через 5 лет после смерти Теодориха (526) Амаларих был свергнут. Тевдис, избранный королем вестготов (531–548), происходил из остгот. военной аристократии и ранее был приближенным кор. Теодориха.

Военные поражения на юге Галлии способствовали росту миграции вестгот. населения на Пиренейский п-ов. Впрочем, доля варварского населения И. в VI в. оставалась незначительной: при примерной численности местного населения 6–8 млн чел. вестготов было не больше 200 тыс. (по оценке совр. исследователей — 130–150 тыс.). Археологические данные свидетельствуют о том, что компактные поселения вестготов располагались в Центр. Испании, на Мессте (в районе совр. городов Севовия, Бургос, Сория, Гвадалахара, Мадрид, Толедо, Вальядолид и Паленсия) (*Ripoll López*. 1991); вестгот. элита селилась обычно в испаноримских городах. При Тевдисе центром Вестготского королевства стал г. Толет. В 30–50-х гг. VI в. в государстве вестготов сохранялась внутренняя стабильность: была установлена сев. граница королевства (впрочем, в VI в. франки не раз безуспешно пытались овладеть Септиманией), толерантная политика по отношению к христианам-кафоликам способствовала консолидации державы.

С 30-х гг. VI в. на вост. границах королевства вестготов начали проявлять активность византийцы. После разгрома королевства вандалов и аланов (534) визант. полководцы захватили принадлежавшие вандалам Балеарские о-ва и крепость Септем (ныне Сеута) на африкан. берегу Гибралтарского прол. Вестготское королевство оказалось в состоянии морской блокады (вестготы не обладали собственным флотом). После убийства преемника Тевдиса Теудигизила (549) началась борьба за власть между представителем остгот. знати Агилой (король в 549–555) и Атанагильдом (избран королем в 554, правил в 555–567), которого поддерживало большинство вестготов. Желая добиться перевеса сил, Атанагильд пригласил в И. визант. войска, к-рые в 554 г. заняли восставшую против Агилы Бетику. Вскоре византийцам удалось разгромить войска Агилы под Гиспалисом, король был убит в результате заговора, а его преемником стал Атанагильд. Византийцы закрепились в

наиболее романизованных областях полуострова — прибрежной полосе Юж. и Вост. Испании с городами Гиспалис, Дианий (ныне Дения), Нов. Карфаген, Малака, Иллиберис, Кордуба, Тукци и Бигастр (ныне Бигастро). После смерти визант. имп. *Юстиниана I* (565) Атанагильд стал вытеснять византийцев с полуострова, в 568 г. он занял Гиспалис. Однако значительных успехов в отвоевании юж. территорий вестготы добились лишь в 70-х гг. VI в., когда кор. Леовигильду (568–586) удалось захватить города Ассидонию (ныне Медина-Сидония) и Кордубу. В 80-х гг. VI в. византийцы формально поддержали восстание сына Леовигильда, мч. Эрменегильда (см. ст. *Ерменингельд*), однако реальной помощи ему не оказали. Мятеж был подавлен в 582 г., а плененный Эрменегильд отправлен в Валенцию (ныне Валенсия), где погиб при тяжелых обстоятельствах. Преемники Леовигильда вели войны с Византийской империей, в основном безрезультатные. Изгнать византийцев из И. удалось кор. Свинтиле (621–631): в 629 г. визант. гарнизон покинул Нов. Карфаген. До араб. завоевания Византия удерживала за собой крепость Септем на африканском побережье и Балеарские о-ва.

В 559–573 гг., в ходе нек. военных кампаний на северо-западе И., кор. Леовигильд подчинил королевство свевов, а после 583 г. включил его в состав Вестготского королевства. Обстоятельства завоевания не совсем ясны, поскольку излагаются авторами исторических сочинений (*Григорием Турским*, *Иоанном Бикларийским*, *Исидором Гиспальским*) по-разному. Известно, что после смерти свевского кор. Мирона (570–583), признавшего зависимость свевов от вестготов, его сын был смещен с трона родственником Андекой и насильно пострижен в монахи. Это дало Леовигильду повод вмешаться и покарать мятежника (он также был отправлен в монастырь). Др. претендентов на престол не оказалось, и Леовигильд аннексировал королевство свевов. Он оказывал покровительство арианскому исповеданию вместо Православия, которое было принято свевами, вероятно, при кор. Теодомире (559–570).

Франки не оставляли попыток завладеть Септиманией, но с сер. VI в. военные столкновения становились

все более редкими. Между представителями франк. и вестгот. королевских родов заключались браки: кор. Атанагильд выдал замуж дочерей — Брунгильду за короля Австразии Сигиберта I и Галсвинту за короля Нейстрии Хильперика I, Эрменгильд был женат на франк. принцессе Ингунде (дочери Брунгильды и Сигиберта I). В сер. VI–VII в. из-за удаленности от центра Вестготского королевства в Септимании сохранялось относительно независимое управление, а среди аристократии нередко возникали заговоры против вестгот. правителей. Угрозу представляли полунезависимые племена васконов и кантабров, жившие в горах и совершавшие опустошительные набеги на равнинные территории. В 574 г. кор. Леовигильд покорил кантабров, восстание которых спровоцировали находившиеся в оппозиции к вестготскому королю испано-рим. магнаты. Было подавлено и крупнейшее восстание васконов (579–582). Кор. Леовигильду удалось занять большую часть Васконии; для укрепления власти вестготов на этой территории в 581 г. была основана крепость Викториак (вероятно, на месте совр. г. Витория-Гастейс). Окончательно разбить горные племена и присоединить их земли к Вестготскому королевству удалось кор. Свинтиле. Т. о., к 30-м гг. VII в. весь Пиренейский п-ов оказался под властью вестготов.

В VI в. одним из главных факторов социальной и политической нестабильности гос-ва вестготов являлась религ. раздробленность. Большинство жителей И. были православными, Церковь оставалась влиятельной и сохраняла сложившуюся еще до прихода вестготов структуру. Большинство вестготов исповедовали *арианство*, церковные структуры в Вестготском королевстве были неразвитыми, сведения об арианских епископах в И. крайне скудны. С целью унифицировать церковное устройство кор. Леовигильд поддерживал арианскую церковь; с именем этого короля связано последнее и наиболее жестокое гонение на правосл. христиан. Попытка Леовигильда объединить население И. на основе арианства окончилась неудачей и привела к конфликтам не только между германцами и испано-римлянами, в т. ч. церковными иерархами, но и среди правящей верхушки

(восстание Эрменгильда). После смерти короля его сын и наследник *Реккаред I* (586–601) отказался от поддержки арианства и в 587 г. перешел в Православие. В 589 г. на III Толедском Соборе православное исповедание было провозглашено обязательным для христ. населения королевства. После недолгого сопротивления арианских епископов и нек-рых представителей знати (мятежи в Эмерите Августе, Нарбоне) в вестготской И. утвердилось единое правосл. исповедание. В результате вестгот. правители смогли опереться на те адм. структуры, к-рые сохранились от Римской империи, в частности на системы фиска и суда (эти институты во мн. крупных центрах королевства контролировались церковными иерархами). Сохранилось



Солид кор. Леовигильда.  
Ок. 580–583 гг.

деление И. на 5 провинций (кроме них в состав Вестготского королевства входила пров. Септимания, или Готская Галлия), которыми управляли ректоры, или судьи, провинции (*iudices provinciae*); со 2-й пол. VI в. наместниками провинций стали дуксы (*dux*), объединившие высшую военную и судебную власть. Провинции делились на территории (*territoria*), сменившие рим. муниципии.

Сильное политическое влияние церковных иерархов в королевстве вестготов определило характер королевской власти в VII в. С одной стороны, власть монарха распространялась на все стороны жизни испано-вестгот. общества, в т. ч. на некоторые вопросы церковного управления; с др. стороны, Церковь в И. не подчинялась королю, его власть была ограничена вестготским правом и во многом зависела от позиции вестгот. знати. Не претендуя на имп. власть, короли стремились упрочить свое положение через возрождение нек-рых рим. традиций и институтов. В правление Леовигильда возобновилась традиция основывать города (Реккополь в 578, Викториак в 581), чеканились золотые монеты с именем вестгот. коро-

ля (т. н. солиды Леовигильда), монархи занимались законодательством (изданные кор. Леовигильдом законы были, по-видимому, собраны в кодекс (*Codex revisus*), в котором корректировались отдельные положения законов Эвриха; сам кодекс не сохр.). Правитель облачался в пышные одеяния по примеру визант. императоров, тогда же у королей вестготов появились трон и корона. При Реккареде к имени короля стали добавлять имя *Flavius*. В актах III Толедского Собора (589) Реккаред именуется «священнейшим принцем» (*sacratissimus princeps*), «исполненным божественного духа», «православным королем» (*orthodoxus rex*), «пастырем народа», «новым Константином» и «новым Маркианом». В честь короля стали возноситься аккламации (*laudes*). Была установлена новая система летосчис-

ления — от начала правления кор. Реккареда (см.: «*Edictum regis*» в актах III Толедского Собора). 75-й канон IV Толедского Собора (633) свидетельствует о введении клятвы верности королю, которую приносил весь народ. Власть вестгот. короля считалась делегированной ему народом в момент избрания. От короля требовалась умеренность во всем, а также готовность защищать правосл. веру. Он должен был быть справедливым, благочестивым и милосердным правителем (3-й канон V Толедского Собора (636)). Трон короля вестготов не мог занимать иноземец (17-й канон VI Толедского Собора (638)). В выборах короля принимали участие высшие должностные лица королевства, представители знати (*primates gentis*) и епископы; избрание проводилось от лица всего народа и должно было быть единодушным (10-й канон VIII Толедского Собора (653)). Со 2-й пол. VII в. центральным элементом в церемонии избрания стал обряд помазания на царство, происхождение к-рого точно не установлено (впервые упом. при избрании кор. Вамбы в 672, однако описавший церемонию св. Иулиан Толетский явно воспринимал ее как традиционную — *Iulianus Toletanus. Historia Wambae regis* // MGH. Scr.

Мег. Т. 5. Р. 503). С этого же времени новый претендент на трон после смерти или отречения короля провозглашался войском. Далее следовал обряд помазания, к-рый должен был проводиться только в дворцовом храме святых Петра и Павла в Толете. После помазания на царство новому королю приносили присягу верности. С этого момента жизнь короля и его семьи охранялась церковными постановлениями (см. каноны V Толедского Собора).

В оформлении идеологии королевской власти большую роль сыграл еп. Исидор Гиспальский († 636), под руководством к-рого проходили заседания IV Толедского Собора (633). Согласно соборным постановлениям, власть составляет часть божественного замысла о спасении человека и имеет божественное происхождение. Поскольку после грехопадения человек не желает повиноваться Богу по любви, Бог покоряет его силой др. людей, чтобы из-за поврежденной воли человек не уклонялся все время в сторону зла. Т. о., власть возникает как средство удержания человека в рамках естественного закона. Главная цель власти — издание законов и забота об их исполнении. Власть, согласно Исидору Гиспальскому, это не «*dignitas*» (почет), а «*officium*» (служение). Долг монарха — защищать Церковь от тех, кто посягают на веру и церковную дисциплину (от язычников, еретиков, схизматиков и иудеев). При этом королем (*rex*) может считаться только тот, кто правит, следуя законам, а тот, кто их нарушает и грешит, становится тираном (*Isid. Hisp. Sent. III 42–43 // PL. 83. Col. 717–719*).

Толедские Соборы (известно о 18 Соборах) имели большое значение в истории Вестготского королевства. В отличие от Соборов этого периода в Византийской империи на Толедских Соборах рассматривались не столько вопросы богословского характера, сколько дела, касающиеся церковной дисциплины, королевской власти и жизни страны в целом. Каноны Соборов регламентировали порядок богослужения, совершение таинств, отправленные правосудия, полномочия властей, наказание нарушителей закона и проч. Соборы служили также апелляционной инстанцией и судом, выносившим приговоры по любому рода делам. Соборы повлияли на принятие королем некоторых законо-



Вотивный крест.  
VII в.  
(Национальный  
археологический музей,  
Мадрид)

дательных актов (напр., об иудеях, о мятежниках). Силу закона соборные постановления могли получить после одобрения короля. Толедские Соборы созывались часто, но не регулярно. Помимо высших клириков в них принимали участие члены «*aula regia*» (королевского совета). После III Толедского Собора большинство Соборов (кроме IX, XI, XIII и XIV Толедских Соборов) имели общецерковный характер, соборные постановления были обязательны к исполнению на всей территории королевства и для всех его жителей; вместе с королевскими законами соборные каноны составляют единый нормативный комплекс вестгот. эпохи.

В VII в. была осуществлена работа по кодификации королевских законов, которая прошла в 2 этапа. В правление кор. Хиндасвинта (642–653) была подготовлена 1-я редакция, его сын и наследник кор. Рекесвинт (653–672) в 654 г. объявил о вступлении в силу на всей подвластной вестготам территории нового свода законов, получившего название «Книга приговоров» (*Liber iudiciorum*, также *Forum iudicium*, *Lex Visigothorum*; изд.: MGH. Leg. Nat. Germ. Т. 1. Р. 33–456). Незадолго до этого Рекесвинт представил собрание королевских законов VIII Толедскому Собору (653), обратившись к его участникам с просьбой систематизировать и исправить свод. После Собора эту работу за-

кончил св. Браулион, еп. Цезаравгусты (см. *Браулио*). При кор. Эрвиге (680–687) была предпринята 2-я редакция свода. Последние добавления к кодексу сделаны в правление кор. Эгике (687–702). «Книга приговоров» — одна из наиболее обширных и значительных правовых компиляций. Особенностью этого законодательного памятника является сильное влияние рим. права, сказавшееся как на содержании правовых норм, так и на их форме. Большинство исследователей считают «Книгу приговоров» одной из самых ранних средневеков. попыток установить систему унифицированного территориального права. В XIII в. сборник законов был переведен на кастильский язык.

Признание высокого положения короля вестготов не делало его персону неприкосновенной: из-за выборного характера королевской власти он всегда должен был учитывать интересы той части элиты, к-рая способствовала его избранию (как правило, это были коалиции влиятельных родов). В VII в. неоднократно возникали заговоры среди тех, кто занимали высшие дворцовые должности и входили в окружение короля. Многочисленные войны, к-рые пришлось вести преемнику Рекесвинта кор. Вамбе (672–680), дестабилизировали королевство. Введенные Вамбой законы, обязывавшие всех вестготов нести военную службу и ограничивавшие привилегии родовой аристократии, вызвали недовольство у знати и высшего церковного клира. В результате возник заговор, который возглавил дальний родственник кор. Вамбы Эрвиг; в мятеже, вероятно, принял участие и еп. Иулиан Толетский. Выпив не смертельный, но вызывающий тяжелое недомогание яд и думая, что умирает, Вамба отрекся от престола, к-рый занял Эрвиг (после отречения Вамба прожил еще неск. лет в мон-ре, † 688). В 683 г. на XIII Толедском Соборе приход к власти Эрвиг был признан законным, но действия, с помощью к-рых король пришел к власти, впредь запрещались под страхом смерти. Эрвиг передал власть Эгике, своему зятю и племяннику Вамбы, получив в обмен обещание сохранить жизнь и имущество семьи. Несмотря на обещание, сразу после вступления на престол Эгика объявил брак с Сихилоной, дочерью Эрвиге, незаконным

и начал преследование тех, кто поддерживали восстание против Вамбы. Эгике наследовал сын Витица (702–708/9), о его правлении сохранилось мало достоверных свидетельств. После его смерти произошел раскол среди дворцовой знати, участвовавшей в выборах нового короля. Часть из них выступала за передачу престола старшему сыну Витицы — Агиле. Другие, вероятно прежде всего те, кто пострадали от конфискации Эгике, предложили кандидатуру правителя Бетики Родериха, который и был провозглашен королем. Не признавшие нововосстановленного короля магнаты вместе с Агилой укрепились в Тарраконе; вспыхнувший конфликт создал благоприятные условия для вторжения извне.

Наибольшую опасность представляли арабы, занявшие к тому моменту практически всю Сев. Африку. Первые столкновения с арабами произошли, возможно, еще в правление кор. Вамбы. Вестгот. королю удалось отразить натиск завоевателей и разгромить их флот. История завоевания И. арабами в 711–714 гг. связана с легендой о «предательстве» правителя крепости Септем Юлиана (в араб. источниках он именуется Ильяном). Существует несколько версий легенды, и восстановить ее историческую основу из-за отсутствия достоверных источников не представляется возможным. Согласно одной из легенд, Юлиан поддерживал вестгот. кор. Агилу и надеялся при содействии мусульман утвердить его власть. По др. легенде, помощь в организации нападения мусульман была актом мести Юлиана вестгот. кор. Родериху (710–711) за бесчестье дочери. В 711 г. военный отряд (ок. 7 тыс. чел.) под предводительством Тарика ибн Зияда, наместника Тингиса, переправился через Гибралтар и в течение года завоевал ряд крупных городов, в т. ч. Кордубу и Толет. Вестгот. кор. Родерих потерпел поражение от арабов в сражении на р. Гуадалете (711). В 712 г. в И. прибыл с войском наместник Сев. Африки Муса ибн Нусайр. К 714 г. мусульмане достигли севера Пиренейского п-ова, И. вошла в состав халифата.

**Церковь в вестготской И.** Завоевание Пиренейского п-ова вестготами, исповедовавшими арианство, не привело к возникновению острых конфессиональных противоречий в И., как это случилось, напр.,

в захваченных вандалами африканских провинциях Римской империи. В целом до прихода к власти кор. Леовигильда и мятежа мч. Эрменегильда вестгот. короли проводили толерантную политику по отношению к правосл. населению. Сохранились сведения о 6 провинциальных Соборах, состоявшихся в 516–549 гг.



Кор. Реккаред с епископами на III Толедском Соборе.  
Миниатюра из «Codex Conciliorum Albedensis seu Vigilanus».  
976 г. (Scorial. d. I.2. Fol. 145)

В ходе мятежа мч. Эрменегильда встал вопрос о конфессиональном единстве державы вестготов, началось самое крупное гонение ариан на православных за всю историю Вестготского королевства (580–586). Мн. церкви в Эмерите Августе стали арианскими, еп. Леандр Гиспальский был изгнан и отправился в К-поль, Иоанн Бикларийский и св. Масона Эмеритский сосланы. В 580 г. король созвал в Толете собор арианских епископов, на котором был принят ряд положений, имевших целью облегчить переход в арианство: достаточными объявлялись миропомазание (хрисма), принятие причастия от арианского священника и публичное исповедание в виде произнесения троичной формулы в форме: «Слава Отцу через Сына в Духе Святом»; правосл. клирики принимались в арианскую церковь в сущем сане. Среди отступивших от Православия были епископы, напр. Викентий, еп. Цезаравгусты. Впрочем, попытка кор. Леовигильда насадить арианство потерпела поражение. Его наследник Реккаред в 587 г. принял Православие; в 589 г. III Толедский Собор провозгласил обращение в правосл. веру короля и всего королевства вестготов. Большую роль в подготовке и проведении Собора сыграл св. Леандр, еп. Гиспальский. На Соборе были утверждены Ни-

кео-Константинопольский Символ веры и Исповедание веры Халкидонского Собора, приняты 23 анафематизма и 22 канона. С III Толедским Собором связано распространение на Западе учения об исхождении Св. Духа «и от Сына» (см. *Filioque*). Хотя в И. эта формула не была включена в Символ веры, в VIII–IX вв. учение о *filioque* с акцентом на превечности исхождения было принято зап. богословами, а затем стало одной из причин разделения Зап. и Вост. Церквей.

Королевская власть принимала участие в управлении Церковью в И.: король созывал общенациональные Соборы и участвовал в избрании епископов (об этом праве короля упом. в 3-м каноне II Барцинонского (Барселонского) Собора (599)). Напр., кор. Сисебут (612–621) требовал от Тарраконского митрополита назначить своего кандидата епископом Барциноны. Хотя 19-й канон IV Толедского Собора (633) запрещал такую практику, в источниках зафиксировано множество случаев вмешательства королей в избрание епископов, а кор. Вамба учредил новое еп-ство при своей дворцовой церкви (см. 4-й канон XII Толедского Собора). XII Толедский Собор (681) официально предоставил королю право назначать епископов при согласии митрополита Толетского (*Mansi*. Т. 11. Col. 1033–1034). Как помазанник Божий король обладал правом помилования изменников, к-рые были отлучены от Церкви (10-й канон XVI Толедского Собора (693)).

Важную роль в церковной жизни королевства вестготов сыграл IV Толедский Собор. Созванный кор. Сисенандом, Собор проходил под рук. еп. Исидора Гиспальского. В Соборе участвовали 6 митрополитов, 56 епископов и 7 представителей епископов. 75 канонов этого Собора освещают все стороны церковной жизни в И. (от учения о Троице до унификации богослужения), а также затрагивают вопросы, связанные с монархией. Из последующих Соборов весьма значимыми были XI Толедский Собор (675), Исповедание веры к-рого представляет собой развернутый богословский трактат (*Mansi*. Т. 11. Col. 132–137), XII Толедский Собор (681), созданный в связи с отречением кор. Вамбы и избранием кор. Эрвига, а также XIV и XV Толедские Соборы (684 и 688),

проходившие под рук. св. Иулиана Толетского и связанные с одобрением деяний VI Вселенского (III К-польского) Собора (см. ст. *Всееленский VI Собор*). В VII — нач. VIII в. на основании канонических собраний VI в. («*Capitula Martini*», «*Collectio Nouariensis altera*», «*Epitome Hispanica*» и др.) и канонов Соборов VII в. в Вестготском королевстве сложился крупнейший до Декрета Грациана (XII в.) свод канонического права — «Испанская коллекция» (*Collectio Hispana*, или *Hispana*; изд.: *La Colección canónica Hispana*. Madrid, 1966–2002. 6 vol.), вполн. связанная с именами Исидора Гиспальского и Иулиана Толетского. «Испанская коллекция» оказала влияние на *Лжеисидоровы декреталии*.

В период варварских нашествий в И. значительно возросли влияние и авторитет Римских пап. К папе *Симплицию* (468–483) восходит практика назначать папских викариев в И. В ранний период викарий Папского престола имел функции посредника между Римом и местным епископством. На викария обычно возлагалась обязанность сообщать о постановлениях, касавшихся христ. веры и канонов. Викарием мог быть назначен любой, в т. ч. неместный, епископ. Так, представителем Римского папы на Пиренейском п-ове в 514 г. был свт. *Кесарий* Арелатский. Однако в 517 г. его права были ограничены: папа Римский *Гормизд* (514–523) подтвердил викарные полномочия еп. Салюста Гиспальского в Юж. Испании. Институт папских викариев существовал до сер. VI в. После этого Рим при необходимости прибегал к прямому вмешательству в церковные дела в И. Как правило, конфликты возникали в вопросах, связанных с борьбой против присциллианства и с неканоническими назначениями епископов. В V–VI вв. стала нарушаться древняя практика избрания епископов с согласия клира и народа, нек-рые испан. епископы обращались к Римским папам с прошением восстановить прежний порядок (по этой же причине Тарраконский Собор 516 г. обязал митрополитов приглашать к участию в местных синодах не только епископов и пресвитеров городских церквей, но и сельских пресвитеров и мирян). Первый канон III Толедского Собора (589) придал папским посланиям силу закона для

Церкви в И. I Бракарский Собор (561), II Гиспальский Собор (619) и IV Толедский Собор (633) подтвердили примат Римского папы в вопросах христ. веры. В случае споров между местными епископами папа часто выступал в роли апелляционной инстанции. Однако в VII в. влияние Рима на Церковь в Вестготском королевстве стало ослабевать. Когда папа Римский *Гонорий I* (625–638) отправил в И. послание, в котором упрекал епископов в недостаточном внимании к евр. вопросу, в ответном послании VI Толедского Собора (638) была показана необоснованность обвинения. Позднее папа *Лев II* (681–683) обратился к испан. епископам с просьбой утвердить решения VI Вселенского Собора, XIV Толедский Собор сделал это, и в Рим была отправлена составленная св. Иулианом Толетским «Апология» с опровержением монофелитской ереси. Преемник Льва II папа Римский *Бенедикт II* (684–685) усмотрел в «Апологии» отклонения от правосл. учения и сообщил об этом испан. епископам. XV Толедский Собор (688) заявил папе, что все изложенное в «Апологии» соответствует правосл. учению, и отказался пересматривать ее. Проблему решил папа Римский *Сергий I* (687–701), подтвердивший правосл. характер изложенного в «Апологии» учения.

В IV–V вв. в И. складывалась система митрополий, центрами к-рых стали кафедры Тарраконы, Гиспальса, Эмериты Августы, Бракары Августы и Нов. Карфагена. Однако из-за многочисленных войн и переделов границ на полуострове в VI в. границы митрополий оставались неустойчивыми: часть Лузитании, оказавшаяся под властью свефов, отошла митрополии Бракары Августы; кафедры Первой Нарбонской пров., вошедшей в состав Франкского королевства, подчинялись митрополиту Нарбоны лишь формально. Визант. оккупация Юж. Испании также внесла путаницу в вопрос о юрисдикции испан. митрополитов. Лишь к сер. VII в., когда Пиренейский п-ов оказался под властью вестготов, границы митрополий стали в основном соответствовать границам провинций рим. периода. К VI в. относится возвышение кафедры Толета, связанное с переносом туда столицы Вестготского королевства. В рим. период г. Толет находился в юрис-

дикции митрополита Нов. Карфагена. На II Толедском Соборе (527) епископ Толета был впервые назван митрополитом Карфагенской пров. Несмотря на сопротивление митрополитов Нов. Карфагена, которым епископы Толета подчинялись прежде (Нов. Карфаген находился под властью византийцев в 554–629), первенство Толета было официально закреплено Собором 610 г., в к-ром участвовали 15 епископов. Собор одобрил декрет кор. Гундемара (610–612) о повышении статуса Толетской кафедры до митрополии и о ее первенстве в церковной провинции Нов. Карфагена. Это означало разделение древней митрополии, т. к. епископские кафедры, находившиеся на территории, контролируемой Византийской империей, по-прежнему подлежали юрисдикции митрополита Нов. Карфагена. Согласно 6-му канону VII Толедского Собора (646), был учрежден постоянный синод при Толетском митрополите; в соответствии с 6-м канонном XII Толедского Собора (681), митрополит получил право рукополагать с согласия короля епископов на вакантные кафедры во всех еп-ствах в И. Изменения в церковной структуре VI–VII вв. коснулись и др. провинций. В Бетике центр митрополии был перенесен из Кордубы в Гиспальс. В визант. владениях епископы подчинялись митрополиту Нов. Карфагена независимо от того, к какой провинции они принадлежали раньше. В Тарраконской пров. в VII в. усилилось влияние епископа Цезаравгусты. Впрочем, в VII в. с ростом влияния Толедских Соборов и епископа Толета в жизни Церкви значение древних митрополий в Вестготском королевстве уменьшилось.

В вестгот. эпоху в И. насчитывалось 77 еп-ств: 22 — в Карфагенской пров., 10 — в Бетике, 13 — в Лузитании, 9 — в Галлеции, 15 — в Тарраконской пров. и 8 — в Нарбонской Галлии (васконы оставались язычниками, на их землях еп-ств не было). В общественной жизни вестгот. И. епископы играли важную роль: они обладали широкими судебными полномочиями в церковных делах (в т. ч. в делах, связанных с иудеями, а также с язычеством и колдовством); выступали в качестве третейских судей в гражданских делах; осуществляли посреднические функции в конфликтах между

представителями знатных родов; входили в состав королевского совета; следили за взиманием налогов. Хотя еще в VI в. епископы в И. получили право на  $\frac{1}{3}$  дохода с относящихся к их диоцезам земель (8-й канон Тарраконского Собора (516)), значительные денежные средства у Церкви появились только в VII в. благодаря пожертвованиям. Напр., при базилике св. Евлалии в Эмерите Августе был создан фонд помощи нуждающимся с начальным капиталом в 2 тыс. солидов (*Paulus Emeritanus. De vita patrum Emeritensium. 9 // PL. 80. Col. 139*). Вероятно, наличие свободных средств часто приводило к нарушениям, так что светские и церковные власти были вынуждены повторять постановления, запрещавшие клирикам заниматься ростовщичеством. Др. источником церковных доходов стала десятина,  $\frac{1}{3}$  к-рой получал епископ,  $\frac{1}{3}$  — местные клирики, а оставшаяся часть использовалась на общепереховные нужды.

Распространение *целибата* в VI в. подкреплялось решениями Соборов, требовавших, чтобы священники избегали контактов с женщинами и проживали либо со своими матерями и сестрами, либо с братьями и товарищами (1-й канон Тарраконского Собора (516); 6-й и 7-й каноны Герундского (Жиронского) Собора (517); 3-й канон II Толедского Собора (527); 15-й канон Илердского (Леридского) Собора (546)). Если у священников уже были дети, то, достигнув 18 лет, они в присутствии клира и народа должны были проходить собеседование с епископом; если же оказывались достойны и изъявляли желание не вступать в брак, то после 3-летнего испытания поставлялись в субдиаконы. В VII в. многие епископы стремились сохранить кафедры за родственниками — братьями и племянниками; известно о династиях епископов.

С кон. IV в. в испанских источниках встречаются упоминания о монашествующих. Изначально организаторами монашеской жизни выступали епископы (см. 3-й канон Илердского Собора), однако из-за распространения арианства число мон-рей в Вестготском королевстве было невелико. Во 2-й пол. VI — нач. VII в. в И. распространялись местные монашеские уставы, основанные на восточных традициях. Самые известные уставы были составле-



Памятник  
королю вестготов Гундемару  
в Мадриде. 1750–1753 гг.  
Скульптор П. Ласаро

ны епископами Леандром Гиспальским († ок. 600), Исидором Гиспальским и Фруктуозом Бракарским († 665). В основе этих уставов лежат как вост. образцы (напр., Устав прп. Пахомия Великого), так и западные (монашеские правила блж. Августина (см. *Августина устав*), прп. *Иоанна Кассиана Римлянина* и прп. *Венедикта Нурсийского*). Большое значение для активизации монашеской жизни имела деятельность св. *Мартина*, еп. Бракарского, к-рый основал неск. мон-рей в Галлеции.



Король, епископы  
и клирики Толедо.  
Миниатюра из «Codex  
Conciliarum Albeldensis seu  
Vigilanus». 976 г.  
(Scorial. d. I.2. Fol. 344)

Помимо муж. и жен. мон-рей в вестгот. И. существовали т. н. фамильные мон-ри, основанные на средства знатных родов (в таких мон-рях часто проживали представители этих родов с друзьями и родственниками). В И. возникло большое количество

«двойных» мон-рей, где отдельно жили монахи и монахини (на Востоке такая форма общежития осуждалась с IV в.). Также в И. было много анахоретов и отшельников, которые не подчинялись ни местным епископам, ни аббатам монастырей. С сер. VII в. аббатов крупных монастырей приглашали к участию в поместных Соборах.

В VI в. начинается процесс унификации богослужения. Испан. литургическую традицию доислам. эпохи принято называть древним испанским или вестготским обрядом (см. *Испано-мосарабский обряд*). Богослужение в этот период было представлено 2 типами — кафедральным и монастырским. Поместные Соборы предписывали приходским храмам брать за образец богослужение кафедральных соборов (1-й канон Герундского Собора (517) для Тарраконской пров.; I Бракарский Собор (561) для Галлеции). Ответственность за сохранение единой богослуженной практики возлагалась на епископов. Службы совершались ежедневно. Среди составителей молитвословий и литургических книг (Сакраментария, Антифонария, Лекционария и др.) были Гиспальские епископы Леандр и Исидор, Иоанн, еп. Цезаравгусты, Толедские епископы Евгений II, *Ильдефонс*, Иулиан и др. Сохранились неск. испанских пенитенциариев VI — нач. VIII в. (CPL, N 1881–1884), свидетельствующие об усложнении покаянной практики: совершившие тяжкие грехи, но желавшие вернуться в церковное общение должны были проходить длительное испытание и

вести аскетический образ жизни, иногда в течение десятилетий. В связи с трудностью несения пожизненного покаяния

4-й канон XVI Толедского Собора (693) ограничил этот период 2 месяцами.

В VII в. важным церковно-политическим вопросом стали обращение в христианство иудеев и борьба с теми, кто формально принимали

крещение, но продолжали исполнять иудейские обряды. Иудейский вопрос имел в Вестготском королевстве политическое значение. После толерантной политики в отношении иудеев, к-рую проводил вестгот. кор. Свинтила, последовал ряд королевских указов и церковных постановлений (особенно каноны IV и VI Толедских Соборов (633 и 638)), направленных против иудеев. Во 2-й пол. VII в. притеснения иудеев еще более усилились, что вынудило мн. евреев переехать в мусульм. владения в Африке. Кор. Эгика обвинял иудеев в том, что они перебегают к маврам, чтобы навредить Вестготскому королевству.

Несколько иным было положение Церкви на северо-западе Пиреней-



Св. Фруктуоз Бракарский.  
Скульптура на фасаде собора  
в Браге (Португалия). XII в.

ского п-ова, в королевстве свефов. После того как вестготы при кор. Эврихе установили контроль над всеми еще формально подчинявшимися рим. императору территориями Пиренейского п-ова, королевство свефов фактически оказалось в изоляции. Свевы, оставаясь язычниками, не только терпимо относились к христ. Церкви, но и использовали ее адм. потенциал для контроля над романизированным населением И. При дворах королей свефов часто появлялись епископы, к-рые нередко исполняли дипломатические миссии. Так, Идаций, еп. г. Аквы Флавиевы, в 431 г. отправился с дипло-

матической миссией в Галлию к римскому полководцу Аэцию (результатом этой миссии стало соглашение о мире между свевами и Римской империей). При кор. Ремисмунде, в 466 г., среди свефов действовал миссионер-арианин Аякс, однако, судя по дальнейшим событиям, его миссия не имела успеха. Известно, что кор. Рехиарий (448–456) принял православную веру. Общие настроения препятствовали нормальному функционированию церковных структур: на I Бракарском Соборе (561) еп. Лукреций заявил, что впервые за долгое время удалось собрать столь представительный Собор. Отношения между христианской Церковью в гос-ве свефов и Римскими папами в V–VI вв. носили эпизодический характер; в немногочисленной переписке церковных иерархов с Римскими понтификами затрагивались в основном вопросы, связанные с присциллианством.

Обращение свефов в христианство обычно связывают с деятельностью св. Мартина, еп. Бракарского. Ок. 550 г. он основал монастырь Думий близ Бракары и начал миссионерскую деятельность среди свефов. Миссия св. Мартина оказалась столь успешной, что в 561 г., при кор. Теодемире, на I Бракарском Соборе правосл. вера была признана гос. религией королевства свефов. С самого начала Церковь тесно сотрудничала с королевской властью: король имел право созывать Соборы (известно о Соборах в Бракаре и в Луке (ныне Луго)). Новое положение Церкви потребовало адм. реорганизации. На II Бракарском Соборе (572) были учреждены 2 митрополии, границы которых не совпадали с границами прежних рим. провинций: Юж. Галлеция и Сев. Лузитания попадали в юрисдикцию епископа Бракарского, новая митрополия с центром в г. Лук охватывала Сев. Галлецию (после падения королевства свефов в 585 границы митрополий были восстановлены). На II Бракарском Соборе был реформирован процесс избрания епископов: право клира и народа избирать епископа отменялось, новый епископ избирался другими епископами митрополии. Основой церковного права в королевстве свефов стали одобренные на II Бракарском Соборе «Главы Мартина» (*Capitula Martini // Martini episcopi Bracarenensis Opera omnia / Ed. C. W. Barlow. New*

Haven, 1950. P. 123–144), состоявшие из 84 постановлений Вост. Соборов IV в. и I Толедского Собора (400). «Главы Мартина» оказали влияние на позднейшее вестгот. каноническое собрание — «Испанскую коллекцию» (*Collectio Hispana*). С деятельностью св. Мартина связана унификация литургической практики. Многие из вводимых им в богослужение элементов были более близки к рим. традициям, нежели к тем, которые были распространены на землях вестготов. Особенности богослужения были упразднены в ходе унификации вестготской литургической практики, проведенной IV Толедским Собором (633).

Политический кризис в И. в V в. сказался на уровне образованности общества. Известно лишь об одном церковном писателе этого периода — хронисте Идации, еп. г. Аквы Флавиевы, продолжившем «Хронику» блж. *Иеронима Стридонского*. Незначительное количество сочинений церковных писателей сохранилось и от VI в. В этот период проявился интерес к богословским и экзегетическим вопросам: сосуществование арианства и Православия, пусть и относительно мирное, стало темой полемических сочинений. Образцом такой полемики можно считать несохранившиеся ответы Рустику Юстиниана, еп. г. Валенция (сер. VI в.). Пересказ сочинения содержится в трактате «О знаменитых мужах» Исидора Гиспальского (*Isid. Hisp. De vir. illustr. 33*). Выдающимся экзегетом сер. VI в. был *Анпрингий*, еп. г. Пакс Юлия (ныне Бежа, Португалия), автор толкования на Апокалипсис. Иуст, еп. Ургелла (ныне Ласеу-д'Уржел), оставил толкование на Песнь Песней Соломона; он также был автором панегирика в честь св. Викентия Цезаравгустанского. В области аскетического богословия известны сочинения свт. *Евтропия*, еп. Валенции († до 610), во многом следовавшего Иоанну Кассиану.

В VI–VII вв., несмотря на политическое господство готов, культура И. по-прежнему оставалась латиноязычной. Гот. письменность, хотя сохранялась и в VII в., после поражения ариан стала быстро выходить из употребления. Все значимые произведения были написаны на латыни, даже если их авторы по происхождению были готами. Наличие в И. большого числа испано-римлян

способствовало сохранению преемственности культуры рим. И. Вестготская система образования воспроизводила позднеантичную школьную систему изучения тривиума (грамматика, риторика, диалектика) и квадривиума (арифметика, геометрия, музыка, астрономия) (см. *Artes liberales*). Школы существовали в крупных городах под патронатом епископов и при монастырях; основное внимание уделялось религ. образованию. Влияние на развитие образования и книжной культуры оказали, вероятно, выходы из Сев. Африки, принесшие с собой переработанные труды античных авторов (разного рода эпитомы, комментарии и т. п.). Известно о существовании богатых библиотечных собраний в Гиспалисе, Толете и Цезаравгусте.

Самым значительным автором вестготской эпохи является еп. Исидор Гиспальский. В его соч. «Этимологии» (*Isid. Hisp. Etymol.*) сохранились наиболее важные элементы античной культуры. Гигантский для того времени объем сочинения (448 глав в 20 книгах) охватывает самые разные области знания, что позволяет называть его раннесредневековой энциклопедией. Хотя некоторые исследователи говорят об «исидоровом ренессансе», расцвет античных традиций носил кратковременный и довольно поверхностный характер. Сочинения большинства греч. и рим. писателей были доступны даже Исидору только в позднеантичных переложениях (напр., известно, что Сенеку он читал в подлиннике, а «Латинскую грамматику» Элия Доната знал скорее всего в переработке североафрикан. грамматика Помпея). С риторикой Цицерона и Квинтилиана вестготы познакомились через посредство творений отцов Церкви, с диалектикой, арифметикой и геометрией — благодаря трудам Бозция, Кассиодора и Марциана Капеллы. Тем не менее даже вестгот. короли были авторами различных сочинений. Так, кор. Сицебуту принадлежат Житие св. Дезидерия (*Sisebutus rex Gothorum. Vita vel passio S. Desiderii* // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 630–637) и астрономическая поэма, написанная гекзаметром (CPL, N 1300). Писателями были короли Хинтила, Хиндасвинт, Рекесвинт и Вамба. Историописание в Вестготском королевстве представлено произведениями разных жанров: «Хроникой» Иоанна Бик-

ларийского, охватывающей события 567–590 гг. (*Joannes Biclarenensis. Chronicon* // PL. 72. Col. 859–870), «Историей готов, вандалов и свевов» Исидора Гиспальского (*Isid. Hisp. Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum* // PL. 83. Col. 1057–1082), его же соч. «О знаменитых мужах» (*Idem. De vir. illustr.*) и «Историей короля Вамбы» Иулиана Толетского (*Iulianus Toletanus. Historia Wambae Regis* // MGH. Scr. Mer. T. 5. P. 500–535).

Христианское богословие развивалось в И. по неск. направлениям. Исидору Гиспальскому принадлежат толкования на книги Свящ. Писания (*Isid. Hisp. Quaest.*). Его «Сентенции» (*Idem. Sent.*), выдержки из творений блж. Августина, блж. Иеронима Стридонского и Римского папы свт. Григория I Великого, пользовались огромным авторитетом в средние века. Св. Иулиан Толетский был автором сочинения по эсхатологии «Предсказание о грядущем веке» (*Iulianus Toletanus. Prognosticon futuri saeculi* // PL. 96. Col. 461–524). В мариологии заметное место занимает произведение св. Ильдефонса Толетского «О приснодевстве Марии» (*Hildef. Tolet. De virginitate perpetua Sanctae Mariae* // PL. 96. Col. 53–110). Ему же принадлежит сочинение о богословии таинства Крещения (*Idem. De cognitione baptisimi* // PL. 96. Col. 111–172). Развивалась житийная лит-ра, самое значительное произведение — Жития Эмеритских отцов (*Paulus Emeritanus. De vita patrum Emeritensium* // PL. 80. Col. 115–164).

Библиогр.: The Visigoths in Gaul and Iberia: A Supplemental Bibliography, 1984–2003 / Ed. A. Ferreiro. Leiden; Boston, 2006; The Visigoths in Gaul and Iberia (Update): A Supplemental Bibliography, 2004–2006 / Ed. A. Ferreiro. Leiden; Boston, 2008.

Лит.: Göres F. Die byzantinischen Besitzungen an den Küsten des spanisch-westgotischen Reiches (554–624) // BZ. 1907. Bd. 16. S. 515–538; Корсунский А. П. К вопросу о византийских завоеваниях в Испании VI–VII вв. // ВВ. 1957. Вып. 12. С. 31–45; он же. Готская Испания. М., 1969; Goffart W. Byzantine Policy in the West under Tiberius II and Maurice: The Pretenders Hermenegild and Gundovald (579–585) // Traditio. N. Y., 1957. Vol. 13. P. 73–118; Thompson E. A. The Conversion of the Visigoths to Catholicism // Nottingham Mediaeval Stud. 1960. Vol. 4. P. 4–35; *idem.* The Goths in Spain. Oxf., 1969; King P. D. Law and Society in the Visigothic Kingdom. Camb., 1972; García Moreno L. A. Prosopografía del reino visigodo de Toledo. Salamanca, 1974; *idem.* El fin del reino visigodo de Toledo. Madrid, 1975; *idem.* Historia de España visigoda. Madrid, 1998; Puertas Ticas R. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII): Testimonios literarios. Madrid, 1975; Orlandis J.

La Iglesia en la España visigótica y medieval. Pamplona, 1976; *idem.* Historia del reino visigodo español. Madrid, 1988; *idem.* Semblanzas visigodas. Madrid, 1992; Fontaine J. Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique. P., 1983. 3 vol.; Корсунский А. П., Юнтер П. Упадок и гибель Западной Римской Империи и возникновение германских королевств (до сер. VI в.). М., 1984. С. 54–70; Sanz R. La intervención bizantina en la España de Leovigildo // Erytheia. Madrid, 1985. T. 6. N 1. P. 45–59; Orlandis J., Ramos-Lissón D. Historia de los concilios de la España romana y visigoda. Pamplona, 1986; Díaz Martínez P. C. Formas económicas y sociales en el monacato visigodo. Salamanca, 1987; *idem.* El reino suevo (411–585). Madrid, 2011; Isla Frez A. Las relaciones entre el reino Visigodo y los reyes merovingios a finales del siglo VI // En la España Medieval. Madrid, 1990. Vol. 13. P. 12–32; Ripoll López G. La ocupación visigoda en época romana a través de sus necrópolis: Diss. Barcelona, 1991; Barbero de Aguilera A. La sociedad visigoda y su entorno histórico. Madrid, 1992; Cazier P. Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique. P., 1994; Frighetto R. Religião e poder no reino hispano-visigodo de Toledo: A busca da unidade político-religiosa e a permanência das práticas pagãs no século VII // Iberia. Logroño, 1999. Vol. 2. P. 133–149; The Visigoths: Studies in Culture and Society / Ed. A. Ferreiro. Leiden; Boston, 1999; Díaz [Martínez] P. C., Valverde M. R. The Theoretical Strength and Practical Weakness of the Visigothic Monarchy of Toledo // Rituals of Power from Late Antiquity to the Early Middle Ages / Ed. F. Theuvs, J. L. Nelson. Leiden; Boston, 2000. P. 59–93; Stocking R. L. Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589–633. Ann Arbor, 2000; Клауде Д. История вестготов. СПб., 2002; Martin C. Le géographie du pouvoir dans l'Espagne Visigothique. Lille, 2003; Collins R. Visigothic Spain, 409–711. Oxf., 2004; Попова Г. А. Клятвы в законах вестготских королей // Право в средневековом мире, 2009 / Под ред. И. И. Варьяш, Г. А. Поповой. М., 2009. С. 209–223; Córcoles Olaitz E. Las Formulae Wisigothicae: Aproximación a la práctica jurídica visigoda. Lecce, 2010; Koch M. Ethnische Identität im Entstehungsprozess des spanischen Westgotenreiches. B.; N. Y., 2011; Ward A. History and Chronicles in Late Medieval Iberia: Representations of Wamba in Late Medieval Narrative Histories. Leiden; Boston, 2011.

Г. А. Попова, Д. В. Зайцев,  
А. А. Ткаченко

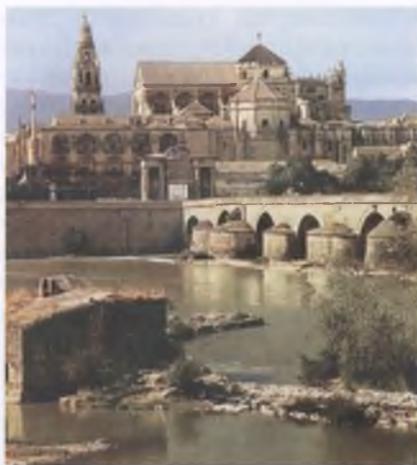
### VIII–XIII вв. Мусульманская И.

В 711–714 гг. арабы распространили власть практически на весь Пиренейский п-ов (за исключением обл. Астурия на севере И.). В 1-й пол. VIII в. они предприняли неск. военных походов к северу от Пиренеев. Власть арабов признала бывш. вестгот. пров. Септимания. В 725 г. арабы захватили Каркасон и Немаус (ныне Ним), осадили Августодун (ныне Отён). После поражения арабов при Пиктавии (732), к-рое они потерпели от франков под командованием Карла Мартелла, продвижение мусульман на север было остановлено, хотя до 50-х гг. VIII в. они удержив-

вали Нарбону и Септиманию. Этимология араб. названия подконтрольных мусульманам земель в И.— Андалус — остается спорной. Традиционная трактовка, согласно к-рым топоним восходит к араб. названию Юж. Бетики — Вандалисия — или к арабизированному названию Атлантического океана (Atlantis), в наст. время пересматриваются (см., напр.: *Bossong G. Der Name Al-Andalus: Neue Überlegungen zu einem alten Problem // Sounds and Systems: Stud. in Structure and Change: A FS for T. Venne-mann / Ed. D. Restle, D. Zaefferer. B., 2001. P. 149–164.*)

На юг И. мигрировало значительное число мусульман из Сев. Африки, гл. обр. берберов и арабов. Состав населения Андалуса с самого начала был разнородным. Привилегированное положение занимали различные племенные группы арабов (преимущественно кайситы и позднее кельбиты (йемениты)). Среди мусульман было немало берберов, составлявших основную часть войска Тарика ибн Зияда. Из-за того что берберы были недавно обращены в ислам, они считались клиентами («маула» — зависимые) араб. племен, имели более низкий правовой статус, что отразилось на качестве наделов, предоставленных им после завоевания И., — эти земли находились в основном на севере Пиренейского п-ова. 1-я пол. VIII в. была отмечена выступлениями берберов против арабов, что осложняло политическую обстановку в Андалусе. В 740 г. расселенные на севере И. племена берберов, узнав о восстании соплеменников против арабского господства в Сев. Африке, снялись с мест и двинулись на юг И., громя араб. поселения и угрожая крупным городам. Др. источником внутренней нестабильности в Андалусе была вражда между араб. племенами кайситов и кельбитов.

Численность мусульм. населения на территории И. росла и за счет обращенных в ислам местных жителей («мулади», букв.— неараб. происхождения). Мулади освобождались от обязанности платить особый налог на немусульман (джизью), а принявшие ислам рабы объявлялись свободными. Количество христиан, принявших ислам, до наст. времени остается неизвестным. Христиане («мосарабы», букв.— арабизированные) и иудеи представляли собой многочисленные группы, по-



Большая мечеть  
(ныне кафедральный собор) в Кордове.  
VIII–X вв.

лучившие в Андалусе особый административно-правовой и податной статус (зимми). До 756 г. Андалус считался частью североафриканской провинции Ифрикия со столицей в Кайруане; наместник Ифрикии назначал правителей И. (вали), некоторые из них носили титул эмира. Центром Андалуса вскоре после завоевания стала Кордова. Первоначально организация местного управления определялась условиями соглашений, заключаемых арабами с христианской знатью в ходе завоевания. Эти условия известны благодаря единственному сохранившемуся тексту договора подобного рода, заключенного в 713 г. между вестгот. комитом Тудмиром (Теодемиром) и Абд аль-Азизом, сыном эмира Мусы ибн Нусайра. Тудмиру была выделена в управление обширная область в районе Мурсии, где полностью сохранялись прежние порядки при условии признания власти мусульман и регулярной выплаты фиксированной дани. Ряд областей получили в управление потомки кор. Витицы.

В 756 г. в Андалус прибыл представитель свергнутой Аббасидами в 750 г. династии Омейядов Абд ар-Рахман I (756–788). Заручившись поддержкой марокканских берберов и кельбитов, он разгромил войско правителя Андалуса Юсуфа аль-Фихри и захватил власть. В Кордове Абд ар-Рахман I провозгласил Андалус независимым эмиратом основной династии Омейядов. Основная трудность для кордовских эмиров во 2-й пол. VIII в. состояла в сохранении контроля над всеми частями страны: в крупных городах

быстро складывалась местная элита (нередко берберского происхождения или из мулади), к-рая стремилась обособиться от центра; усилившееся в правление *Карла Великого* Франкское королевство представляло внешнюю угрозу Андалусу; важным фактором нестабильности оставались противоречия между основными группами населения мусульм. И. Так, объявление Андалуса независимым эмиратом дало повод некоторым местным правителям, в частности вали Сарагосы, Барселоны и Жироны, отложиться от Кордовы и призвать на помощь войска Карла Великого. В 778 г. состоялся 1-й поход франков в И. (не имел успеха). В 785 г. франками была захвачена Жирона, в 801 г.— Барселона.

Очагом нестабильности оставалось немусульманское население И.: в 792 г. в Толедо началось крупное восстание мосарабов и иудеев. Сепаратизм в крупных городах — Толедо, Сарагосе и Мериде — стал причиной военных действий в правление аль-Хакама I (796–822), внука Абд ар-Рахмана I. В 797–798 и 807–808 гг. были проведены массовые казни толедской знати (в основном мулади), в 818 г. войска эмира жестоко подавили восстание в предместье Кордовы.

В правление Абд ар-Рахмана II (822–852) эмират вел успешные войны с христ. государями (в Алаве, в Галисии, на землях Испанской марки). В 844 г. мусульмане одержали победу над викингами, дошедшими по р. Гвадалквивир до Севильи. Чтобы предотвратить дальнейшие нападения на араб. города, Абд ар-Рахман II приказал выстроить флот, к-рый вскоре был использован для захвата Балеарских о-вов. Стремлением к консолидации Андалуса была обусловлена внутренняя политика эмира. При Абд ар-Рахмане II были преобразованы и упорядочены адм. и фискальная системы (в частности, в аппарате управления стало меньше христиан). Поощрялась исламизация местного населения. Изменения, приведшие к уменьшению политической и социальной роли христиан в Андалусе, продолжились при его преемниках и стали причиной масштабного и длительного возмущения — движения мулади и мосарабов под предводительством Омара ибн Хафсуна. Центром восстания в 880–928 гг. в горах на севере совр. пров. Малага стала

крепость Бобастро. К восставшим мулади и мосарабам присоединились и мусульмане берберского происхождения, недовольные возросшей ролью араб. аристократии. Войска 3 эмиров не могли усмирить и подчинить область, находившуюся в непосредственной близости от столицы эмирата. Мятеж продолжался и после смерти Омара под руководством его сына Сулеймана. Только эмиру Абд ар-Рахману III (912–961) удалось разбить мятежников и взять в 928 г. Бобастро. Для предотвращения подобных восстаний Абд ар-Рахман III гарантировал свободу вероисповедания мосарабам. Мулади был открыт доступ к гос. службе наравне с арабами.

Интеллектуальная деятельность мусульман Андалуса после провозглашения в 756 г. Кордовского эмирата отражала процесс развития самобытной этнокультурной общности. Движущей силой местного культурного развития стала необходимость обособить «андалусский сепаратизм» и легитимность власти Омейядов в провозглашенном ими гос-ве. В VIII–IX вв. внимание уделялось в основном правовым и религ. вопросам. Утверждение в Андалусе на рубеже VIII и IX вв. правовой школы маликитства привело к появлению лит-ры о ее основателе, мединском законоводе *Малике ибн Анасе*, и его учениках, законоведческих трудов (напр., Абд аль-Малика ибн Хабиба (ум. в 853/54)), к упорядочению религиозно-правовых норм, к развитию агиографического жанра. Сложилась местная юридическая школа, ее представители — факихи оказывали большое влияние на первых эмиров. В кон. IX в. маликитство было обогащено знаниями др. правовых школ (напр., работами араб. правоведов Баки ибн Махлада (817–889), Мухаммада ибн Вадаха (814–900)), при сохранении доминирующей позиции участие законоведов в гос. делах сократилось. Среди араб. историков этого периода известен Абд аль-Малик ибн Хабиб, описавший завоевание Пиренейского п-ова и составивший историю первых эмиров из династии Омейядов и др. При первых кордовских эмирах лит-ра Андалуса развивалась в традиционных для араб. поэзии формах — это были небольшие поэмы, в которых воспевались воинские подвиги, оплакивались умершие или выражалась тос-

ка по покинутой родине (напр., стихи эмира Абд ар-Рахмана I). В кон. IX в. под влиянием романских народных песенных традиций возникли строфические формы поэзии (мувашшаха). Персид. певец и музыкант Абу аль-Хасан Али ибн Нафи, по прозвищу Зирьяб (ум. в 857), переехавший из Багдада в Кордову, способствовал распространению в И. манеры исполнения стихов под аккомпанемент муз. инструментов.

Во 2-й пол. X в. мусульм. гос-во Андалус достигло пика политического могущества. В 929 г. Абд ар-Рахман III объявил себя халифом. Ему удалось добиться политического единства страны, что способствовало процветанию торговли и зем-



*Интерьер Большой мечети (ныне кафедральный собор) в Кордове. VIII–X вв.*

леделия. Халиф выделял немалые средства из казны на поддержание и развитие ирригационной системы в И., прославился масштабными строительными проектами (расширение Большой мечети в Кордове, возведение загородной резиденции Мадинат-эз-Захра) и меценатской деятельностью. Он успешно противостоял Фатимидам в Сев. Африке, где закрепил за собой нек-рые прибрежные территории (Мелилья, Сета, Танжер). При нем были установлены дипломатические отношения со Свящ. Римской империей (см. *Римско-Германская империя*) и с Византией. За относительно мирным периодом правления Абд ар-Рахмана III последовали годы правления халифов аль-Хакама II (961–976) и Хишама II (976–1009, 1010–1013), к-рые вели войны с испан. христ. государями. В 960–1008 гг. практически все христ. королевства и графства на Пиренейском п-ове (Астуро-Леонское королевство, Памплон, Кастилия и Барселона) признали свое вассальное положение и пла-

тили ежегодную дань мусульманам. Походы, совершаемые войсками халифата, носили в основном карательный характер.

В правление Абд ар-Рахмана III оформилась система адм. управления Андалусом. Главным советником халифа являлся хаджиб, руководивший неск. везирами. Важнейшим органом управления была канцелярия. Гос. сокровищница была отделена от личной сокровищницы халифа. Гос. доходы складывались из предписанных Кораном поземельного налога с мусульман (ушр и харадж) и подати с немусульман (джизья и харадж), а также из специальных налогов, пошлин и дани с христ. государей, признавших себя вассалами халифа, и африканских берберов. Главным доходом халифа являлась прибыль от его поместий. Халиф считал-

ся верховным судьей, однако на практике высшей инстанцией по вопросам религ. характера являлись кади Кордовы и др. крупных городов Андалуса. Светскими вопро-

сами занимались верховный судья, глава стражи, глава города и надзиратели рынков. Территория Андалуса была разделена сначала на 5 провинций, но в посл. возникло более дробное деление по округам с центрами в больших городах (не менее 21). Округа управлялись назначаемыми из Кордовы вали. Пограничные территории (на севере, северо-западе и юге) составляли особые адм. единицы, власть в которых принадлежала военачальникам (каидам) с широкими гражданскими полномочиями. Организация армии развивалась постепенно — от ополчения к наемной профессиональной армии. Эмир аль-Хакам I создал особые отряды из африкан. берберов, жителей Судана и воинов-христиан. Со временем наемники стали основой араб. армии. В Кордове размещался значительный отряд личной охраны халифа, состоявший из выросших при дворе рабов неарабского происхождения. Вместе с тем это не исключало участия в военных действиях многочисленных добровольцев.

До 70-х гг. X в. армия была организована в соответствии с племенной структурой.

При малолетнем халифе Хишаме II в 976 г. власть оказалась в руках регентов (матери халифа Субх, хаджиба аль-Мусхафи и надзирателя личной охраны халифа Ибн Аби Амира аль-Мансура (ум. в 1002; в европ. традиции Альманзор)). В распрях между регентами верх одержал аль-Мансур, к-рый занял пост хаджиба халифа Хишаме II и сделался фактическим правителем Андалуса (978). При нем были снижены налоги, возрос авторитет маликитских законов-едов, была проведена реформа армии, направленная на уменьшение количества занятых в военных действиях арабов (в обмен на денежные выплаты) и увеличение числа наемников (прежде всего из берберов). В итоге основную часть армии составили отряды из иноземцев и испан. христиан, приносивших клятву личной верности аль-Мансуру, и рабов, судьба к-рых зависела только от воли хаджиба, что в целом значительно усилило его власть. Аль-Мансур организовал неск. успешных военных экспедиций против христ. королевств на севере полуострова — были разорены Леон, Кويمбра, Барселона, Сантьяго-де-Компостела. После смерти аль-Мансура Хишам II утвердил на посту хаджиба его сына Абд аль-Малика, который продолжил военную политику отца. Непрочность власти халифа и усиление влияния хаджибов спровоцировали в нач. XI в. политический кризис, усилившийся после смерти аль-Малика (1008). Борьба за власть переросла в гражданскую войну (1009–1031) и привела к падению халифата (1031).

На период халифата (929–1031), когда Кордова стала одним из культурных центров мусульм. мира, происходит расцвет араб. культуры Андалуса. Получившие хорошее образование халифы Абд ар-Рахман III и аль-Хакам II покровительствовали как араб., так и европ. ученым. Собранная аль-Хакамом II в Кордове б-ка насчитывала более 400 тыс. томов и превосходила крупнейшие б-ки Зап. Европы того времени (сочинения, выходящие за рамки традиц. ислама, были уничтожены аль-Мансуром в надежде завоевать расположение факихов). Часть доходов халифа тратилась на поддержку образования. Выросла роль частных и

общедоступных б-к при мечетях, они формировались из даров владельцев частных хранилищ. Более высокого уровня по сравнению с предыдущей эпохой достигло историописание. В X в. увеличилось количество и жанровое разнообразие исторических сочинений. Во 2-й пол. X в. появились произведения, в к-рых события излагались по годам (близкие



*Дворец Альхаферия  
в Сарагосе.  
2-я пол. XI в.*

к хроникам); напр., соч. «Эмиры Андалуса» (или «Хроника мавра Расиса» (испан. Crónica del Moro Rasis)) Ахмада ибн Мухаммада ар-Рази (ум. в 955) открывается географическим очерком и охватывает историю И. с рим. эпохи до X в.; Ибн аль-Кутийи (ум. в 977) в «Истории завоевания Андалуса» довел повествование до правления эмира Абдаллаха (888–912). К нач. XI в. относится компилятивное сочинение Акбара Махмуда, в к-ром описывается история Андалуса от араб. завоевания до правления халифа Абд ар-Рахмана III. В 30-х гг. XI в. историк Ариб составил продолжение общеараб. хроники Абу Джафара Мухаммада ат-Табари («Сокращение истории Табари»). Появлялись и сочинения по истории провинций или о к.-л. событиях (напр., «Книга возмущающихся и восстающих в Андалусе и их история» аль-Джайяна (ум. в 976)). Получил распространение биографический жанр (словари законов-едов, судей, поэтов и т. п.), напр. «Книга о судьях Кордовы» Мухаммада ибн Хариса аль-Хушани (ум. во 2-й пол. X в.). К наиболее известным поэтам X в. относятся Ибн Абд Раб-бихи (890–940; автор стихотворных произведений в традиц. жанрах и антологии «Ожерелье»), Ибн Хани (938–973; автор более 60 стихотворений-панегириков). Развивались медицина и естественные науки. В «Руководстве по медицине» Абуль-Касима (Абулкасиса) (936–1013), в посл. получившем известность в христ.

Европе, были изложены основы хирургии.

В период между ликвидацией халифата и захватом араб. И. Альморавидами Андалус был разделен на независимые государства-тайфы (до 23) с центрами в крупных городах — Севилье, Гранаде, Кордове, Толедо, Бадахосе, Сарагосе и проч. Наиболее могущественными были правители Севильи, Валенсии и Гранады. Правители тайф происходили из местных

знатных родов и называли себя хаджибами в знак того, что власть получена ими от халифа. Отношения между тай-

фами определялись не в последнюю очередь происхождением правящего рода (арабским, берберским, мулади). Вост. тайфы управлялись преимущественно потомками слав. рабов (сакалиба). Тайфы не обладали военной мощью халифата, что позволило правителям христ. королевств принимать участие в междоусобных конфликтах между мусульманскими государями и значительно расширять свои владения. Период тайф — время расцвета андалусской поэзии, ценившейся при дворах правителей (в особенности эмиров Севильи Аббада II аль-Мутаида (1042–1069) и Мухаммада ибн Аббада аль-Мутаида (1069–1091)). Среди поэтов этого периода выделяются автор панегириков, элегий, любовных лирических произведений Ибн Зайдун (1003–1071), оставивший красочные описания природы Андалуса Ибн Хафаджа (1058–1139) и автор соч. «Ожерелье голубки» Ибн Хазм (994–1064), которому принадлежат также доксологический труд «Разбор» со сравнительным описанием религий и этическое соч. «Характеры и нравы». В естественных науках определенных успехов добился араб. математик и астроном Маслам (ум. в 1107 или в 1108), последователь основавшего классическую алгебру аль-Хорезми (783–850). В сфере права в этот период наметилась тенденция к разрушению монополии маликитской школы: в духе учения *захиритов* выдержаны юридические трактаты Ибн Хазма, нетрадиц.

подхода в правождении придерживался араб. законовед Ибн Абд аль-Барр (978–1071).

С кон. XI в., в правление представителей североафрикан. династий Альморавидов и Альмохадов, предпринимались попытки централизации и укрепления Андалуса. Держава Альморавидов была создана в 40–50-х гг. XI в. сторонниками воинственного движения мусульман, к-рое зародилось среди берберских кочевников в районе р. Сенегал и верхнего течения р. Нигер под влиянием маликитских факихов Сев. Африки. После захвата Толедо королем Леона и Кастилии Альфонсо IV Храбрым мусульм. правители Севильи и Бадахоса, обеспокоенные ростом могущества христиан, обратились за помощью к Альморавидам, владения к-рых в то время занимали значительную часть Сев.-Зап. и Зап. Африки. В 1086 г. войско Альморавидов нанесло поражение кор. Альфонсо IV при Заллаке (Саграхасе). В 1090 г. правители тайф вновь обратились с просьбой о военной поддержке. Во 2-м походе, изначально направленном против христиан на вост. побережье И., Альморавиды во главе с Юсуфом ибн Ташфином (1061–1106) подчинили наиболее значи-



Внутренний двор дворца Альгамбра в Гранаде. XV в.

где она получила название «мараведи»), покровительствовали торговле.

При Альморавидах положение мосарабов и иудеев ухудшилось: их принуждали к обращению в ислам, а упорствовавшие были вынуждены переселяться в христ. королевства. Мосарабская община г. Гранады обратилась с просьбой о помощи к кор. Арагона Альфонсо I Воителю, к-рый совершил в 1125–1126 гг. поход на юг, разорив окрестности Гранады, Кордовы и Севильи. Вместе

Ансамбль дворца Альгамбра в Гранаде. XV в.

с ним в Арагон ушли мосарабы из мн. областей. После этого часть христиан Андалуса была принудительно переселена в Сев. Африку. Успешный поход Альфонсо I показал, что военная мощь Альморавидов пошатнулась. Внутри гос-ва обострились противоречия между ставленниками Альморавидов и отстраненной от власти арабо-испанской аристократией. Военные поражения и отсутствие консолидации в Андалусе привели к восстаниям в 1144–1145 гг., фактически уничтожившим власть Альморавидов в И.

В 1145–1172 гг. в мусульм. И. к власти вновь пришли правители отдельных тайф. С 50-х гг. XII в. нача-

лось постепенное завоевание Андалуса Альмохадами. Основой державы Альмохадов стало зародившееся в горах Атлас на территории совр. Марокко в 20-х гг. XII в. религ. движение в рамках ислама, идеологом к-рого был бербер Ибн Тумарт (ок. 1082–1130). После долгого противостояния с Альморавидами преемник Ибн Тумарта, Абд аль-Мумин, смог в 1147 г. захватить африкан. столицу Альморавидов г. Марракеш и вскоре распространить власть на всю Сев.-Зап. Африку. В 70-х гг. XI в. Альмохады под предводительством Абу Якуба Юсуфа (1163–1184) начали активные военные действия в Андалусе. К 1172 г. они подчинили пиренейские мусульм. территории. 11 июля 1195 г. в битве при Аларкосе (близ совр. г. Сьюдад-Реаль) войска Альмохадов под командованием Якуба аль-Мансура, имея значительный перевес, разгромили армию кастильского кор. Альфонсо VIII и захватили большую часть Нов. Кастилии, включая Гвадалахару и Мадрид (за Альфонсо VIII остался город Толедо). Альмохады придерживались жестких позиций в управлении страной и большое внимание уделяли военным вопросам. При них во мн. крупных городах И. появились крепостные сооружения. В нач. XIII в., после поражения в 1212 г. при Лас-Навас-де-Толоса от объединенного войска нескольких христианских королевств, Альмохады начали терять власть; к сер. XIII в. на Пиренейском п-ове мусульманам подчинялась лишь область на самом юге с центром в Гранаде. Здесь сложился Гранадский эмират (существовал до кон. XV в.), где правила династия Насридов.

В XII–XIII вв. Андалус стал центром философской мысли, во многом благодаря изучению и переосмыслению мусульм. мыслителями древнегреч. философии. К этому периоду относится творчество основоположника аверроизма *Ибн Рушда* (Аверроэс, 1126–1198), богословов Абу Мухаммада Абдаллы из Бадахоса и Абуль-Аббаса Ахмада (Ибн аль-Банна), развивавших учение *Газали* (1058–1111) об основах суфизма. Широкую известность в Европе получил трактат Мухаммада аль-Идриси (1100–1165 или 1166) «Развлечение истомленного в странствии по областям», написанный по заказу сицилийского кор. Рожера II (1130–1154); в этом сочинении были обоб-



тельные испан. тайфы (Гранату, Кордову, Севилью в 1090–1091, Бадахос в 1094, Валенсию в 1102 и Сарагосу в 1110). Военное могущество объединенного Альморавидами Андалуса возросло, выплата тайфами дани христ. королям прекратилась. Правители из династии Альморавидов упорядочили и централизовали денежную систему, базовой единицей которой стал золотой динар (монету такого же веса стали чеканить в Леона-Кастильском королевстве,

щены географические познания античных и араб. авторов. Из исторических сочинений наиболее известен трактат аль-Аббара (1199–1260) «Туника, расшитая золотом». В литературе XII–XIII вв. получила распространение народная диалектальная строфическая поэзия — заджалъ, с упрощенной ритмической структурой (в этой манере написаны мн. произведения кордовского поэта Ибн Кузмана (ум. в 1160)). К этому времени относится одно из самых известных произведений араб. средневек. художественной прозы — «По-



Интерьер дворца Альхаферия в Сарагосе. 2-я пол. XI в.

весть о Хайе, сыне Якзана» философа и писателя *Ибн Туфайля* (Абубацер, ум. в 1185/86). Популярностью пользовалась мистическая суфийская лирика; видными представителями этого направления являлись ан-Шуштари (1203–1269) и Салих ибн Шариф ар-Руиди (1204–1285). Высокого уровня достигла медицина — за пределами И. были широко известны медики Абу Марван Ибн Зухр (Авензогар, ум. в 1162) из Севильи и Ибн Байтар (ум. в 1248) из Малаги, автор соч. «Сборник простых медикаментов» с описанием действия различных лекарственных трав. При альмохадском халифе Якубе аль-Мансуре (1184–1199) в Севилье была построена обсерватория для занятий астрономией (1196). Выдающимся математиком был аль-Ишбили (ум. ок. 1213) из Севильи, продолживший традиции родоначальника сферической тригонометрии египетского ученого аль-Джайяни (989 — ок. 1050).

Высокого уровня в Андалусе достигла иудейская культура благодаря деятельности таких авторов, как поэт и философ Соломон ибн Габироль (ум. в 1052 или 1055), философ и историк Авраам ибн Дауд из Толедо (ок. 1110–1180), философ, медик,

экзегет и законовед Моисей бен Маймон (*Маймонид*, 1135 или 1138–1204) из Кордовы, прославившийся прежде всего своим философским трудом «Путеводитель растерянных».

Существовавшие под властью арабов христ. общины сохраняли внутреннее самоуправление и собственное право, основанное на вестгот. «Книге приговоров» (ее кастильский перевод XIII в. известен как «Фуэро Хузго» (*Fuero Juzgo*)). Во главе христ. общины стояли выборные комит (comes, conde), сборщик податей или казначей (exceptor) и судья (censor). Христианам разрешалось совершать богослужения, хотя и с нек-рыми ограничениями (запрещались звон колоколов, процессии и

др. публичные действия). Вопрос о строительстве новых церквей в мусульм. период является дискуссионным; по мнению некоторых исследователей,

с образованием Кордовского эмирата в сер. VIII в. были зафиксированы нормы, регулировавшие постройку христ. храмов. Сохранившиеся источники по истории христ. общин мосарабов относятся прежде всего к Кордове (IX в., сохр. большое количество нарративных памятников) и Толедо (XII–XIII вв., сохр. гл. обр. документальные источники).

Численность христ. населения, а также характер его расселения в мусульм. И. установить сложно. Известно, что христиане проживали как в крупных городах Андалуса (в Толедо, Кордове, Севилье, Мериде), образуя особые кварталы или свободно расселяясь среди иноверцев, так и в сельской местности. До сер. X в. мосарабы составляли большинство населения мусульм. И. По приблизительным оценкам, в 850 г. на территориях, покоренных арабами, мусульманами являлось ок. 20–30%, в 961 г. — 50% населения. Увеличение числа мусульман в этот период происходило в основном за счет обращения в ислам берберов. Положение христиан было стабильным, они тесно контактировали с мусульманами в повседневной жизни, перенимая многое из араб. культуры. Реакцией на усиление ислам.

гос-ва и мусульм. общин в сер. IX в. (в результате как административных преобразований, так и насильственной исламизации местного населения) стало движение *кордовских мучеников*. В 850–859 гг. в Кордове по приказу мусульм. властей были казнены 48 христиан, обвиненных в оскорблении ислама и в проповеди христ. веры. Большинство из казненных добровольно в присутствии мусульм. судьи (кади) по примеру раннехрист. мучеников исповедали себя христианами, объявляя Мухаммада лжепророком, а ислам — лжеучением. В суде никто из них не отказался от предъявленных обвинений; все они были казнены. Единоверцы признавали погибших христиан св. мучениками, отдавшими жизнь за сохранение христ. веры в окружении «нечестивых» завоевателей. Сторонники движения (напр., Кордовский пресв. *Евлогий* и его сподвижник Павел Альвар) выступали также в защиту христ. культурных традиций и ценностей, вестготско-рим. образованности, лат. языка, переживавшего упадок в период расцвета ислам. культуры. Тем не менее мн. представители высшего духовенства (напр., Кордовский еп. Рекафред) и мосарабской верхушки (комит Ибн Антониан) возражали против подобных действий, полагая, что это может осложнить отношения с мусульм. властями. Действительно, выступление кордовских мучеников привели к ужесточению политики властей по отношению к христ. общинам, к разрушению христ. храмов, способствовали миграции христиан на север. В кон. XI в., когда политика правителей из династии Альморавидов была направлена на исламизацию христ. населения, положение мосарабских общин еще более осложнилось. В 1099, 1126 (после похода кор. Альфонсо I, к которому мосарабы Гранады обратились за помощью) и 1137 гг. происходили гонения на христиан Гранады; христиане в значительном количестве переселялись на север Пиренейского п-ова (1102, 1125–1126), в Африку (1106, 1126, 1138); нек-рые христиане перешли в ислам. В 1164 г., при Альмохадах, большинство мосарабов Гранады было истреблено во время погрома. К сер. XIII в. христ. население оставалось лишь в немногих городах Андалуса (напр., в Мурсии).

Об устройстве церковного управления на территории мусульм. И.

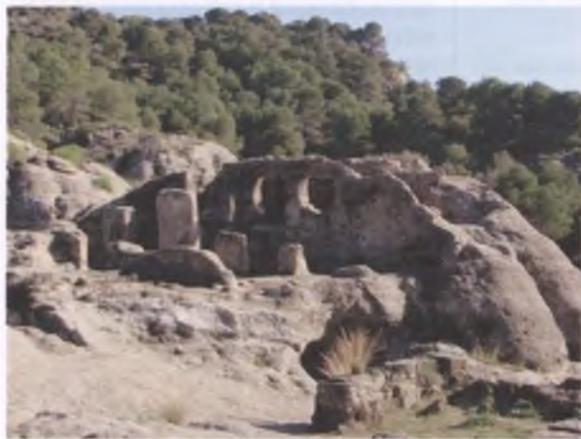
известно мало. Вероятно, главную роль играли епископы крупнейших городов, в которых существовали влиятельные мосарабские общины, — Севильи, Кордовы, Гранады, Толедо, Мурсии и др. На Соборах, как общих, так и провинциальных, решались важные церковные вопросы. Всеобщим, вероятно, был Собор в Кордове в 839 г. (CSMA. 1973. Т. 1. P. 135–141), на котором присутствовали епископы Толедо, Севильи, Мерида, Кордовы, Гуадикса, Эсихи, Кабры, Малаги и Эльвиры. Собор осудил *полупелагианство*. К провинциальным можно отнести Кордовские Соборы 852 г. (решался вопрос о добровольных мучениках), 861 г. (осуждение ереси *донатизма*) и 862 г. (избрание нового епископа); об участниках Соборов ничего не известно.

В городах с многочисленным христианским населением (Толедо, Кор-

решили посвятить себя служению Богу. Немногочисленные насельники таких мон-рей жили по собственным «уставным правилам». Вероятно, эти уставы создавались под влиянием предшествующей монастырской традиции (в т. ч. творений епископов Исидора Гиспальского, Леандра Гиспальского и проч.).

В араб. период христ. Церковь формально сохраняла самостоятельность от светских властей, однако с сер. IX в. заметно усилилось вмешательство мусульман в церковные дела, гл. обр. в назначение епископов. Евлогий Кордовский, избранный в нач. 50-х гг. IX в. на Толедскую кафедру, не получил утверждение от мусульм. властей. Постоянные и тесные контакты христиан с мусульманами и иудеями, необходимость отстаивать религ. взгляды в условиях массовых обращений в ислам привели в кон. VIII — сер. IX в. к богословским дискуссиям в среде мосарабов. В источниках упоминается о распространении

*Скальная мосарабская церковь в Бобастро.*  
Кон. IX — нач. X в.



полупелагианства, *адопцианства* и *донатизма*. В этот же период в трудах кордовских мосарабов большое внимание уделялось антиислам. по-

лемике. Для первых сочинений такого рода (работы Евлогия Кордовского и Павла Альвара) были характерны поверхностное знакомство с мусульм. учением (христиане опирались на антиислам. традицию вост. областей халифата, известную в основном благодаря произведениям прп. *Иоанна Дамаскина*) и внимание к морально-нравственному компоненту ислам. вероучения (ислам рассматривался как религия наслаждения и плотских удовольствий). Во 2-й пол. XI — XII в. центром антиислам. полемики стал Толедо. Работы этого времени (уже на араб. языке) характеризуются интересом к доктринальным сторонам ислам. вероучения и их углубленным анализом.

Несмотря на то что мосарабы поддерживали регулярные контакты с Церковью в христ. гос-вах Сев. Испании, со временем увеличивалась их изоляция от христ. мира. Уже в IX в. в связи с адопцианскими спо-

рами усилились расхождения между церковными иерархами сев. и юж. частей Пиренейского п-ова. Со временем культурные различия между мосарабами и христианами сев. гос-в усугубились. Мосарабы не присоединились к постановлениям Собора в Бургосе (1080), на котором духовенство Леона и Кастилии приняло решение о повсеместном переходе с испано-мосарабского обряда на римский обряд. Однако после отвоевания христианами Толедо (1085) для нужд мосарабской общины города было отведено 6 церквей (в XII в. богослужение по рим. обряду совершалось в 20 церквях). В последующие годы Реконксты христ. правители и иерархи принудительно вводили рим. обряд на отвоеванных территориях, за исключением Кордовы: в 1236 г. мосарабы этого города получили право на сохранение собственного обряда (однако мосарабское население города было таким незначительным, что мосарабская литургия быстро уступила место римскому обряду).

Лит.: *Gurgas B. Ф.* Право христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб., 1865; *Кустодиев К. Л., свящ.* Христианство в Испании под владычеством мусульман. М., 1867; *Simonet F. J.* Historia de los mozárabes de España. Madrid, 1897–1903. 4 т.; *Asín Palacios M.* El Islam cristianizado. Madrid, 1931; *Dozy R. P. A.* Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides. Leiden, 1932. 3 vol.; *Крачковский И. Ю.* Арабская культура в Испании. М.; Л., 1937; *González Palencia A.* Moros y cristianos en España medieval: Estudios histórico-literarios. Madrid, 1945; *Cagigas I., de las.* Minorías étnico-religiosas en la Edad Media española. Madrid, 1947–1948. Т. 1–2: Los mozárabes; *Lévi-Provençal É.* Histoire de l'Espagne Musulmane. P., 1950–1953. 3 vol.; *Cruz Hernández M.* La filosofía árabe. Madrid, 1963; *idem.* El Islam de al-Andalus: Historia y estructura de su realidad social. Madrid, 1966<sup>2</sup>; *Vernet Ginés J.* Literatura árabe. Barcelona, 1968<sup>2</sup>; *idem.* El Islam en España. Madrid, 1993; *Ladero Quesada M. A.* Granada: Historia de un país islámico (1232–1571). Madrid, 1969; *Cuevas García C.* El pensamiento del Islam: Contenido e historia: Influencia en la mística española. Madrid, 1972; *Haines C. R.* Christianity and Islam in Spain, A. D. 756–1031. N. Y., 1972; *Arié R.* L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232–1492). P., 1973; *idem.* España musulmana (siglos VIII–XV). Barcelona, 1984. (Historia de España: 3); *Ashtor E.* The Jews of Moslem Spain. Phil., 1973–1989. 3 vol.; *Chejne A. G.* Muslim Spain: Its History and Culture. Minneapolis, 1974; *Бойко К. А.* Арабская ист. лит-ра в Испании (VIII — 1-я треть XI в.). М., 1977; *Cantarinó V.* Entre monjes y musulmanes: El conflicto que fue España. Madrid, 1978; *Arte y cultura mozárabe: Ponencias y comunicaciones presentadas al I Congreso Intern. de Estudios Mozárabes (Toledo, 1975).* Toledo, 1979; *Bulliet R. W.* Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History. Camb., 1979; *Collins R.* Early Me-

dieval Spain: Unity in Diversity, 400–1000. N. Y., 1983; *Millet-Gérard D.* Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII<sup>e</sup>–IX<sup>e</sup> siècles. P., 1984; *Torres Balbás L.* Ciudades hispanomusulmanas. Madrid, 1985; *Faulhaber Ch. B.* Libros y bibliotecas en la España Medieval. L., 1987; *Fierro Bello M. I.* La heterodoxia en Al-Andalus durante el período omeya. Madrid, 1987; *eadem.* Al-Andalus: Saberes e intercambios culturales. Barcelona, 2001; *Harvey L. P.* Islamic Spain, 1250 to 1500. Chicago, 1990; *Urvoy D.* Penseurs d'al-Andalus: La vie intellectuelle à Cordoue et à Séville au temps des empires Berbères (fin XI siècle – début XIII siècle). Toulouse, 1990; *Pavón Maldonado B.* Ciudades hispanomusulmanas. Madrid, 1992; *Viguera M. J.* Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes. Madrid, 1992; *Peñarroja Torrejón L.* Cristianos bajo el Islam: Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia. Madrid, 1993; *Wasserstein D.* The Caliphate in the West: An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula. Oxf., N. Y., 1993; *Burman T. E.* Religious Polemic and the Intellectual History of Mozarabs, c. 1050–1200. Leiden; N. Y., 1994; *Chalmers P.* Invasión e islamización: La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus. Madrid, 1994; *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale* / Ed. R. Barkai. P., 1994; *The Legacy of Muslim Spain* / Ed. S. K. Jayyusi. Leiden; N. Y., 1994. 2 vol.; *Benavides-Barajas L.* Los Mozárabes y Muladies. [Granada], 1995; *Herrera Roldán P.* Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX. Córdoba, 1995; *Kennedy H.* Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus. L.; N. Y., 1996; *Los mozárabes: Una minoría olvidada* / Ed. M. González Jiménez, J. del Río Martín. Sevilla, 1997; *Lagarde V.* Les Almoravides: Le djihad Andalou (1106–1143). P.; Montréal, 1998; *Варьян И. И.* Правовое пространство ислама в христианской Испании XIII–XV вв. М., 2001; *Попова Г. А.* Мосарабы Толедо: Проблемы идентификации. Дис. / ИВИ РАН. М., 2002; *Christys A.* Christians in al-Andalus, 711–1000. Richmond, 2002; *Manzano Moreno E.* Conquistadores, emires y califas: Los Omeyas y la formación de Al-Andalus. Barcelona, 2006; *Al-Andalus/España: Historiografías en contraste: Siglos XVII–XXI* / Ed. M. Marín. Madrid, 2009; *Рыбина М. В.* Добровольные мученики Кордовы IX–X вв.: Проблема социальной идентификации. Дис. М., 2010.

Г. А. Попова, М. В. Рыбина

**Христианские государства в И. Реконкиста.** Возвращение завоеванных арабами земель Пиренейского п-ова под власть христиан получило название *Реконкиста* (10–20-е гг. VIII в. – 1492). К этому периоду относится политическое становление христ. королевств, к-рые расширяли свои владения, гл. обр. в юж. направлении. Темпы и характер этого процесса различались в разные века; в нем сочетались военные действия, миграция населения и хозяйственное освоение территорий. Выделяют 4 этапа Реконкисты, определяемые по территориальным изменениям на полуострове: в VIII–X вв. большая часть Пиренейского п-ова была завоевана мусульманами, а своеобразной буфер-

## РЕКОНКИСТА В ИСПАНИИ



ной зоной между Андалусом и христ. гос-вами являлась долина р. Дуэро; в XI–XII вв. христиане отвоевали и начали осваивать земли между реками Дуэро и Тахо; в 10–60-х гг. XIII в. в результате ряда военных экспедиций (т. н. Великая Реконкиста) под властью христиан оказалась практически вся территория Андалуса, за исключением Гранадского эмирата; в 1481–1492 гг. был завоеван Гранадский эмират.

Традиция связывает начало Реконкисты с битвой при Ковадонге (пещера в горе Аусева, Кантабрийские горы, Астурия). В этом сражении христиане под командованием Пелайо (Пелагия) одержали победу над отрядом аль-Камы, посланным наместником Мунусой усмирить восставших астуров. Дата военного столкновения (711, 718 или 722), равно как и его масштаб и характер, до наст. времени остается предметом дискуссий. Впервые об этом событии подробно рассказывается в лат. хрониках кон. IX – нач. X в., знали о нем и мусульм. историки (о сражении упом. в анонимной хронике XI в. и в «Истории мусульманских династий Андалуса» аль-Маккари).

Более близких по времени свидетельств того, кем был Пелайо, кто участвовал в сражении на его стороне, не сохранилось. Исследователи предполагают, что Пелайо либо принадлежал к вестготской знати, либо являлся местным астурийским вождем. Хотя статус Пелайо неясен, именно с ним и с его наследниками связывают образование 1-го после мусульм. вторжения христ. королевства Астурия, чьи земли тянулись вдоль побережья Бискайского зал. от Галисии до Ла-Риохи (в регионе преобладали горы). Власть в новом гос-ве унаследовал Альфонсо, сын дукса Кантабрии, женившись на Эрмесинде, дочери Пелайо. Резиденция правителя Астурии до 774 г. находилась в мест. Кангас-де-Онис. Альфонсо I (739–757) предпринял попытки расширить территорию гос-ва. Его сын Фруэла I (757–768) изгнал берберские гарнизоны из Галисии и установил контроль над провинцией. Большинство военных экспедиций в VIII в. завершилось опустошением земель в долине р. Дуэро и разрушением крепостей. Правители Астурии не имели возможности удерживать разоренные

ими земли, что способствовало возникновению пустынной «ничьей территории» между христ. землями и пограничными владениями мусульман. Ситуация изменилась при Альфонсо II Целомудренном (791–842). Одержав неск. серьезных побед над арабами, король смог расширить владения на юг и утвердиться в областях Леон и Ст. Кастилия. Королевская резиденция была перенесена в Овьедо. В новой резиденции Альфонсо II предпринял попытку восстановить церемониал и порядки толедского двора вестгот. королей. Об амбициях королей Астурии свидетельствует стиль построек и качество настенных росписей (напр., в ц. Сан-Хульян-де-лос-Прадос). При кор. Рамиро I (842–850) близ Овьедо были построены дворец (сохр. парадный зал; ныне ц. Санта-Мария-дель-Наранко) и ц. Пресв. Девы Марии (частично сохр.; ныне ц. Сан-Мигель-де-Лильо).

В 844 г. у побережья Астурии появились скандинавы. Совершив 2 неудачные попытки напасть на города А-Корунья и Хихон, они двинулись на юг вдоль зап. берега Пиренейского п-ова (атаковали Лиссабон, Кадис и Севилью). В эти же годы, воспользовавшись междоусобной борьбой в Андалусе, кор. Рамиро I попытался укрепить г. Леон. Король не смог удержать город; в 846 г. войска эмирата разорили захваченные Рамиро I земли и изгнали христиан. Присоединить Леон к королевству Астурия удалось в 856 г. кор. Ордоньо I (850–866). Военные столкновения королей Астурии с мусульм. правителями получили отражение в легенде о битве при Клавиго, якобы состоявшейся в 844 г. Впервые об этом сражении подробно рассказывается в хронике 1-й пол. XIII в. Толедского архиеп. Родриго Хименеса де Рады (*Roderici Ximenii de Rada Historia de rebus Hispaniae, sive Historia gothica*. Turnhout, 1987. Сар. LXVI). По преданию, в самый опасный для христиан момент битвы явился ап. Иаков Зеведеев, разивший мавров (Santiago Matamoros; Сантьяго Матаморос — св. Иаков Мавроболец).

Альфонсо III Великий (866–910) продолжил политику предшественников по расширению границ королевства: были подчинены земли до долины р. Эбро на востоке, на юге захвачены города Самора и Бургос. Завоеванные территории активно



Церковь Сан-Мигель-де-Лильо в Овьедо.  
Ок. 848 г.

заселяли, строили там крепости. При Альфонсо III были составлены первые в испан. христ. королевствах хроники: «Хроника из Альбельды» (*Chronicon Albeldense*), «Хроника из Роды» (*Chronica Rotense*), или «Хроника Альфонса III» (*Chronica Adefonsi III*), «Пророческая хроника» (*Chronica Prophetica*) — с описанием событий после завоевания полуострова мусульманами в 711–718 гг. В этих сочинениях короли Астурии представлены как преемники и законные наследники вестгот. королей, а войны с мусульманами — как борьба христ. королей Астурии за возвращение отнятых у их предков земель. Перед смертью Альфонсо III разделил королевство на 3 части (Леон, Галисия и Астурия) и распределил их между сыновьями, что привело к усобицам. При кор. Ордоньо II (914–924) центр Астурийского королевства был перенесен в Леон (с этого времени королевство стало именоваться Астури-Леонским). В X в. Астури-Леонское королевство не раз было разделено на 2 или 3 части, правители которых враждовали друг с другом, что замедляло продвижение христиан на юг.

Наибольшие успехи в военных действиях против мусульман были достигнуты при Рамиро II (931–950/51). Утвердившись на троне Леона по завершении конфликта с братом и кузенами (до 931 Рамиро II был правителем Галисии и Сев. Португалии), он столкнулся с серьезной опасностью, к-рая исходила от халифа Абд ар-Рахмана III. В 30-х гг. X в. Рамиро II активно противодействовал походам мусульман на земли, подконтрольные христианам (арабами были разорены Осма, Бургос и обл. Алава). В 932 г. королю удалось взять крепость Маджрит

(ныне Мадрид), однако вскоре он был вынужден ее оставить. Самое крупное в этот период поражение мусульмане потерпели в авг. 939 г. в битве при Симанкасе, когда армия под предводительством халифа возвращалась из похода против восставшей Сарагосы и Наварры. После этого сражения мусульмане на некоторое время отказались от вторжений в христ. гос-ва, а Рамиро II смог расширить границы королевства Леон на юг до р. Тормес (были заселены Ледесма, Саламанка, Сепульведа и др.). Заселение происходило не только за счет переселенцев с севера, но и за счет иммиграции мосарабов, которую поддерживал Рамиро II. В 1-й пол. X в. начинается противостояние короля Астурии и Леона и графа Кастилии Фернана Гонсалеса (932–970), который поднял мятеж против Рамиро II, возмущившись несправедливым, с его т. зр., распределением прав на земли Пеньяфьеля и Куэльера, расположенные у юж. пределов его графства.

Одновременно с Астури-Леонским королевством на востоке Пиренейского п-ова существовало еще одно политическое образование, не подчинявшееся мусульманам, — Испанская марка. Первоначально Испанская марка вместе с Септиманией входила в состав Готской марки — пограничного графства, оформившегося в результате военных походов Карла Великого (778–811). В кон. VIII в. начались расширение Испанской марки на юг и отвоение земель у мусульман. В 785 г. франки захватили Жирону, в 801 г. — Барселону. Несмотря на пограничное положение этих земель и статус марки, власть здесь принадлежала не одному графу, а нескольким. Наиболее влиятельными из них были графы Барселоны. Все графы назначались императором, однако по мере ослабления имп. власти графства Испанской марки становились все более самостоятельными. Графство Памплона к сер. IX в. стало королевством, в остальных должность графа закрепилась за представителями местных знатных родов, которые передавали ее по наследству. К кон. IX в. Испанская марка представляла собой конгломерат фактически независимых графств (наиболее значимые — Барселона, Жирона, Озона, Эмпурьес, Уржел, Серданья, Безалу, Собрарбе, Рибаторса, Конфлен). Формально зависимость восточнопиренейских

(каталонских) графств от западно-франк. королей сохранялась до 1258 г.

В кон. IX—X в. возросло политическое влияние Барселонского графства: гр. Вифред I Волосатый (878–897) объединил графства Барселона, Озона и Жирона. Позже границы влияния графов Барселоны менялись, но эта территория постоянно оставалась под их властью, даже после разорения Барселоны войсками кордовского хаджиба аль-Мансура в 985 г. XI век стал временем политического и экономического расцвета Барселонского графства. Гр. Рамону Беренгеру I Старому (1035–1076) удалось справиться с длительным противостоянием знати, к-рое началось в период его малолетства. Подавив сопротивление, он добился принесения вассальной присяги от представителей мятежной аристократии, а утвердившись в наследственных землях, получил клятву верности от графов сопредельных областей — Безалу, Серданья, Эмпурьеса и Руссильона. В результате Барселонское графство стало самым влиятельным среди восточнопиренейских графств. Предположительно в 1068 г., при гр. Рамоне Беренгере I, была составлена 1-я редакция «Барселонских обычаев» (каталан. «Usatges de Barcelona», лат. «Usatici Barchinone»), свода гражданских, уголовных и процессуальных правовых норм. Впосл. свод неоднократно дополнялся по инициативе нек-рых удельных правителей, что привело к возникновению неск. его редакций. С 1251 г., когда каталон. графства уже входили в состав Арагонской державы, по указу кор. Хайме (Жауме) I Завоевателя (1213–1276), поддержанному кортесами, «Барселонские обычаи» стали использоваться во всех судах Каталонии. В правление Рамона Беренгера III Великого (1097–1131) благодаря династическим бракам в состав Барселонского графства вошли Безалу с Риполем и Серданья с Бергой и Конфленом. В 1114–1115 гг. Рамон Беренгер III вместе с коалицией флотов итал. городов участвовал в экспедиции против пиратов о-ва Мальорка (Римский папа *Пасхалий II* (1099–1118) объявил ее крестовым походом). Однако после успешных операций на Ивисе и Мальорке крестоносцы оставили острова, где была восстановлена власть мусульман.

В 1118 г., после длительной военной кампании, Рамону Беренгеру III

удалось захватить Таррагону, активные боевые действия против мусульман продолжались до завоевания Льейды (1139) и Тортозы (1148). В 1137 г. в результате брака Рамона Беренгера IV Святого (1131–



*Церковь Сан-Хуан в Баньос-де-Сerratо. После 711 г.*

1162) с арагонской принцессой Петрониллой (невесте было не более года) графы Барселоны стали королями Арагона, а графство вошло в состав королевства, сохранив особый политический статус и местные привилегии.

Арагон до XI в. представлял собой небольшое графство в Пиренеях. В 1-й пол. IX в. Арагон вместе с соседними Собрарбе и Рибаргорсой вышел из сферы влияния Каролингов. Известно, что к 810 г. графством управлял представитель местной знати Аснар I Галиндес († 839). После смерти в 922 г. гр. Галиндо Аснареса II, не оставившего наследников муж. пола, Арагон был включен во владения короля Памплоны Санчо Гарсеса I (905–925): наследница Арагонского графства Андресото Га-

одному из его сыновей — Рамиро I (1035–1069), который стал 1-м королем Арагона.

В кон. VIII — 1-й пол. IX в. племена васконов (басков), населявшие земли в верхнем течении р. Эбро (центр в г. Памплоне), оказались втянуты в борьбу между государями Франкского королевства и наместниками кордовских

эмиров в г. Сарагосе. Одним из самых ранних и известных эпизодов этой борьбы стала битва в Ронсевальском ущелье (это

сражение описано в «Песни о Роланде»). В 778 г. Карл Великий возглавил поход за Пиренейские горы, чтобы захватить Сарагосу (это ему не удалось), на обратном пути король франков завоевал и разрушил Памплону, поскольку васконы выступали в союзе с мусульманами Сарагосы. Есть все основания связывать нападение васконов на арьергард франк. армии с этим событием. Позже Памплоне как графство на очень короткий период вошла в состав Испанской марки. Но уже в 20-х гг. IX в. здесь правил представитель местной знати Иньиго Ариста († ок. 850), к-рый пришел к власти при поддержке правителя Сарагосы и признал свою зависимость от него. Каролинги направили неск. военных экспедиций против Памплоне, но вновь подчинить эти земли не удалось. В нач. X в. престол королевства Памплоне (стало называться



*Гибель Роланда в битве в Ронсевальском ущелье. Миниатюра из «Больших хроник Франции». 1455–1460 гг. Мастер Жан Фуке (Paris. fr. 6465. Fol. 113)*

линдес была помолвлена с наследником Санчо I Гарсией Санчесом I (925–970). После смерти короля Памплоне Санчо Гарсеса III Великого (ок. 1004–1035) Арагон отошел

Наварра в XII в.) заняли представители новой династии — Хименесы. Первый из них, кор. Санчо Гарсес I, нарушил соглашение о подчинении Кордовскому эмирату и начал расширять свои владения на западе и на юге. При поддержке короля Леона Ордоньо II ему удалось дойти до Нахеры и Калаорры.

Однако затем он потерпел неск. поражений от мусульман, опустошивших Ла-Риоху и разоривших в 924 г. Памплону.

В нач. XI в. благодаря политике Санчо Гарсеса III Великого королевство Памплонна стало самым влиятельным из христ. гос-в на Пиренейском п-ове, чему способствовали ослабление халифата после смерти хаджиба аль-Мансура (1002) и формирование тайф. Королю удалось окончательно присоединить области, пограничные с тайфой Сарагоса (Лоарре, Сос, Ункастильо, Больтанья). После того как король же-



Замок в Лоарре.  
XI–XII вв.

нился на дочери графа Кастилии Муње, он заключил соглашение о сопредельных землях и стал опекуном юного графа Кастилии Гарсии II (1017–1028), после гибели к-рого провозгласил себя правителем этой значительной территории. Ок. 1020 г. Санчо Гарсес III присоединил к своим владениям графство Рибаторса. Участвуя в урегулировании конфликта между Кастилией и Леоном в правление Альфонсо V (999–1028), Санчо Гарсес III смог добиться заключения брака между королем Леона и своей сестрой Урракой. При наследнике кор. Альфонсо V, малолетнем Бермудо III (1028–1037), король Памплонны увеличил свое влияние в Леоне (Бермудо III женился на дочери Санчо Гарсеса III Химене Санчес, а сестра короля Леона вышла замуж за его сына Фернандо) и добился приращения земель подвластной ему Кастилии за счет Леона. В последние годы правления кор. Санчо Гарсес III развернул полномасштабную войну против Леона, захватил столицу королевства и в 1034 г. короновался там как «Божией милостью король испанцев» (*rex Dei gratia Hispaniarum*). Перед смертью король Памплонны разделил свои огромные владения между сыновьями:

т. о., все королевские династии, правившие в христ. королевствах в XI–XIII вв., восходят к Санчо Гарсесу III.

После установления мусульм. владычества на Пиренейском п-ове важнейшие епископские кафедры, в т. ч. центры всех 5 митрополий, оказались на территории мусульм. гос-ва Андалус. Сформировавшееся в VIII в. королевство Астурия первоначально охватывало труднодоступные и малоразвитые в хозяйственном отношении области, где церковные структуры практически отсутствовали. Постоянные войны между правителями Астурии и Андалуса

приводили к разорению городов в сев. части И., что не способствовало развитию структур христианской Церкви. Тем не

менее Астурийское (впосл. Астуро-Леонское) королевство стало центром притяжения для христ. духовенства, к-рое покидало города Андалуса.

С усилением христ. королевств на севере полуострова были связаны как появление новых кафедр, так и реорганизация церковной структуры — епископы оставляли пришедшие в запустение после араб. завоевания центры Вестготского королевства, мн. титулярные епископы находили прибежище в мон-рях, вместо захваченных арабами церковных кафедр появлялись новые. В результате военных походов астурийцев, в первую очередь кор. Альфонсо II (791–842), у мусульман был отвоеван ряд городов с епископскими кафедрами. Однако церковная организация в Астурии была плохо развита, система митрополий фактически не восстановлена. Как и при вестготах, монархия поддерживала тесную связь с христ. Церковью. Христ. правители сохранили за собой право избирать или утверждать кандидатуры епископов, учреждать новые еп-ства, определять границы диоцезов, созывать церковные Соборы (известно о Соборах 812 и 893 гг. в Овьедо (сохранившиеся акты в нач. XII в. были фальсифицированы по указанию Овьедского еп. Пелагия); в 892 состоялось совещание 7 епископов по случаю освящения ц. Сан-Сальвадор-де-Вальдедьюс).

Верховным церковным иерархом в гос-ве был митрополит Браги, его резиденция находилась в Луго. Однако в перечне астурийских епископов (ок. 880), сохранившемся в «Хронике из Альбельды», на 1-м месте стоит имя Эрменегильда, «епископа Царского города» (т. е. Овьедо), тогда как Флавиан, «епископ Браги [пребывающий] в крепости Луго» значителен, 2-м. Ввиду того что власть митрополита была слабой, возросло значение епископской кафедры Овьедо, основанной Альфонсо II при своей резиденции. С нач. X в. все большее значение приобретала кафедра г. Леон, куда была перенесена столица королевства (в перечне «Хроники из Альбельды» имя Леонского еп. Мавра стоит на предпоследнем, 11-м месте). Правители Астурии не только основывали новые еп-ства, но и восстанавливали прежние. Так, в сер. IX в. была восстановлена кафедра в г. Асторга (рим. Астурика Августа), существовавшая при вестготах. В IX–X вв. по мере отвоевания земель у арабов учреждались новые епископские кафедры в пограничных с Кастилией городах Астуро-Леонского королевства — в Вальпуэсте, Сасамоне, Осме и др. Отсутствие централизованной системы церковного устройства сказывалось на особенностях жизни Церкви в Сев. Испании — слабое развитие системы приходов, преобладание частных церквей (см. *Частной церкви право*), существование т. н. семейных мон-рей.

Контакты кор. Альфонсо II с правителями из династии Каролингов способствовали развитию церковной жизни: строились храмы (наиболее представительным был соборный ансамбль в Овьедо, от к-рого сохр. отдельные части), основывались мон-ри, к-рые принимали участие в колонизации отвоеванных у арабов территорий. Принято считать, что благодаря сотрудничеству Альфонсо II и Теодомира, еп. Ирини Флавиан (ныне Падрон), в И. стало распространяться почитание ап. Иакова, гробница к-рого была обретаена на месте совр. г. Сантьяго-де-Компостела. При кор. Альфонсо III (866–910) туда была перенесена епископская кафедра, а гробница апостола стала самой значимой испанской святыней и местом паломничества.

Стремление к легитимации притязаний на владычество над всей И.

привело к формированию т. н. неогот. идеологии, в к-рой подчеркивалась преемственность Вестготского и Астури-Леонского королевств. Эта тенденция получила отражение в «Хронике из Альбельды», где при

расхождении между прелатами севера и юга И., но и о стремлении астурийского духовенства установить прочные связи с христ. Европой. Об образованности испан. клириков свидетельствует Толкование на Апокалипсис, в котором Беат Либанский использовал труды многих церковных писателей II–VII вв. Су-

шествует мнение, что Беат Либанский представил эсхатологическое осмысление борьбы против мусульман — Мухаммад отождествлялся с Антихристом, гос-во Андалус было воплощением Вавилонской блудницы и т. д. Роскошно иллюстрированные рукописи сочинения Беата Либанского получили широкое распространение на севере И. О богатстве рукописных собраний Астурии, Галисии и Леона, не уступавших каролингским б-кам, свидетельствует путешествие Евлогия Кордовского по мон-рям Сев.-Вост. И. с целью сбора книг для мосарабов Кордовы (сер. IX в.). В завещании Леонского еп. Сихилы (927) перечислены как труды христ. авторов (блж. Августина, прп. Иоанна Кассиана Римлянина, прп. Ефрема Сирина, свт. Иоанна Златоуста, св. Проспера Аквитанского, свт. Евхерия Лионского, свт. Авита Вьеннского, Драконция, Альдхельма Малмсберийского), в т. ч. испанских (Пруденция, св. Исидора Гиспальского, св. Евгения II Толетского и св. Ильдефонса), а также Жития Эмеритских отцов, так и сочинения рим. писателей (Помпея Трога, Ювенала, Вергилия, Катона), особенно позднеантичных грамматиков (Доната, Клавдия, Мавра Сервия Гонората). В завещании Сихилы упомянуты и богослужебные книги — Псалтири, Антифонари, Лекционари (Liber comicus), Liber ordinum и др. Вероятно, «неоготские» устремления астури-леонских правителей включали укрепление т. н. испано-мосарабского обряда. Из числа сохранившихся литургических рукописей этого обряда подавляющее большинство было создано в североиспан. скрипториях в X–XI вв. Продолжением традиций вестгот. эпохи и ши-

рокое распространение т. н. пактового монашества, отличавшегося тем, что монашеская община была основана на формальном договоре (pactum) между аббатом и всеми сельниками. Эта традиция получила развитие в Галисии под влиянием св. Фруктуоза, еп. Браги († 665), который считался одним из отцов испанского монашества, а с VIII в. — также в Леоне, Кастилии и Ларииохе.

Испанская марка, территориальный центр которой окончательно оформился после захвата франками Барселоны, объединяла 5 еп-ств с кафедрами в Барселоне, Жироне, Эльне, Уржеле и Вике. Положение Церкви здесь было лучшим, нежели в Астурии: в ряде еп-ств поддерживалась непрерывная епископская преемственность, покровительство со стороны франк. правителей и местной знати способствовало строительству храмов и мон-рей. Так, в 80-х гг. IX в. на средства Вифреда I Волосатого, гр. Барселоны, Озоны, Жироны, Уржелы и Серданьи были основаны мон-ри Санта-Мария-де-Риполь и Сан-Жоан-де-лез-Абадесес, в посл. ставшие важными духовными и культурными центрами Каталонии. Поскольку Таррагона, древняя митрополия Сев.-Вост. Испании, оставалась в руках араб. правителей, еп-ства Испанской марки находились в юрисдикции архиепископа Нарбонского. Однако с ростом политической независимости графств на востоке Пиренейского п-ова влияние Нарбонской кафедры ослабевало. В 886 г. при поддержке местной знати и вопреки воле архиепископа на Уржелскую кафедру был возведен еп. Эсклуа, к-рый провозгласил себя митрополитом Таррагонской пров. и низложил епископа Жироны. В сослужении епископов Барселоны и Вика он рукоположил нового епископа и по желанию знати восстановил древние кафедры в Эмпурьесе и Пальярсе. Это вызвало недовольство Вифреда I Волосатого, к-рый сначала поддержал Эсклуа. Опасаясь графа, сторонники еп. Эсклуа обратились к кор. франков Одо (888–898), чтобы тот утвердил учреждение новых диоцезов. Однако Нарбонский архиеп. Теотард I, заручившись согласием короля и поддержкой гр. Вифреда, созвал Собор 16 епископов, который осудил деятельность Эсклуа (890). На Уржелском Соборе 892 г. Эсклуа и его



Мост паломников  
в Пуэнте-ла-Рейна,  
пров. Наварра.  
1-я пол. XI в.

описании строительства храмов и королевского дворца в Овьедо отмечается: «И как в церкви, так и во дворце в Овьедо он [Альфонсо II] сделал все в точности по образцу готов (Gotorum ordinem), как было в Толедо». Стремление возродить величие державы вестготов способствовало быстрому развитию культуры. Из И. происходили церковные деятели и богословы, сыгравшие заметную роль при дворе Карла Великого, — Азобард Лионский, Теодульф Орлеанский, Клавдий Туринский, Пруденций Галинд. Показателем развития богословия и «книжной учености» является участие Беата Либанского и Этерия, еп. Осмы, в полемике против адопциан, учение которых защищал Толедский еп. Элианд. Вероятно, именно борьба с ересью стала поводом для 3 посольств, к-рыми обменялись Альфонсо II и Карл Великий. Др. поводом для посольств, как полагают исследователи, могла быть церковная реформа, проводившаяся во Франкском королевстве. К Карлу Великому апеллировали и сторонники, и противники адопцианства в Испанской марке, где по повелению франк. короля было созвано неск. Соборов для решения возникших споров. После осуждения адопцианства карательные меры против еретиков также осуществлялись франк. правителями (так, напр., Уржелский еп. Феликс был арестован и умер в заточении). Поддержанное Папским престолом и франк. богословами выступление Беата Либанского и Этерия Осмийского против адопцианства мосарабских епископов свидетельствует не только о вероучительных

ставленники были низложены, а др. епископы Испанской марки выразили покорность митрополиту. Попытки создать в Каталонии независимую церковную провинцию возобновились в X в. В 970/71 г. по просьбе гр. Борреля II папа Римский *Иоанн XIII* (965–972) признал за Викским еп. Аттоном право носить титул архиепископа и тем самым утвердил его юрисдикцию над еп-ствами бывш. Таррагонской пров. на тот период, пока Таррагона остается во власти мусульман. Однако вскоре еп. Аттон был убит, а его преемники до 3-й четв. XI в. не поднимали вопрос об архиепископском статусе.

В г. Памплоне, центре королевства Памплонна, епископское преемство, вероятно, не прерывалось с вестгот. эпохи. Однако за VIII – 1-й пол. IX в. сведений о епископах Памплонны не сохранилось; после араб. завоевания 1-е достоверное упоминание о них относится к 851 г. Достаточно поздно (в XI в.) были восстановлены еп-ства с кафедрами в г. Армения и в г. Калаорра. Важным духовным центром Памплонны был мон-рь Сан-Сальвадор-де-Лейре, существовавший уже в сер. IX в. В X в. значимые мон-ри возникают в Ла-Риохе, в то время относившейся к королевству Памплонна, — Сан-Мартин-де-Альбельда и Сан-Пруденсия на горе Латурсе. В сер. X в. благодаря покровительству короля Памплонны Гарсии Санчеса I активно развивался мон-рь прп. *Емилиана* (Сан-Мильтян-де-ла-Коголья), в соседней Кастилии при участии гр. Фернана Гонсалеса был основан монастырь св. Себастиана (впосл. Санто-Доминго-де-Силос). На территории формировавшегося в X в. королевства Арагон верховным церковным иерархом оставался титулярный епископ Уэски (город до 1096 удерживали арабы, епископская резиденция находилась в Хаке). На землях Арагона существовал ряд крупных мон-рей, в т. ч. Сан-Хуан-де-ла-Пенья и Сан-Педро-де-Сиреса (в сер. IX в. здесь побывал Евлогий Кордовский).

В сер. — 2-й пол. XI в. наибольших успехов в Реконкисте добилось Леоно-Кастильское королевство — новое гос. образование, к-рое сложилось при Фернандо I Великом (1035–1065, с 1038 король Леона). В первые годы правления Фернандо I в Кастилии возобновился конфликт с королем Леона из-за земель между реками Сеа и Писуэрга. Спор

разрешился в битве при Тамароне в сент. 1037 г. На стороне Фернандо выступил его брат, король Памплонны Гарсия. Армия короля Леона потерпела поражение, а сам кор. Бермудо III погиб. Поскольку наследников у него не было, права на корону предъявила его сестра Санча, жена кор. Фернандо I. Из-за недовольства знати Фернандо был помазан на царство в Леоне спустя почти год, летом 1038 г. В начале правления ему пришлось подавить многочисленные мятежи. После умиротворе-



*Церковь мон-ря Сан-Хуан де ла Пенья. 70–90-е гг. XI в.*

ния Леона у Фернандо I начались конфликты с братом, кор. Гарсией, из-за земель на границе Кастилии и Памплонны (обл. Ла-Риоха). В 1054 г. в сражении при Атапуэрке победу одержал Фернандо I, а Гарсия погиб. Спорные земли достались леоно-кастильскому королю — граница между его королевством и Памплонной проходила теперь по р. Эбро, а новый король Памплонны Санчо Гарсес IV (1054–1076) стал вассалом Фернандо I. Важным результатом политики Фернандо I было приведение к вассальной присяге эмиров крупнейших мусульм. тайф — Толедо, Севильи, Сарагосы и Бадахоса; отныне они обязывались регулярно платить дань христианам. В результате удачных военных экспедиций Фернандо I значительно продвинулся в юж. направлении на западе Пиренейского п-ова — были взяты города Ламегу (1057), Визеу (1058) и Коимбра (1064). Во внутренней политике короля особое значение имел Собор в Коянсе, созванный в 1055 г. По примеру Толедских Соборов, в этом Соброре участвовали как церковные иерархи, так и представители светской знати, а соборные постановления касались церковной и мирской жизни Леона и Кастилии.

Фернандо I, как и его отец, разделил свои владения между сыновья-

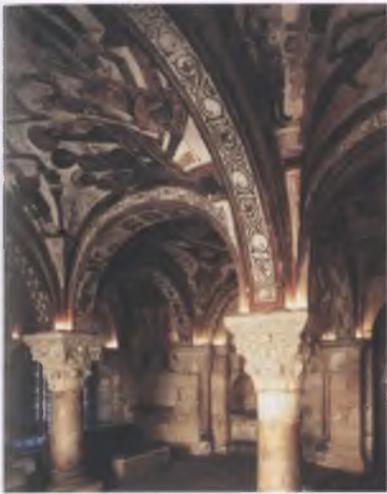
ми: Кастилию, которая была провозглашена королевством, получил Санчо I Сильный (1065–1072), Леон — Альфонсо VI (1065–1109), Гарсия (1065–1071, 1072–1073) унаследовал королевство Галисия. В кон. 60-х — нач. 70-х гг. XI в. началась усобица между братьями. Сначала удача была на стороне Санчо I Сильного, Альфонсо искал защиты у правителя Толедо аль-Мамуна, к-рый был вассалом его отца. После гибели Санчо при осаде Саморы (1072) король Леона вернулся из изгнания

и объединил под своей властью все 3 королевства. Своего брата Гарсию, короля Галисии, он взял в плен и заточил в

тюрьму (Гарсия † 1090). После смерти короля Памплонны Санчо Гарсеса IV (1076) магнаты королевства решили передать

власть не сыну короля, а его кузену Т. о., королевство Памплону получил правитель Арагона Санчо Рамирес (1063–1094), а Альфонсо VI достались земли Алавы, Гипускоа и Бискайи. В 1077 г. Альфонсо VI стал именовать себя «императором всей Испании» (*imperator totius Hispaniae*), что вызвало недовольство Римского папы *Григория VII* (1073–1085).

После смерти некогда предоставившего ему убежище правителя Толедо аль-Мамуна (1075) Альфонсо VI начал серию военных кампаний, приведших к самому значительному событию Реконкисты XI в. — взятию Толедо в мае 1085 г. Сначала войска леоно-кастильского короля выступали как союзники нового правителя Толедской тайфы аль-Кадира в подавлении мятежей, однако, когда границам тайфы стали угрожать соседи — мусульм. правители Бадахоса и Севильи, Альфонсо VI полностью захватил власть в Толедо, а аль-КаDIR по условиям соглашения о капитуляции во главе кастильских войск отправился завоевывать Валенсию. Взятие Толедо имело важные последствия для всех гос-в Пиренейского п-ова. Поскольку перевес сил был теперь на стороне христиан, правители тайф обратились за помощью к берберской державе Аль-



Интерьер Пантеона королей  
в базилике св. Исидора в г. Леон.  
1063 г.

моравидов в Сев. Африке, которым удалось приостановить продвижение христиан на юг и вернуть некоторые земли под власть мусульман, но вновь захватить Толедо они так и не смогли. В 1086 г. войска Альфонсо VI потерпели поражение в сражении при Заллаке (Саграхасе), в 1108 г. — при Уклесе (в этом сражении погиб инфант Санчо, единственный сын Альфонсо VI и наследник престола).

В XI в. в И. возросла роль рыцарства, главной силы в сражениях Реконкисты этого времени. В основу эпоса кон. XII — нач. XIII в. «Песнь о моем Сиде» (*Cantar de mio Cid*) легла история рыцаря Родриго Диаса де Бивара (ок. 1050–1099), или Сиды Воителя (*El Cid Campeador*). В молодости он занимал высокий пост (альферес) при дворе Санчо II, короля Леона, а после его гибели со-

в родстве с королями. Он выполнял мн. важные и ответственные поручения Альфонсо VI (в частности, ездил за данью в Севильскую тайфу); дважды оказывался в изгнании из-за самовольных военных действий против мусульман и неподчинения королю. Оба раза, покинув земли, находившиеся под контролем христиан, Сид поступал на службу к эмирам тайф. В 1094 г., действуя самостоятельно, Сид завоевал г. Валенсия, к-рому постоянно угрожали Альморавиды. Рыцарь удерживал город до своей смерти в 1099 г. За это время в Валенсии была восстановлена епископская кафедра; ее занял клюнийский мон. Иероним из Перигора (1097–1102). После смерти Сиды донья Химена еще 3 года обороняла город от мусульман, но в 1102 г. была вынуждена оставить его, несмотря на военную помощь кор. Альфонсо VI.

В нач. XII в. позиции Леоно-Кастильского королевства несколько ослабли. После смерти Альфонсо VI из-за отсутствия наследников муж. пола корону наследовала его дочь Уррака (1109–1126). В условиях непрекращающегося конфликта с Альморавидами были начаты военные действия на вост. границах: королева враждовала со своим 2-м мужем, королем Арагона Альфонсо I Воителем (1104–1134). Кроме того, на западе с 20-х гг. XII в. на самостоятельность стало претендовать графство Португальское, где правила сестра Урраки Тереса (до 1128), а затем ее сын Афонсу I Энрикиш (король в 1139–1185).

Арагонский кор. Альфонсо I после развода с кор. Урракой (1114) и прекращения военных действий против Кастилии начал подготовку к походу против мусульм. правителей Сарагосы и

ления Сарагосы, самой мощной мусульм. крепости в Северо-Вост. Испании. Несмотря на помощь, отправленную из Гранады, действия мусульман не имели успеха, и Сарагоса окончательно перешла под власть христиан. Мусульманам было разрешено остаться в городе при условии уплаты ежегодной дани. Вскоре Альфонсо I захватил Туделу (на тех же условиях капитуляции, что и в Сарагосе), затем Тарасону и Борху (1124), т. е. долина р. Эбро была возвращена под власть христиан. С захватом королевской армией городов Эпила и Рикла началось отвоевание христианами земель в долине р. Халон. Взяв в 1120 г. Калатаюд, арагонцы начали строить укрепления на пути к Льеиде и Валенсии. В 1126 г. кор. Альфонсо I и гр. Рамон Беренгер III встретились в Каласансе, чтобы заключить договор о разделе еще не отвоеванных мусульм. территорий.

Не имея наследников, Альфонсо I оставил свои владения — Арагон и Наварру, а также отвоеванные у мусульман земли — духовно-рыцарским орденом госпитальеров (см. *Мальтийский орден*) и *тамплиеров*. Арагонская знать не поддержала это решение и на собрании в Хаке признала королем Рамиро, брата Альфонсо I. Рамиро, к тому времени занимавший епископскую кафедру Роды-Барбастро, решил снять с себя духовный сан и принять титул короля Арагона. Наваррская знать в свою очередь провозгласила королем Наварры Гарсию Рамиреса (1134–1150). Летом 1136 г. король Арагона Рамиро II Монах (1134–1137) женился на Агнесе Аквитанской. Родившуюся от этого брака в 1136 г. принцессу Петрониилу король выдал замуж за графа Барселоны Рамона Беренгера IV. В 1137 г., после свадьбы дочери, Рамиро II отошел от дел и подвизался в монастыре св. Петра в Уэске (аббатом этого мон-ря он был до принятия королевского титула), передав управление королевством графу Барселоны (Рамон Беренгер IV не считался королем, имел титул принца Арагонского, однако его сын должен был стать королем Арагона даже в том случае, если бы Петронилла умерла, не оставив потомства). Т. о., королевство Арагон обрело 2-частную структуру, при которой каталон. графства сохраняли особый статус и привилегии.



Собор в Льеиде.  
1203–1278 гг.

гласился перейти на службу к Альфонсо VI. По воле короля Родриго Диаса де Бивар получил в жены донью Химену Диас, представительницу одного из самых благородных леонских семейств, находившегося

на Беренгера III, который надеялся закрепить за собой земли по течению р. Сегре. Этот поход был объявлен крестовым, и под знамена короля Арагона встали мн. франц. рыцари. В июне 1118 г. пали укреп-

В Леоно-Кастильском королевстве после смерти кор. Урраки на престол взошел ее сын Альфонсо VII (1126–1157). В начале его правления создалось нестабильное положение как на границах королевства, к-рым угрожал арагонский кор. Альфонсо I Воитель, так и внутри, где сильная группировка знати находилась в оппозиции к королевской власти. После успешной военной кампании Альфонсо VII против Арагона, в ходе которой были отвоеваны спорные пограничные территории в Кастилии, Альфонсо I пошел на соглашение (Тамарский мирный договор, июль 1127), по его условиям восстанавливались границы между Кастилией и Арагоном, определенные кор. Санчо III Великим. В 1130 г. Альфонсо VII сместил с кафедр епископов Леона, Саламанки и Овьедо, которые противодействовали его браку с Беренгелой Барселонской, дочерью гр. Рамона Беренгера III. В том же году королю удалось подавить мятеж знати. В 1135 г. в торжественной обстановке в кафедральном соборе Леона в присутствии папского легата кор. Альфонсо VII принял титул «император всей Испании» (*imperator totius Hispaniae*). Альфонсо VII был 1-м испан. правителем, чей имп. титул был признан мн. испан. и франц. сеньорами — на церемонии присутствовали граф Барселоны Рамон Беренгер IV, король Наварры Гарсия Рамирес, граф Тулузы Беренгер Рамон и др.

С 1139 г. Альфонсо VII, пытаясь воспользоваться распрями между Альморавидами и Альмохадами, начал активные военные действия на юге. В этом году был взят замок Кольменар-де-Ореха, это позволило увеличить территорию настолько, что Толедо находился теперь далеко от границ с мусульм. государством. В 40-х гг. XII в. были завоеваны Кория, Хаэн и Кордова (вскоре вновь захвачена мусульманами). В 1146 г. Альфонсо VII договорился с барселонским гр. Рамоном Беренгером IV и наваррским кор. Гарсией Рамиресом о совместных действиях по завоеванию Альмерии. К ним присоединились крестоносцы из Франции (папа Римский *Евгений III* объявил поход крестовым); итал. республика Генуя предоставила испан. христ. правителям флот. Альмерия была взята в 1147 г., однако через 10 лет Альмохадам удалось вернуть город.

В 1151 г., после смерти Гарсии Рамиреса, кор. Альфонсо VII и гр. Рамон Беренгер IV заключили в Тудилене договор о разделе Наварры, за Рамоном Берегером было признано право на завоевание Валенсии, Дении и Мурсии.

В XII в. христ. гос-вам в И. удалось добиться превосходства над мусуль-



Дворец королей Наварры в Эстелье.  
2-я пол. XII в.

манами; продолжилось освоение завоеванных земель. В Леоно-Кастильском королевстве это происходило в основном путем дарования привилегий (фуэро) и наследственных владений жителям поселений, в т. ч. городов, расположенных между реками Дуэро и Тахо. Позднее на вновь заселяемых территориях возникли бегетрии — сельские поселения с лично свободным и имеющим право присягать сеньору по своему выбору крестьянским населением. Важной обязанностью жителей городов и поселений на отвоеванных у мусульман территориях было участие в королевских военных экспедициях, а также организация обороны крепостей. Форма участия в военных



Стены Авилы.  
2-я пол. XII в.

операциях (в качестве конного или пешего воина) определяла принадлежность человека к социальной группе — кабальеро (привилегированный статус) либо пеонов. К кон.

XII в. города, имевшие фуэро, стали значительной силой, к-рую короли стремились удержать под контролем. Представители оформившихся к этому времени в И. сословий могли выразить свою позицию, прежде всего по вопросам сбора платежей, на общих собраниях — кортесах (*cortes*). Кортесы появились в Леоне и Кастилии (кон. XII в.), несколько позже — в Арагоне; в XIII–XIV вв. они оказывали уже значительное воздействие на внутреннюю и иногда на внешнюю политику королей. Впервые посланцы городов присутствовали на королевском совете в Бургосе в 1170 г. Однако самые ранние сведения об участии представителей городских общин (консехо) в утверждении постановлений королевского совета относятся к 1188 г. — в г. Каррионе было подписано соглашение о заключении брака между доньей Беренгелой, дочерью короля Кастилии Альфонсо VIII (1158–1214), и герц. Конрадом Ротенбургским, одним из сыновей имп. *Фридриха I Барбароссы*. В списках свидетелей договора названы представители 48 испан. городов. С самого начала существования кортесов сложилось своеобразное ядро городских советов, представители к-рых постоянно приглашались на заседания этого органа как делегаты от области. К таким городам относились Самора, Торо, Сория, Вальядолид, Саламанка, Сеговия, Авила, Гвадалахара, Куэнка, Мадрид, а также центры королевств (*reinos*), входивших в состав Кастильской короны, — Бургос, Леон, Толедо, затем Севилья, Кордова, Хаэн, Мурсия.

Начиная со 2-й пол. XII в. особая роль в Реконките принадлежала испан. рыцарским орденам Калатрава (1158), Сантьяго (1170–1175) и Алькантара (1177). Объявление военных действий против

мусульман на Пиренейском п-ове крестовыми походами привлекло в И. рыцарей из др. европ. стран. В этот период заметное участие в Реконките при-

нимало новое королевство — Португалия. Между 1230 и 1239 гг. португальцы отвоевали мусульм. территории в низовьях р. Гвадиана,



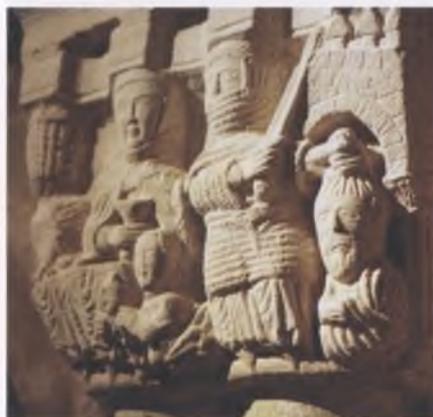
Церковь Санто-Сепулькро  
в Торрес-дель-Рио, пров. Наварра.  
Кон. XII — нач. XIII в.

последний мусульм. оплот на крайнем юго-западе Пиренейского п-ова г. Фару был взят в 1249 г.

К 1212 г. королю Кастилии Альфонсо VIII (1158–1214) удалось создать коалицию правителей для похода против мусульман. В нее вошли Педро II Арагонский (1196–1213), Санчо VII Наваррский (1194–1234), епископы Нарбона, Бордо, Нанта; португ. кор. Афонсу II Толстый (1211–1223) отправил свои войска (сам король не участвовал в экспедиции). Король Леона Альфонсо IX (1188–1230) из-за неурегулированных территориальных претензий к Кастилии не присоединился к коалиции. Папа Римский *Иннокентий III* (1198–1216) провозгласил поход крестовым. Мусульм. армию, собранную со всех территорий халифата Альмохадов, возглавил халиф Мухаммад аль-Насир. 16 июля 1212 г. в битве при Лас-Навас-де-Толоса христиане нанесли армии противника сокрушительное поражение.

С победой христиан при Лас-Навас-де-Толоса начался период т. н. Великой Реконксты, в ходе к-рого практически весь Пиренейский п-ов перешел в руки христ. государей. В 1230 г. кор. Кастилии Фернандо III Святой (1217–1252) унаследовал корону Леона и окончательно объединил 2 королевства. После подавления выступлений нек-рых знатных семейств, возглавляемых представителями рода де Лара, Фернандо III начал серию военных кампаний против мусульман и завоевал важнейшие центры Андалуса — Баэсу (1227), Убеду (1233), Кордову (1236), Хаэн (1245), Севилью (1248). Некоторые мусульм. эмиры признавали себя вассалами короля Кастилии, чтобы избежать военного вторжения. Так,

в 1241 г. был заключен договор с эмиром Мурсии; после взятия Хаэна признал себя вассалом кастильского короля эмир Гранады, к-рый затем принял участие в осаде Севильи. После взятия Севильи христианами сдались сразу неск. крупных городов Юж. Андалусии. Кор. Альфонсо X Мудрый (1252–1284) продолжил расширять границы королевства Кастилия, прежде всего в юж. направлении (король пытался начать военные действия против мусульман в Сев. Африке и получил одобрение Римских пап *Иннокентия IV* (1243–1254) и *Александра IV* (1254–1261), но предпринятый в 1254–1255 поход оказался неудачным). При Альфонсо X были завоеваны Картахена (1245), Ньебла (1262), Кадис (1262). В 1264 г. в Андалусии (в городах Мурсия и Херес) вспыхнуло восстание мусульм. населения из-за частых нарушений условий капитуляций и притеснения христ. поселенцами. Эмир Гранады, получив поддержку из Сев. Африки,



Капитель в церкви мон-ря  
Сан-Хуан-дель-Дуэро в Севрии.  
Нач. XIII в.

начал войну против христиан. Альфонсо X в союзе с королем Арагона Хайме I захватил Мурсию и Херес, восстание было подавлено, однако военные действия против мусульман продолжались до 1272 г. Королю Кастилии удалось отторгнуть от Гранадского эмирата часть земель, мусульмане были изгнаны из мн. юж. районов. В числе прочего это привело к уменьшению плотности населения, т. к. христиан, переселившихся на эти земли, было немного, они концентрировались в основном в крупнейших городах долины р. Гвадалквивир.

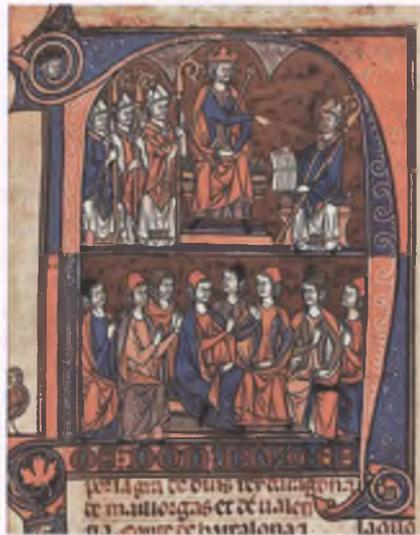
Притязания кор. Альфонсо X на королевство Наварра, а также на ко-

рону Свящ. Римской империи (он претендовал на имп. титул как сын Беатрисы Швабской из рода Гогенштауфенов) не имели успеха. Но самым тяжелым периодом его правления стали последние годы из-за конфликта по поводу престолонаследия с сыном, инфантом Санчо (впосл. кор. Санчо IV Храбрый (1284–1295)). Санчо опротестовал намерение отца передать престол одному из сыновей инфанта Фернандо де ла Серда († 1275), старшего брата Санчо, и был поддержан представителями знати, недовольными централизаторской политикой короля, якобы посягнувшего на их исконные привилегии. Альфонсо X остались верны лишь Севилья, Мурсия и Бадахос, королю пришлось отречься от власти, хотя титул он сохранил. После его смерти в Кастилии развернулась борьба за престол, в которой участвовали представители знатных испан. родов, поддерживавшие того или иного кандидата, мусульм. правители Марокко, а также городские ополчения. В результате кровопролитных войн инфанту Санчо удалось одержать верх над противниками и стать королем Леона и Кастилии, закрепив этот титул за собой и своим наследником Фернандо IV (1295–1312) и сохранив территориальную целостность королевства. В первые годы правления кор. Фернандо IV, унаследовавшего трон в возрасте 9 лет, смута возобновилась, в ней участвовали инфант де ла Серда, кузен короля, мусульм. правители Гранады и Марокко, а также короли Португалии, Арагона и Франции, рассчитывавшие на территориальные приобретения в обмен на поддержку того или др. претендента. Интересы Фернандо IV успешно отстаивала его мать, кор. Мария де Молина, — он сохранил трон, с большинством противников были заключены соглашения.

Арагонская корона добилась самых крупных успехов в расширении территории в правление Хайме I Завоевателя. После гибели в 1213 г. отца Хайме, кор. Педро (Пере) II, участвовавшего в альбигойских войнах на стороне графа Тулузского, Хайме попал в плен к предводителю крестового похода Симону де Монфору. Благодаря заступничеству папы Иннокентия III, выступившего в поддержку своего вассала (король Арагона признал себя вассалом Папского престола в 1204), Хайме смог

вернуться в И. Неск. лет происходили столкновения между опекунами несовершеннолетнего правителя. В 1227 г. было подписано т. н. соглашение в Алькала, прекращавшее вражду между королем и знатью. В 1229 г. началась кампания по завоеванию Балеарских о-вов, ядром армии стала эскадра, снаряженная крупнейшими каталон. городами, заинтересованными в устранении постоянной угрозы со стороны мусульман Балеарских о-вов. 31 дек. 1229 г., после осады с суши и моря, г. Пальма сдался. На Мальорке был введен каталонский язык, на остров распространилось действие «Барселонских обычаев», каталон. свода обычного права. В 1231 г. кор. Хайме I без сопротивления овладел Меноркой. В 1235 г. Таррагонский архиеп. Гильем де Монгри завоевал Ивису. Король лично занимался вопросом о разделе земель между местным мусульм. и прибывшим христ. населением. По договору с наваррским кор. Санчо VII в 1231 г. Хайме I получил корону Наварры. В 1238 г. была завоевана Валенсия, и Хайме придал покоренным территориям статус отдельного королевства. Как и при завоевании Мальорки, в Валенсии каталонцы пользовались особыми привилегиями, каталонский язык был признан официальным. В 1240 г. Хайме I пожаловал своим подданным «Новое фуэро» вместо действовавших прежде арагонских фуэро. К концу его правления Арагонская корона представляла собой объединение 4 гос. образований — 3 королевств и 1 принципата.

С кон. XI в. в составе христ. королевств, гл. обр. Леоно-Кастильского и Арагона, оказались территории, населенные мусульманами, в XIII в., после периода т. н. Великой Реконкисты, число мудархаров (от араб. мударджан — прирученный, домашний), т. е. мусульман, ставших подданными христ. королей, возросло. Условия жизни мудархаров первоначально регламентировались в капитуляциях, к-рые заключались при завоевании тех или иных земель и городов. Как правило, предусматривалось внутреннее самоуправление мусульм. общины (альхамы), право на сохранение веры и соблюдение обычаев. С XIII в. короли издавали специальные фуэро, где положение мудархаров регламентировалось более подробно. Особое внимание уделялось этому в Арагоне (впосл. ара-



Кор. Хайме I Завоеватель  
в окружении епископов и магистров.  
Миниатюра из сборника фуэро Арагона  
(Vidal Mayor). Кон. XIII в.  
(Los Angeles. The J. P. Getty Museum.  
Ludwig XIV. 6. Fol. 1)

гонские фуэро мудархаров стали образцами для соответствующих документов в Кастилии). Мудархарам гарантировались свобода передвижения, в т. ч. право на эмиграцию, свобода торговли, право обращаться в свой суд; мусульмане сохраняли мечети, школы, кладбища. В сер. XIII–XIV вв. самые крупные мусульм. альхамы были на юге и на востоке полуострова (в Андалусии, Мурсии, Валенсии) и в Арагоне. При разделе завоеванных юж. территорий арагонские короли, в частности Хайме I, даровали земли на условиях личного пожалования, ограничивая привилегии сеньоров. Все альхамы во владениях Арагонской короны находились в прямой зависимости от короля; налоги, к-рыми облагались мудархары, поступали в казну королевства и служили важной статьёй дохода. В этом было отличие положения арагонских мудархаров от кастильских: в Кастилии мусульмане нередко оказывались в сеньориальной зависимости от крупных землевладельцев, на чьи отношения с местным населением короли, производившие раздел вновь завоеванных территорий, практически не могли влиять. На протяжении всего периода существования мусульм. альхам (до начала насильственного обращения мудархаров в христианство в XV–XVI вв.) наблюдалась постепенная эмиграция мусульман из христ. королевств, однако масштабы ее были незначительными.

Условия существования евр. (сефардских) общин (также альхамы) в христ. королевствах были очень схожи с условиями в мусульманских. Евр. альхамы сохраняли самоуправление и собственный суд. У каждой альхамы имелась конституция, утвержденная королем, в к-рой определялись правила выборов и система управления. Первоначально все вопросы, в т. ч. и отношения с христ. властями, решались избираемыми с учетом высокого имущественного ценза должностными лицами (аделантадо, берурум или мукадемим). К нач. XIV в. система управления изменилась: главным органом стал Совет (Йеца), состоявший поровну из представителей 3 групп «сословий» (по размеру имущества) и осуществлявший контроль над исполнительной властью, представленной выборными должностными лицами. Выборные должностные лица контролировали большинство сфер общественной жизни: сбор налогов, соблюдение галахических норм, назначение судей. В крупных общинах существовали религ. и светский суды; также можно было обращаться в общегородской суд (эта практика осуждалась евр. старейшинами). Кроме того, еврейские альхамы в И., единственные во всей евр. диаспоре, обладали уголовной юрисдикцией и имели право выносить решения о телесных наказаниях (порке, увечье) и даже о казни преступника. С XIV в. альхамы постепенно, сначала в Арагоне, а затем и в Кастилии, лишались этого права, рассматриваемого как крупная судебная привилегия.

В XI–XIII вв. изменения коснулись практически всех сторон церковной жизни: появилось клюнийское монашество, укрепились связи христ. королевств в И. с Папским престолом, проводилась григорианская реформа. Ко 2-й пол. XIII в. христиане почти полностью контролировали территорию И. В ходе Реконкисты были восстановлены церковные провинции с центрами в Толедо, Таррагоне, Севилье, Сантьяго-де-Компостела, учреждены новые кафедры, создана система приходских церквей.

Период Реконкисты стал временем расцвета испан. монашества, отмеченным не только его численным ростом, но и заметным увеличением влияния монашеских общин на общественно-политическую жизнь христ. королевств. При покровитель-

стве королевской власти монашество сыграло важную роль в освоении опустошенных или недавно освобожденных от мусульман земель. Новые мон-ри часто были исключены из сферы юрисдикции епископов. Особенно заметным это стало с появлением в И. монахов *Клюнийской конгрегации*. В И. клюнийцев впервые пригласил король Памплоны Санчо Гарсес III Великий, однако его ближайшие преемники уже не оказывали им подобной поддержки. Тесное взаимодействие между монастырями Клюнийской конгрегации и правителями Леоно-Кастильского королевства началось только в сер. XI в. Фернандо I обещал ежегодно выплачивать аббатству Клуни сумму в 1 тыс. золотых, а также совершил множество единовременных выплат. В 1072 г. *Гуго*, аббат Клуни, добился освобождения из плена кор. Альфонсо VI, тем самым завоевав королевское благоволение. Гуго и его преемникам удалось стать своего рода посредниками между Римскими папами, стремившимися подчинить Испанскую Церковь, и леоно-кастильскими королями, желавшими вернуться к вестгот. традициям. При этом клюнийцы заботились и о своих интересах, к-рые не всегда совпадали с интересами Церкви и светских государей. Напр., в 1078 г. Гуго удалось устроить брак своей племянницы Констанции Бургундской и кор. Альфонсо VI, что вызвало негодование папы Григория VII, поскольку Констанция приходилась дальней родственницей 1-й жене Альфонсо, Агнессе Аквитанской. Альфонсо VI не только увеличил ежегодные выплаты аббатству до 2 тыс. золотых, но и сделал своим советником клюнийского мон. Роберта. Аббат Клуни рассматривался как *socius* (товарищ) правителя. Отношения королей Леона и Кастилии с аббатами Клуни исследователи оценивают по-разному: нек-рые полагают, что это была своего рода вассальная зависимость, др. ученые называют это патронатом. Крупнейшими клюнийскими обителями в И. были мон-ри Санта-Мария-ла-Реаль в Нахере, Сан-Сальвадор-де-Онья, Сан-Соило-де-Каррион, Сан-Факундо-и-Сан-Примитиво-де-Саагун и Сан-Исидро-де-Дуэньяс. Клюнийцы строго следовали бенедиктинскому уставу, поддерживали Римских пап в вопросе о запрете испано-мосарабского богослужения, способ-

ствовали распространению в И. почитания европ. святых, в основном французских.

Стремление к возрождению традиций вестгот. монархов, к-рое проявляли леоно-кастильские короли, наталкивалось на трудности в установлении контактов с христ. Европой. Подчеркивание особенностей древних испан. традиций, в т. ч. испаномосарабского богослужения, препятствовало взаимопониманию между испан. правителями и Папским престолом, поэтому принятие рим. обряда богослужения стало рассматриваться испан. монархами как непрелюбое условие интеграции их гос-в в христ. ойкумену, объединенную под духовным главенством Римского папы. В 1071 г. по благословению папы Александра II впервые была



Мон-рь Уэльгас в Бургосе.  
Ок. 1190 — ок. 1220 г.

совершена месса по рим. обряду в монастыре Сан-Хуан-де-ла-Пенья — важнейшем духовном центре Арагона. В 1080 г. кор. Альфонсо VI созвал Собор в Бургосе, на котором по настоянию папских легатов испан. епископы запретили использовать испано-мосарабский обряд в Леоне и Кастилии.

К кон. XI в. относится унификация церковного управления — после отвоевания у арабов Толедо (май 1085) кафедре было возвращено первенство среди испан. еп-ств (18 дек. 1086, по мосарабскому календарю — в день Благовещения Пресв. Девы Марии, состоялось празднование восстановления Толедской кафедры). Первым Толедским архиепископом и примасом И. стал Бернард (1086–1124), аббат клюнийского мон-ря Саагун, уроженец Юж. Франции и деятельный сторонник григорианской реформы.

Восстановление системы церковного управления в И. происходило при активном участии Папского

престола. В 1089 г. папа Урбан II объявил о восстановлении митрополичьей кафедры в Таррагоне (на тот момент оставшейся в руках мусульман). До отвоевания города титул архиепископа Таррагоны был передан епископу Вика. В 1118 г. гр. Рамон Беренгер III после многочисленных попыток захватил Таррагону, пришедшую в упадок за время мусульм. господства. Архиепископская кафедра была передана св. Олегарию († 1137), еп. Барселоны (с 1116). В течение последующих 10 лет под руководством архиеп. Олегария велись активные работы по заселению города, повышению его обороноспособности и строительству церквей.

Изменения в структуре католич. Церкви в И. повлекли за собой перенос границ еп-ств и привели к спорам о юрисдикции между кафедрами. Так, в состав церковной пров. Брага (восстановлена в 1091) вошли еп-ства

сев.-зап. И. — Асторга, Визеу, Коимбра, Луго, Мондешедо, Оренсе, Порту и Туй. Однако в результате усилий епископов Сантьяго-де-Компостела

провинция была разделена. По просьбе еп. Далмация кафедра Сантьяго-де-Компостела была непосредственно подчинена Папскому престолу (1095), в 1104 г. еп. Диего Хельмирес (1100–1149) получил право ношения паллия. Благодаря тому что находившаяся в Сантьяго-де-Компостела гробница ап. Иакова широко почиталась и в город стекалось множество паломников из Европы, еп. Диего Хельмирес, сосредоточив в своих руках огромные богатства, активно участвовал в междоусобицах, искусно лавируя между соперничавшими испан. правителями, знатными кланами и горожанами. В 1120 г. по его ходатайству папа Каллист II даровал кафедре Сантьяго-де-Компостела архиепископский статус (формально там была восстановлена древняя митрополия Мериды (рим. Эмерита Августа), находившаяся под властью мусульман) с 2 суффраганами (Коимбра и Саламанка). Тогда же архиеп. Диего Хельмирес был назначен папским

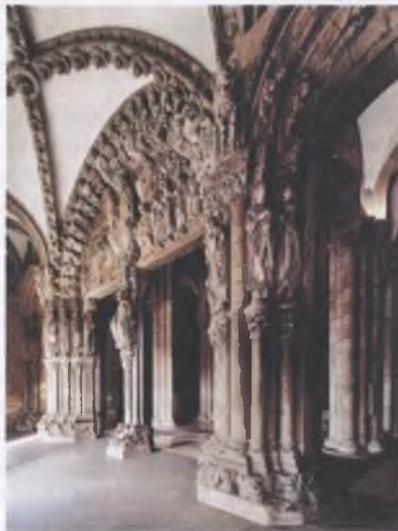
легатом в провинциях Браги и Сантьяго-де-Компостела. Архиепископ пытался подчинить еп-ства Галисии (Луго, Мондоньедо, Оренсе, Туй), способствуя назначению на кафедры своих сторонников. Эти действия, а также притязания архиеп. Диего Хельмиреса на диоцезы Авилы и Саморы привели к конфликту между ним и архиепископами Толедо и Браги. В дальнейшем расширение церковной пров. Сантьяго-де-Компостела проходило за счет основания новых еп-ств на юге — Эворы (1165), Силвиша (1189), Гуарды (1197), Лиссабона (1148, с 1343 архиеп-ство) и др. После создания церковной пров. Лиссабона (1392) в нее вошли диоцезы, расположенные на территории Португалии. В составе пров. Сантьяго-де-Компостела, кроме 4 галисийских еп-ств, остались диоцезы Асторги, Авилы, Бадахоса, Сьюдада-Родриго, Кории, Пласенсии, Саламанки и Саморы.

Первенство Толедской кафедры оспаривалось мн. прелатами, самым активным из к-рых был Пелагий, еп. Овьедо (1102–1130, 1142–1143). В 1105 г. он и Петр, еп. Леона, добились подчинения своих диоцезов непосредственно Папскому престолу. Впосл. еп. Пелагий вступил в конфликт с епископами Бургоса и Луго, а также с архиепископом Браги, который претендовал на юрисдикцию над кафедрой Овьедо. Стремясь создать в Овьедо центр паломничества, превосходящий Сантьяго-де-Компостела, Пелагий способствовал распространению почитания хранившихся там святынь, прежде всего погребального плата Христа. По его инициативе был составлен сборник документов, подтверждающих привилегии еп-ства Овьедо (*Liber Testamentorum*). Включенные в сборник грамоты являются важным источником по истории Астуро-Леонского королевства, хотя почти все они были отредактированы или фальсифицированы по указанию епископа. Из-за активного участия в политической борьбе еп. Пелагий был смещен с кафедры; противостояние с Толедо сошло на нет. После отвоевания Арагонской короной Балеарских о-вов (1229–1235) начался конфликт между епископами Барселоны и Жироны и архиепископом Таррагоны. В 1232 г. было создано еп-ство Мальорка, подчиненное Папскому престолу; о-в Ивиса после отвоевания христианами отошел под юрис-



Собор Санта-Мария в Толедо.  
1226–1493 гг.

дикцию архиепископа Таррагоны. Основанное после освобождения города от арабов (1238) еп-ство Валенсия также подчинялось Таррагонскому архиепископу. В 1250 г. была восстановлена и подчинена Папскому престолу кафедра Картахены (в 1291 резиденция епископа перенесена в более населенную Мурсию). Во 2-й пол. XIII в. восстано-



Портал Славы собора  
в Сантьяго-де-Компостела.  
Между 1168 и 1188 гг. Мастер Матео

вили еп-ство Кордова (как суффраган Толедо) и архиеп-ство Севилья (1249), суффраганами к-рого стали Кадис и Силвиш на юж. побережье Пиренейского п-ова.

XII и XIII вв. в совр. историографии рассматриваются как период церковного кризиса в Кастилии и

Леоне. Участие Церкви в военных походах как на Пиренейском п-ове, так и на Св. земле стало причиной упадка экономического могущества Церкви, что усугублялось фактически неограниченной властью монарха над духовенством (король был вправе распоряжаться церковной собственностью, жалобы духовенства в основном игнорировались папами Римскими). Так и не установилась традиция регулярного созыва Соборов, что делало положение епископов Кастилии и Леона еще более уязвимым. Экономическая и политическая слабость иерархов Леон-Кастильского королевства предопределила провал реформ, проводимых в духе *Латеранского IV Собора* и предполагавших повышение образовательного уровня клириков и проведение мероприятий по «оздоровлению» католич. Церкви. *Иоанн Гальгрин*, к-рого папа *Григорий IX* в 1228 г. послал легатом в И., столкнулся с тем, что решениями Соборов часто пренебрегали. Для проведения церковных реформ Иоанн Гальгрин созвал провинциальные Соборы в Вальядолиде (1228), в Саламанке и в Льеиде (1229); их решения в основном дословно повторяли каноны IV Латеранского Собора. Несмотря на активную деятельность папского легата, церковные реформы в Кастилии и Леоне не привились. Недовольство духовенства действиями кастильских королей постепенно накапливалось, в кон. XIII в. мн. церковные иерархи оказались вовлечены в войны, связанные с восстанием инфанта Санчо.

При слабости церковной иерархии епископы в центральных областях И. были в большей степени связаны с королевской властью, участвовали в походах и сражениях против мусульман. Ключевую роль в Реконкисте сыграл архиеп. Толедо Родриго Хименес де Рада (1209–1247), к-рый участвовал в военных действиях и являлся духовным лидером похода 1212 г., когда войско Альмохадов было разгромлено в битве при Лас-Навас-де-Толоса. Создание коалиции христ. правителей и издание папской буллы, объявлявшей этот поход крестовым, были плодами усилий архиепископа. Др. Толедский архиепископ, Гонсало Гарсия Гудель (1280–1299), возглавлял королевскую канцелярию и впосл. занял один из важнейших постов при Римской курии (папа *Бонифаций VIII*

возвел его в сан кардинала-епископа Альбано). На протяжении всей т. н. Великой Реконксты кастильские короли пользовались поддержкой католич. Церкви. Несмотря на то что связи Церкви в И. с Папским престолом укреплялись, папские легаты часто бывали в испан. королевствах, испан. прелаты участвовали в Соборах Римско-католической Церкви (на IV Латеранском Соборе присутствовали 23 представителя испан. церковной иерархии), на Пиренейском п-ове, прежде всего в Леоно-Кастильском королевстве, Церковь не отстаивала свою независимость от светской власти, а предпочитала выступать в союзе с ней, получая привилегии в уплате податей и в решении вопросов о юрисдикции епископов. Поступаясь иногда доходами, субсидируя военные кампании королей, кастильское духовенство добивалось сохранения большинства своих привилегий. Во многом такая позиция объяснялась единством интересов королевской власти и Церкви в Реконксте. Королевская власть могла быть уверена в содействии Церкви в освоении обширных территорий, присоединенных в ходе военных действий 1-й пол. XIII в. Когда после отвоения Севильи начался раздел земель (*repartimientos*) и формирование адм. структуры на местах, именно король, а не папа Римский (это вызвало недовольство в Риме) и не совет испан. прелатов решал, кому поручать управление восстановленными и вновь учрежденными кафедрами (Севилья, Кордова, Хаэн, Картахена).

Положение католич. Церкви в королевствах Наварра и Арагон в этот период было более прочным и в экономическом, и в политическом отношении во многом из-за отсутствия тяжелых денежных повинностей и сохранения традиции созыва Соборов. Бóльший успех здесь имела и церковная реформа: вскоре после отъезда Иоанна Гальгринга Собор в Таррагоне утвердил постановления Соборов, проходивших в Леоно-Кастильском королевстве. Одним из деятельных сторонников реформы был архиепископ Таррагоны Пере д'Албалат (1238–1251). При его активном участии состоялось 10 провинциальных Соборов. Архиепископ посещал подчиненные ему еп-ства, восстановил еп-ство Валенсия (1238). Вопрос о подчинении епископской



Навершие епископского посоха и реликварий.

Ок. 1200–1230 гг.

(Музей Каталонии, Барселона)

кафедры Валенсии стал причиной конфликта между архиепископами Таррагоны и Толедо по вопросу о старшинстве кафедр. Хотя папа Григорий IX первоначально вынес решение в пользу Толедского архиепископа и статус примаса, главной кафедры на Пиренейском п-ове, остался за Толедо, еп-ство Валенсия отошло к архиеп-ству Таррагона. Реформаторская политика архиеп. Пере д'Албалата и его сторонников часто противоречила интересам светской власти. Так, Собор 1250 г. в Альканьисе отлучил от Церкви наваррского кор. Тибальдо I из-за конфликта с епископом Памплонским Педро Хименесом (решением папы Иннокентия IV отлучение было снято).

Римские папы активно поддерживали крестоносцев в И. В 1064 г. папа Александр II даровал 30-летнюю *индальгенцию* всем участникам похода против тайфы Бобастро.



Вид на кафедральный собор Вознесения Пресв. Девы Марии (бывш. Большая мечеть) в Кордове. 786–988, 1523–1607 гг.

Впосл. Римские понтифики неизменно оказывали поддержку Реконксте, придавая борьбе с мусульм. гос-вами на территории Пиренейского п-ова статус крестовых похо-

дов. Папа Гонорий III (1216–1227) принял участие в мирных переговорах между Кастилией и Леоном в 1218 г. и стал одним из вдохновителей военной кампании 1221 г., когда был завоеван Касерес. Папы Григорий IX, Иннокентий IV и Григорий X (1272–1276) передавали значительные средства на военные походы испан. христианских королей против мусульман.

В XIII в. большое распространение в И. получили монашеские ордены *францисканцев*, *кларисс*, *кармелитов* и августинских *регулярных каноников*. Наиболее могущественным из новых орденов в И. были *доминиканцы*. Орден, основанный испан. проповедником католич. св. Домиником (Доминго де Гусманом) и утвержденный папой Гонорием III в 1216 г., активно способствовал церковной реформе, особенно в Таррагонском архиеп-стве: к сер. XIII в. 5 епископских кафедр в этом архиеп-стве занимали доминиканцы. В доминиканских и францисканских колледжах получили образование схоласты Феррарий Каталонец (ок. 1200–1278) и Мунио из Саморы (1237–1300), агиографы Педро Феррандо († после 1242), Родриго Серратский († после 1278), а также Хуан Хиль из Саморы (ок. 1241–1318), ставший известным благодаря историческим и богословским сочинениям. Доминиканцы и францисканцы сыграли важную роль в искоренении ересей, не только проповедуя, но и являясь членами инквизиции, активно действовавшей в Арагоне с 30-х гг. XIII в.

Деятельность инквизиции в Арагоне связывается с распространением в нач. XIII в. ересей *катаров* и *вальденсов*; в Каталонии появление катаров относится к 60-м гг. XII в. После альбигойских войн

в Юж. Франции мн. катары нашли прибежище в И. Катарская ересь, хотя и не получившая в Сев.

Испании столь массового распространения, как в Юж. Франции, имела здесь влиятельных сторонников, в т. ч. и в окружении арагонского кор. Хайме I. Одним из центров

катарской ереси в сер. XIII в. была Льейда. Сохранились сведения о многочисленных денежных штрафах, к-рые налагались арагонским королем на подданных, уличенных в ереси. Частота подобных взысканий и их крупные размеры свидетельствуют о том, что приверженцами ереси были гл. обр. зажиточные горожане. Многочисленными были и сторонники учения вальденсов, также распространившегося в И. из Юж. Франции, в основном крестьяне и беднейшие горожане. Борьба с вальденсами являлась одним из важных направлений деятельности Церкви (в 1242 эта ересь была вновь осуждена на провинциальном Соборе в Таррагоне). Еретиком-вальденсом был Дуран из Уэски (Дуран да Оска); в 1207 г. он вместе с группой последователей перешел в католицизм. Дуран стал основателем одного из нищенствующих орденов, т. н. бедных католиков (*Pauperes Catholici*), существовавшего до 1212 г. Сведения о проникновении альбигойских ересей в центральные регионы И. отрывочны. Известно, что в 1-й пол. XIII в. ереси получили распространение в Леоне.

Помимо мон-рей основными образовательными центрами являлись



Печать  
Саламанкского ун-та

епископские школы, где преподавание было ориентировано на потребности еп-ства. В XII в. такие центры находились в Леоне, Сантьяго-де-Компостела, Саламанке и Толедо. 1-я пол. XII в.— время расцвета школы в Овьедо. Важнейшим образовательным центром Кастилии являлась школа при соборе Паленсии. При соборах существовали библиотеки (в Леоне, Сеговии, Вике, Жироне и проч.) и переводческие центры (в Толедо, при поддержке архиеп. Раймунда Толедского (1125–1152)).

В XIII в. в И. появились первые ун-ты: ок. 1212 г. был основан ун-т в Паленсии (прежде всего усилиями еп. Тельо Тесеса де Менесеса (1208–1246)), в 1218 г.— ун-т в Саламанке.



Кор. Альфонсо X  
в скриптории.  
Миниатюра  
из «Книги игр». 1283 г.  
(*Scorial. T. I.6. Fol. 65*)

Позже появились ун-ты в Севилье, Алькала-де-Энарес, Вальядолиде, Льеиде.

В XIII в. испан. культуре покровительствовали короли Кастилии Фернандо III и Альфонсо X, короли Арагона Хайме I и Хайме II. Придворные науки и искусства были ориентированы на национальные языки. По заказу кор. Фернандо III были переведены на кастильский язык «Этимологии» Исидора Гиспальского (Севильского) и вестгот. «Книга приговоров». При кор. Альфонсо X, одном из образованнейших европ. государей того времени, сложилась т. н. 2-я школа толедских переводчиков с арабского и иврита, переводили также сочинения Аристотеля и Аверроэса. Особый интерес был к научной лит-ре — книгам по астрономии и астрологии. При Альфонсо X (предполагается, что и при его непосредственном участии) был составлен ряд текстов, оказавших заметное влияние каждый в своей сфере: «История Испании» (*Estoria de España*; 70–80-е гг. XIII в.) и «Всемирная история» (*Grande e General Estoria*; после 1272), трактат о минералах и об их лечебных и магических свойствах «Лапидарий» (*Lapidario*; между 1276 и 1279), астрономические таблицы, описывающие положение небесных тел, «Таблицы Альфонсо X» (*Tablas alfonsíes*; между 1252 и 1270), «Книга игр» (*Libro de los juegos*; 1283), собрание песнопений на галисийском языке в честь Пресв. Богородицы «Песни о Деве Марии» (*Santigas de S. María*; 70–80-е гг. XIII в.). По указанию короля и при его активном участии были составлены важнейшие в истории И. своды права — «Фуэро Кастилии» (*Fuero Real de Castilla*; 1255)

и «Семь Партид» (*Siete Partidas*; 1256–1263), отразившие процесс рецепции рим. права в Леоне-Кастильском королевстве. Важной чертой большинства трактатов, составлявших т. н. альфонсинскую лит-ру, является то, что они были написаны на

романсе, который, постепенно вытесняя латынь, приобрел статус языка

политики, канцелярии и придворной культуры. По заказу Толедского архиеп. Родриго Хименеса де Рады был выполнен перевод Корана на лат. язык. Большую известность получили исторические сочинения архиепископа, прежде всего «История готов» (*Historia gothica*), написанная по заказу кор. Фернандо III.

В Арагоне активная переводческая деятельность способствовала формированию каталанского языка. Во многом под влиянием болонской школы юриспруденции велась работа по кодификации права, составлялись хроники (напр., «*Libre dels Feys*»). В отличие от Кастилии в Арагоне значительно большее участие в общем культурном процессе приняли церковные деятели (канонист Раймунд Пеньяфортский, богословы Луллий Раймунд, Арнольд из Виллановы и др.). Распространение в Арагоне ересей и влияние инквизиции способствовали появлению полемических сочинений. Так, Таррагонский архиеп. Пере д'Албалат составил одно из первых детальных описаний инквизиционного процесса, а также богословское соч. «Сумма семи таинств» (*Summa septem sacramentorum*).

Лит.: González J. Las conquistas de Fernando III en Andalucía // *Hispania*. Madrid, 1946. N 25. P. 515–631; *idem*. *Republación de Castilla la Nueva*. Madrid, 1975. 2 vol.; Lacarra J. M., Vázquez de Parga L., Uría Riu J. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Madrid, 1948–1949. 3 t.; Procter E. S. *Alfonso X of Castile*. Oxf., 1951; Pastor de Togneri R. *Las primeras rebeliones burguesas en Castilla y León (siglo XII): Análisis histórico-social de una coyuntura*. Buenos Aires, 1965; Palomeque Torres A. *Episcopologio de las sedes del reino de León*. León, 1966; Burns R. I. *The Crusader Kingdom of Valencia: Reconstruction on a XIII<sup>th</sup> Cent.* *Frontier*. Camb. (Mass.), 1967. 2 vol.; Soldevila F. *Els primers temps de Jaume I*. Barcelona, 1968; Linehan P. *The Spanish Church and the Papacy in the*

XIII<sup>th</sup> Cent. Camb., 1971; *idem*. Spanish Church and Society, 1150–1300. L., 1983; *Lacarra J. M.* Aragón en el pasado. Madrid, 1972; *idem*. Historia del reino de Navarra en la Edad Media. Pamplona, 1975; *Linage Conde A.* Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica. León, 1973. 3 vol.; *Moreta Velayos S.* Rentas monásticas en Castilla: Problemas de método. Salamanca, 1974; *Gutton F.* L'Ordre d'Alcantara. P., 1975; *O'Callaghan J. F.* The Spanish Military Order of Calatrava and its Affiliates. L., 1975; *Shneidman J. L.* L'imperi catalano-aragonés (1200–1350). Barcelona, 1975; *Rivera Recio J. F.* La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086–1208). Toledo, 1976; *Alvarez Palenzuela V. A.* Monasterios cistercienses en Castilla: Siglos XII–XIII. Valladolid, 1978; *Benito Ruano E.* Estudios santiaguistas. León, 1978; *Lomax D. W.* The Reconquest of Spain. L.; N. Y., 1978; *Bonnassie P.* Catalunya mil anys enrera: Creixement econòmic i adveniment del feudalisme a Catalunya, de mitjan segle X al final del segle XI. Barcelona, 1979–1981. 2 vol.; *Portela Silva E.* La colonización cisterciense en Galicia (1142–1250). Santiago de Compostela, 1981; *García de Cortázar J. A., Ruiz de Aguirre J. A.* La formación de la sociedad hispano-cristiana del Cantábrico al Ebro en los siglos VIII a XI. Santander, 1982; *Bishko Ch. J.* Spanish and Portuguese Monastic History, 600–1300. L., 1984; La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI / Ed. E. Sáez. Madrid, 1985–1987. 3 vol.; *Durán Guidioli A.* Aragón de condado a reino // Historia de Aragón / Ed. A. Beltrán Martínez. Zaragoza, 1985. T. 4. P. 9–152; *Estepa Díez C.* El nacimiento de León y Castilla (siglos VIII–X). Valladolid, 1985. (Historia de Castilla y León; 3); *Alfonso Antón I.* La colonización cisterciense en la Meseta del Duero. Zamora, 1986; *Navarrete M. F., de.* Españoles en las Cruzadas. Madrid, 1986; *Pérez-Embid Wamba J.* El Císter en Castilla y León: Monacato y dominios rurales (siglos XII–XV). Salamanca, 1986; *Nieto Soria J. M.* Iglesia y poder real: El episcopado, 1250–1350. Madrid, 1988; *Reilly B. F.* The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI, 1065–1109. Princeton, 1988; *Martín J. L.* Las Cortes medievales. Madrid, 1989; *Mínguez Fernández J. M.* La reconquista. Madrid, 1989; *Rubio García L.* La corona de Aragón en la reconquista de Murcia. Murcia, 1989; *Iradriel Murugarren F. P.* Las claves del Feudalismo, 860–1500. Barcelona, 1991; *Gerbet M.-C.* Les noblesses espagnoles au Moyen Âge, XI<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle. P., 1994; *Barreiro Rivas J. L.* La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval. Madrid, 1997; *Варьяш О. И.* Два очерка о Реконките // СВ. 1997. Вып. 59. С. 116–129; То же // Она же. Пиренейские тетради: Право, общество, власть и человек в средние века. М., 2006. С. 277–292; *García Fitz F.* Relaciones políticas y guerra: La experiencia castellano-leonesa frente al Islam: siglos XI–XIII. Sevilla, 2002; *Ayala Martínez C., de.* Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII–XV). Madrid, 2003; La Monarquía como conflicto en la Corona Castellano-Leonesa: (1230–1504) / Ed. J. M. Nieto Soria. Madrid, 2006; *Reglero de la Fuente C. M.* Cluny en España: Los prioratos de la provincia y sus redes sociales: 1073 – с. 1270. León, 2008; *Иопова Г. А.* Как горожане перехитрили короля: Из истории фуэро Толедо // Право в средневек. мире, 2008 / Ред.: И. И. Варьяш, Г. А. Попова. М., 2008. С. 96–111.

Г. А. Попова, А. А. Ткаченко

Кон. XIII — кон. XV в. По завещанию кор. Хайме I Завоевателя (1276) его старший сын Педро

(Пере) III (1276–1285) унаследовал Арагон, Каталонию и Валенсию, тогда как королевство Мальорка (Балеарские о-ва) вместе с Руссильоном и Монпелье отошло 2-му сыну короля — Хайме (Жауме). По Перпиньянскому договору 1279 г. Хайме признал сюзеренитет старшего брата; в посл. короли Арагона считали королей Мальорки своими вассалами и отрицали их право проводить независимую политику. Педро III при коронации отказался принести вассальную клятву папе Римскому (в 1204 такую клятву принес его дед, Педро II). Правление этого короля прошло в борьбе с мятежной знатью в стране — Педро III сумел добиться поддержки большинства представителей привилегированных сословий всех частей Арагонской короны, гарантировав им сохранение в неизменном виде прежних вольностей и фуэро. В это время начинается экспансия Арагонской короны в Италию. Сицилийцы, восстав против кор. Карла Анжуйского (т. н. Сицилийская вечерня, 30 марта 1282), обратились за помощью к Педро III,



Денарий  
кор. Хайме I Завоевателя.  
2-я пол. XIII в.

к-рый был женат на дочери короля Сицилии Манфреда Гогенштауфена и имел наследственные права на Сицилийское королевство после смерти потомков имп. Фридриха II по муж. линии. Арагонцы захватили Сицилию, в неск. сражениях разбили войска Карла Анжуйского и начали военные действия на юге Апеннинского п-ова. 4 сент. 1282 г. Педро III был коронован в Палермо как король Сицилии. В ответ профранцузски настроенный папа Римский Мартин IV (1281–1285) отлучил его от Церкви (18 нояб. 1282), а в 1284 г., напомнив о вассальной зависимости Арагона от Рима, объявил, что лишает Педро III владений и освобождает его подданных от клятвы верности. Папа призвал франц. принца Карла Валуа (по матери он приходился племянником Педро III) завладеть страной, придав этому предприятию характер крестового похода. Втор-

жение франц. армии в Каталонию, вначале весьма успешное (после взятия г. Жирона Карл Валуа стал королем Арагона), в 1285 г. закончилось провалом, при отступлении французы понесли огромные потери. Др. внешнеполитическим успехом Педро III стало установление протектората над Тунисом (1280). Правитель Туниса обязался выплачивать дань, арагонцы получили право сбора пошлины на торговлю вином, в крупнейшие города Туниса были назначены арагонские консулы и алькальд, управлявший местными христианами.

После смерти Педро III владения Арагонской короны унаследовал старший сын Альфонсо III (1285–1291), а Сицилию — 2-й сын короля Хайме (Жауме) (в посл. кор. Хайме II (1291–1327)), которому пришлось отстаивать свои права в военных действиях против французов, поддержанных Римскими папами Гюном IV (1285–1287) и Николаем IV (1288–1292). Хайме был вынужден пойти на уступки: по договору в Тарасконе (1291) он согласился выплачивать дань папе Римскому. Неудачной была внутренняя политика и

Альфонсо III. Арагонская знать, опасаясь наступления королевской власти

на свои привилегии, объединилась в т. н. унию, вступила с Альфонсо III в открытый конфликт и вынудила короля подписать «Привилегию унии» (Privilegio de la unió; 1287). В соответствии с ней король обязался ежегодно созывать в Сарагосе кортесы, к-рым переходило право назначать членов королевского совета, и не предпринимать никаких действий против унии или любого ее члена без разрешения кортесов и верховного судьи (хустисьи) Арагона. В случае нарушения королем «Привилегии унии» представители знати имели право избрать др. государя.

После смерти Альфонсо III королем Арагона стал его младший брат — Хайме II; управление Сицилией было поручено Федерико (Фадрике), 3-му сыну кор. Педро III. По заключенному соглашению о мире в Ананьи (1295) Хайме II отказался от прав на Сицилию, но население

острова, не желая восстановления власти Анжуйской династии, провозгласило Федерико королем Сицилии (1296–1337); до нач. XV в. Сицилией правила младшая ветвь Арагонского дома.

В XIV в. король Арагона стоял во главе мощной морской державы с сильным торговым и военным флотом. Ее позиции в Зап. Средиземноморье усилились после завоевания Сардинии (1324), хотя в посл. на острове не раз вспыхивали антиарагонские восстания. В военных действиях королей Арагона в XIII–XIV вв. немалую роль играли отряды наемников (*almogávares*). После заключения в 1302 г. мира в Кальтабеллоте, завершившего войну между Неаполитанским и Сицилийским королевствами, по инициативе короля Сицилии военачальник Рожер де Флор во главе большого отряда наемников отправился в Византию, чтобы оказать помощь визант. имп. Андронику II Палеологу в борьбе против турок. Действия наемников были успешны, однако усиление каталонцев вызвало опасения наследника и соправителя Андроника II, Михаила IX, который приказал убить Рожера и его свиту (1305). От последовавшей за убийством «каталонской мести» Византия пострадала едва ли не больше, чем от турок. Затем каталонцы поступили на службу к герцогу Афин, но когда тот отказался уплатить им положенное жалованье, восстали и в 1311 г. разбили войска герцога. После этого наемники захватили герц-ство и, объявив себя вассалами короля Арагона, удерживали Афинское герц-ство до 1387/88 г.

Новый этап внутренней борьбы в Арагоне и его средиземноморской экспансии приходится на правление кор. Педро IV Церемонного (1336–1387). Найдя формальный повод для разрыва вассальных отношений с дальним родственником, королем Мальорки, Педро IV объявил его непокорным вассалом, в 1343 г. высадил войска на Балеарских о-вах и окончательно присоединил эти владения, а затем и Руссильон к Арагонской короне. Попытки Педро IV провозгласить наследницей престола свою дочь Констанцию (сыновей у него тогда еще не было) вызвали возобновление т. н. унии и восстание знати Арагона и Валенсии, но король разбил мятежников при Эпиле (1348), отменил «Привилегию унии» и жес-

токо расправился с ее сторонниками в Арагоне и особенно в Валенсии, оказавшей ему упорное сопротивление. В течение мн. лет Педро IV воевал с кор. Кастилии Педро I Жестоким («война двух Педро», 1356–1369), поддерживая Энрике Трасмарского, сводного брата Педро Жестокого, в его борьбе за кастильский трон. Перевес в этой войне был за Кастилией, однако военные действия закончились сразу после гибели Педро I Жестокого и смены династии.

В целом в XIV в. власть королей Арагона, особенно на недавно завоеванных в ходе Реконквисты территориях, заметно укрепилась. Этому способствовало и составление Педро IV «Установлений о дворе», где подробно описывались структура



между собой, а также с др. лицами и институтами особые союзы — эрмандады. Такие союзы известны с XII в., однако в

*Завоевание Мальорки  
отрядами наемников.  
Фрагмент росписи  
Тронного зала Королевского  
дворца в Барселоне.  
Кон. XIII — нач. XIV в.*

1282–1325 гг. эрмандады оказывали наибольшее влияние на жизнь испан. общества. Кор. Альфонсо XI, начав править самостоятельно, подтвердил привилегии поддерживавшим его городам, однако отменил эрмандады. После этого движение эрмандад не исчезло, но замкнулось в рамках городской и территориальной автономии, выполняя в основном функции охраны порядка на локальном уровне и не претендуя на участие в политической жизни королевства.

В Леоно-Кастильском королевстве в отличие от Арагонской короны в XIV в. возникли единые органы управления — Аудиенсия (судебный орган), Королевский совет. Общими для всего королевства были кортесы, к-рые, обладая в XIII–XIV вв. широкими полномочиями, к кон. XIV в. начали терять влияние. Этот процесс был связан с трансформацией городского управления. Сравнительно демократичная система с выборностью мн. городских должностей и большой ролью общего собрания всех полноправных горожан (т. н. открытый совет — *concejo abierto*)

двора, права и обязанности должностных лиц. Хотя единых для всех владений Арагонской короны органов управления создано не было, получил развитие институт королевских наместников с адм. и судебными полномочиями (губернаторы, байлы, батлы). В Арагоне противодействие знати такой политике позволило сохранить неприкосновенной систему арагонских фуэро. Знать разных частей королевства не объединялась против короля, в частности, сеньоры графства Барселонского (с XIV в. принципат Каталония) поддерживали монарха. Кортесы Арагона, Каталонии и Валенсии собирались независимо друг от друга.

В Леоно-Кастильском королевстве в кон. XIII — нач. XIV в., начиная с последних лет правления Альфонсо X Мудрого, часто происходили внутренние конфликты. Санчо IV Храбрый (1284–1295) захватил трон в обход законного наследника, однако затем на протяжении всего прав-



Кор. Альфонсо XI перед сражением.  
Миниатюра из «Хроники»  
Жана Фруассара. Ок. 1410 г.  
(Den Haag, Koninklijke Bibliotheek.  
KB. 72 A 25. Fol. 1r)

в XIV в. изменилась, важное значение приобрели замкнутые корпорации назначенных королем муниципальных советников — рехидоров, обычно происходивших из городской знати. Королевская власть благодаря введению института коррехидоров (королевских представителей в наиболее крупных городах) установила более прочный контроль над органами городского управления — консехо. Практика назначения коррехидоров получила распространение при Альфонсо XI. В XIV и большей части XV в. войны с Гранадским эмиратом, правители которого действовали в союзе с берберской династией Маринидов в Сев. Африке, велись лишь эпизодически, хотя и были успешными: победа при р. Саладо (Рио-Саладо) в 1340 г., взятие Антекеры в 1410 г., победа при Ла-Игеруале в 1431 г.; в результате удалось установить контроль над Гибралтарским прол.

Альфонсо XI, умершему от чумы, наследовал его единственный законный сын Педро I Жестокий (1350–1369), правление которого пришлось на крайне тяжелый период в истории страны. От эпидемии чумы («черной смерти») вымирали кварталы в городах, пустели деревни; мор и голод усиливали социальную напряженность. Кор. Педро I пытался навести в стране порядок, прибегнув к крайним мерам, вплоть до казни самых высокопоставленных лиц. Оппозицию аристократов, недовольных политикой короля, возглавили его сводные братья — сыновья Альфонсо XI от знатной севильской дамы Леонор де Гусман. Внутренняя борьба в Кастилии разворачивалась на фоне конфликтов

с мусульм. Гранадским эмиратом, Португалией и особенно с Арагоном, а после 1360 г. события на полуострове находились в тесной связи с перипетиями Столетней войны. Сначала успех был на стороне кор. Педро I, но жестокие расправы и непоследовательность политики лишили его поддержки не только знати, но и городов. Именно в этот момент старший из сводных братьев Педро, Энрике Трастамарский, стал претендовать на трон короля Кастилии. Педро был вынужден бежать из страны и заручился помощью правителей Наварры и англичан во главе с Эдуардом, Черным Принцем, старшим сыном англ. кор. Эдуарда III. В союзе с ними Педро I вторгся в Кастилию. В 1367 г. Энрике был разбит при Нахере, однако не сложил оружия, получив к тому времени помощь франц. отрядов во главе с рыцарем Бертраном Дюгекленом. В 1369 г. Энрике разбил Педро I при Монтелье, а затем заманил его в ловушку и убил. После этого он взошел на престол под именем Энрике II



Архиеп. Толедо Альфонсо Каррильо  
де Акунья. Ретабло капеллы Санта-Ана  
собора в Бургосе. 1486–1492 гг.  
Скульптор Хиль де Силоэ

(1369–1379), основав династию Трастамара (правила в 1369–1516).

После смены династии попытки государей унифицировать управление Леоно-Кастильским королевством стали особенно активными. К тому времени вслед эпидемии чумы, войн с Гранадским эмиратом, а также репрессий и военных конфликтов, сопровождавших смену династии, мно. роды старой знати, часто

находившейся в оппозиции к королю, исчезли, а опорой престола стала возвысившаяся новая знать. Несмотря на неудачу кор. Хуана I (1379–1390), претендовавшего на португ. престол (в 1385 португальцы разбили кастильцев при Алжубароте), авторитет Кастилии заметно вырос. Показателем далеко идущих внешнеполитических планов кор. Энрике III (1390–1406) стало посольство в 1403–1406 гг. к эмиру Тимуру (Тамерлану; 1370–1405), а также начало колонизации Канарских о-вов.

После смерти в 1410 г. кор. Арагона Мартина Гуманного и пресечения прежней династии корона по т. н. компромиссу в Каспе (1412) была передана Фернандо Антекерскому (1412–1416), младшему брату кор. Энрике III Кастильского и регенту Кастилии при малолетнем Хуане II (1406–1454). Новый король Арагона и его сыновья сохранили влияние в Кастилии и долгое время вели борьбу с оппозицией знати, к-рую возглавлял коннетабль Кастилии Альваро де Луна. Сыновья Фернандо I, «арагонские инфанты», потерпели поражение в битве при Ольмедо (1445), после чего уже не играли важной роли в политической борьбе в Кастилии. Однако и успех Альваро де Луны оказался недолгим: противники добились от короля его отставки и казни (1453; Альваро де Луна был обвинен в том, что околдовал короля). При Энрике IV (1454–1474) знать, стремясь ослабить королевскую власть, создавала лиги, восставала против монарха, добиваясь от него новых пожалований и привилегий, вмешивалась в вопрос о престолонаследии, а магнаты окраинных провинций (Мурсия, Галисия) вели себя как независимые правители. В междоусобных войнах участвовали представители католич. духовенства, напр. Толедский архиеп. Альфонсо Каррильо де Акунья (1446–1482). Нерешительный король объявлял своей наследницей то сестру Изабеллу, то дочь Хуану; он то шел на уступки знати, то пытался их отменить. В результате в стране сформировались предпосылки гражданской войны.

Арагонский кор. Альфонсо V Великодушный (1416–1458) проводил активную политику в Италии (в 1442 он подчинил Неаполитанское королевство), однако из-за долгого отсутствия короля управление пиренейскими

владениями было расстроено. После смерти Альфонсо V Неаполитанское королевство унаследовал его побочный сын Ферранте, узаконенный с разрешения папы Римского, Арагон — младший брат Хуан II (1458–1479), к-рый, женившись на наследнице наваррского престола Бланке, с 1425 г. являлся королем Наварры. В 1458 г. он объединил Арагон и Наварру, но после его смерти королевства были вновь разделены. В Каталонии комплекс социальных и политических противоречий вызвал гражданскую войну (1461/62–1472). Затем вспыхнуло восстание ремен-



Король Кастилии Хуан II.  
Скульптура ретабло  
в Картухе Мирафлорес.  
1496–1499 гг.  
Скульптор Хиль де Силоэ

сов (так в Каталонии называли лично зависимых крестьян, на которых распространялись сеньориальные повинности («дурные обычаи», испан. malos usos), в т. ч. ременса — обязанность уплачивать выкуп за право уйти от сеньора, размер выкупа полностью зависел от сеньора). Восстание под рук. Пере Сала (1482–1485), хотя и потерпело поражение, заставило кор. Фердинанда (Фернандо) II Арагонского (см. Фердинанд V (II)) отменить в Каталонии «дурные обычаи» (Гуадалупская сентенция; 1486).

В ходе Реконквисты под властью христиан Кастилии и Арагона оказались мусульмане-мудехары; сохранив веру и значительную автономию в делах управления, они платили налоги и пользовались защитой королевской власти. Отношение к ним с кон. XIV в. ужесточилось, появились законы, ограничившие их автономию, регламентировавшие занятия, ношение той или иной одежды и т. д. С кон. XIV в. обострились прежде относительно мирные отношения между христианами и иудеями в И. В 1391 г. по Кастилии, а затем и по Арагону прокатилась волна евр. погромов, в к-рых наиболее активной силой были крестьяне и

городские низы, умело направляемые католич. проповедниками и городскими властями. В течение неск. месяцев происходили грабежи, поджоги, убийства, насильственные обращения, синагоги превращались в католич. храмы. В нек-рых районах центральная власть сумела поставить ситуацию под контроль лишь в 1392 г. Евр. погромы, хотя и не столь масштабные, возобновлялись до 20-х гг. XV в. Одна из наиболее ярких фигур в религ. жизни И. этого времени — проповедник, монах-доминиканец католич. св. Винсент (Винсенте) Феррер (1350–1419). В И. его деятельность в основном была направлена на обращение иудеев в христианство, он осуждал упорствовавших в иудаизме

столь яростно, что его проповеди часто сопровождалась погромами. Характерной чертой эпохи стали диспуты между христ. и иудейскими теологами (напр., диспут в Тортозе в 1413–1414).

После событий 1391 г. последовал массовый переход иудеев в христианство, причем нек-рые высокопоставленные иудеи, крестившись, могли быстро достичь высокого положения в гос. и даже в церковной иерархии. Так, раввин Бургоса Шломо Га-Леви (ок. 1351–1435), во время погромов принявший христианство с именем Пабло де Санта-Мария, проявил выдающиеся способности в христ. теологии и стал католич. епископом Бургоса (с 1415), хранителем королевской печати, канцлером Кастилии, членом регентского совета и наставником инфанта. При этом он критиковал былых единоверцев столь же рьяно, сколь ранее их защищал. Ему приписывается авторство «Прагматики доньи Каталины» (1412; Каталина Ланкастерская — мать кор. Хуана II и регентша в его малолетство), где предлагалось с помощью сегрегационных и дискриминационных мер против иудеев вынудить их к массовому обращению в христианство. Сын Пабло де Санта-Марии, Алонсо де Картахена (1384–1456), еп. Бургоса (с 1435), писатель и переводчик, также приоб-

рел видное положение при дворе короля Кастилии. Будучи представителем Кастилии на *Базельском Соборе* (1434), он выступил с речью, в которой доказывал превосходство Кастилии над Англией. Во главе иерархии христ. мира он поместил папу Римского, затем — императора, а потом — королей христ. гос-в, среди к-рых первенствовал король Кастилии в силу древнего происхождения и возложенной на кастильских монархов миссии по борьбе с неверными. Др. участник Базельского Собора, теолог *Иоанн из Сеговии* (ок. 1395–1458), в сер. XV в. на фоне успехов тур. завоеваний выдвинул идею мирного диалога христиан и мусульман.

Иудеев, принявших крещение, называли «новыми» христианами, конверсо (обращенные) или маранами. Их численность достигала, по разным оценкам, от неск. десятков тысяч до неск. сот тысяч; по-видимому, они составляли не меньше половины евр. населения И. Конверсо успешно занимались торговлей и финансами, получали высокие должности, дворянские титулы, вступали в ряды служителей Римско-католической Церкви. Они составили значительную часть испан. интеллектуальной и бюрократической элиты. Быстрое социальное возвышение конверсо вызвало негативную реакцию «старых» христиан, к-рые обвиняли маранов в тайном исповедании иудаизма. С сер. XV в. в Кастилии принимались т. н. статуты «чистоты крови» (limpieza de sangre), ограничительные законы против конверсо. Согласно этим статутам, лица евр. происхождения не могли занимать общественные должности (в судах и муниципалитетах), вступать в монашеские и духовно-рыцарские ордены, учиться в ун-тах. Для всех этих видов деятельности требовались доказательства «чистоты крови» (такие доказательства, впрочем, нередко фальсифицировались). На рубеже XVI и XVII вв. в испан. языке появилось слово «раса» (gaza), причем оно применялось в явно негативном значении по отношению к евр. и араб. населению И. Статуты «чистоты крови» наиболее жестко действовали в XVI в., затем произошло их нек-рое смягчение, отменены в XIX в.

В XIV–XV вв. мн. представители испан. католич. духовенства не отличались набожностью и чистотой нра-

вов, пренебрегали исполнением пастьерских обязанностей; мн. священники были неграмотны. Служители католич. Церкви, включая и самых высокопоставленных, открыто сожительствовали с женщинами более низкого социального положения (т. н. баррагания). Обычным было совмещение церковных должностей, а также пожалование церковных бенефициев иностранцам. На положение католич. Церкви в И., особенно монашества, заметно повлияло сокращение земельных рент, что привело к упадку традиц. монашеских орденов, хотя тогда же получили распространение нек-рые новые ордены, напр. орден иеронимитов, отличавшийся аскетизмом и строгой дисциплиной.

Во время схизмы в католической Церкви и Кастилия, и Арагон поддерживали тесные связи с Авиньоном. В 1394 г. на Папский престол в Авиньоне был избран знатный арагонец Педро (или Педро Мартинес) де Луна (антипапа *Бенедикт XIII*), энергичный церковный деятель, сторонник реформ. Первоначально он пользовался поддержкой Франции, Шотландии, Кастилии, Арагона, Португалии и Наварры. Для преодоления схизмы его неоднократно призывали отречься от сана, но «папа Луна», как его называли в И., не подчинился ни этим призывам (утратив поддержку Франции, Португалии и Наварры, а позже и Кастилии), ни решениям Пизанского и Констанцского Соборов и до кончины (1423) считал себя главой католич. Церкви. Будучи вынужден покинуть Авиньон, он нашел убежище в Провансе, затем в Перпиньяне и, наконец, в замке Пеньискола близ Валенсии.

С успехами итал. политики кор. Альфонсо V Великодушного во многом было связано усиление позиций Арагонской короны при папской курии. Арагонец Алонсо де Борха (в Италии фамилию произносили как Борджа) содействовал тому, чтобы кор. Альфонсо V признан законным папой *Мартин V*, потом быстро поднялся по ступеням церковной иерархии и был избран папой (*Каллист III* (1455–1458)). Он покровительствовал родственникам, при его поддержке развивалась церковная карьера племянника Родриго де Борхи (впосл. папа Римский *Александр VI* (1492–1503)).

В результате брака, заключенного в 1469 г. между кастильской прин-



Кор. Фердинанд II Арагонский.  
Фронтиспис кн.: *Constitutiones catalanas*  
/ Ed. P. Michel, D. de Gumiel. Barcelona,  
1495. (Archivio de la Corona de Aragón.  
Inc. 49)

цессой Изабеллой (впосл. кор. *Изабелла I* (1474–1504) и арагонским принцем Фердинандом (Фернандо), и после того как Изабелла унаследовала кастильский трон, а Фердинанд — арагонский (1479), оформилась династическая уния между Кастилией и Арагоном, ставшая важнейшим событием на пути к объединению И. Оба королевства еще долго сохраняли различные системы управления и налогообложения, свой суд и законы, вначале координируя в основном лишь вопросы внешней и религ. политики. Последствия унии для обеих стран были неодинаковыми. Кастилия стала ядром И. и шире Испанской монархии, а владения Арагонской короны, являвшейся в XIV–XV вв. могущественной средиземноморской державой, вскоре оказались на периферии, монархи там почти не бывали. С этого времени и в течение по крайней мере 200 лет Арагон, Каталония и Валенсия развивались медленно, сохраняя ранее сложившиеся формы управления, обычаи и привилегии.

В борьбе за трон Кастилии Изабелла преодолела сопротивление мятежной знати в гражданской войне 1474–1479 гг., в к-рую на стороне Хуаны, дочери Энрике IV (хотя его отцовство отрицалось противниками короля), вмешался король Португалии. Вдовый кор. Афонсу V женился на Хуане и вступил с войском

в Кастилию, требуя, чтобы Изабелла отказалась от своих прав на кастильский трон. В 1476 г. португальцы были разбиты при Торо. Используя противоречия внутри знати и опираясь на поддержку ее части, а также на поддержку мелкого дворянства, католич. Церкви и городов, Фердинанд и Изабелла сумели обуздать мятежных аристократов. Заключив серию соглашений с основными противниками, пойдя на ряд уступок, правители затем приказали срыть множество замков, являвшихся очагами сопротивления, лишили знать пожалований, сделанных предыдущими королями, и заставили вернуть короне самовольно присвоенные земли.

Еще до окончания войны Фердинанд и Изабелла утвердились как законные государи и начали реформы: был реорганизован Королевский совет, где усилилось влияние зависимых от короны чиновников-летрадо, упорядочены гос. финансы, укреплена королевская власть на местах за счет расширения полномочий коррегидоров (наместников). Важным орудием испан. короля и королевы в стране была Генеральная эрмандада — союз кастильских городов, располагавший собственными военно-полицейскими силами. Фердинанд стал магистром кастильских духовно-рыцарских орденов: Калатравы (в 1487), Сантьяго (1492) и Алькантары (после 1495); материальные ресурсы орденов облегчили монархам возможность создать постоянное войско. В 1523 г. папа Римский *Адриан VI* навечно закрепил звание магистра всех 3 орденов за испан. королями. Орден Монтеса, основанный в 1317–1319 гг. в землях Арагонской короны и никогда не имевший таких богатств и такого военно-политического значения, как кастильские ордены, сохранил самостоятельность; короли И. стали магистрами ордена Монтеса только в 1587 г.

В 1481–1492 гг. в результате тяжелой войны был присоединен Гранадский эмират и тем самым завершена Реконкиста. За заслуги в распространении христианства папа *Александр VI* в 1496 г. удостоил испан. правителей Фердинанда V (II) и Изабеллу I титула «католические короли» (*Reyes Católicos*), который впосл. носили испан. монархи. В 1494 г. кастильцы завершили завоевание Канарских о-вов (частично

контролировались Кастилией с нач. XV в.), истребляя при этом местных жителей — гуанчей (позднее методы колонизации, примененные на Канарских о-вах, использовались при освоении Америки).

В правление «католических королей» произошли изменения в организации католич. Церкви в И. В 1486 г. папа Римский *Иннокентий VIII* пожаловал Фердинанду и Изабелле право королевского патроната над католич. Церковью на Канарских о-вах. Кафедра еп-ства Рубикон была переведена в Лас-Пальмас на о-ве Гран-Канария, а само еп-ство вошло в состав Севильского архиеп-ства. В 1492 г. Иннокентий VIII повысил до архиепископского статус диоцеза Валенсия, к-рому теперь подчинялись еп-ства Картахена и Мальорка. В кон. 1492 г., почти сразу после завоевания Гранадского эмирата, папа Александр VI придал статус архиеп-ства Гранаде, к-рому были подчинены еп-ства Гуадикс и Альмерия; еп-ство Малага вошло в состав Севильского архиепископства.

В кон. XV в. под влиянием идей *Соборного движения* на церковной ассамблее в Севилье (1478) были приняты решения о реформе католич. Церкви в Кастилии и Арагоне. Эти меры усиливали зависимость Церкви от королевской власти. Были определены правила назначения епископов (право назначать епископов сохранялось за папой Римским, но он должен был выбрать из кандидатов, предложенных испан. монархом), требовалось присутствие епископов в диоцезах, были приняты меры против недостойных служителей Церкви. Представители католич. духовенства в И. были широко вовлечены в дела управления гос-вом, король и королева доверяли им больше, чем светской знати. Огромную роль в гос. делах играли королевские духовники (Диего де Деса, Эрнандо де Талавера и др.). Ближайшим сподвижником «католических королей» был Толедский архиеп. кард. Педро Гонсалес де Мендоса (1482–1495), к-рый пользовался таким влиянием, что иногда его называли «третьим королем Испании». Его преемник примас И. (с 1495) кардинал (с 1507) Франсиско *Хименес де Сиснерос* (в 1507 возглавил инквизицию в И.) дважды выполнял обязанности регента Кастилии: после смерти Изабеллы

и после смерти Фердинанда. По инициативе Хименеса де Сиснероса и под его покровительством в 1502–1517 гг. было подготовлено 6-томное издание «Многоязычной Библии» (*Biblia poliglota complutense*; Комп-



*Клуатр монар-  
Сан-Хуан-де-лос-Рейес  
в Толедо. 1477–1506 гг.*

лут (Complutum) — лат. название г. Алькала-де-Энарес, где велась работа над изданием). В 1–4-м томах был дан параллельный текст ВЗ на иврите, греческом и латыни (Вульгата), а для Пятикнижия — еще и тексты на араб. языке. 5-й том включал греч. и лат. тексты НЗ. В 6-м томе были собраны дополнительные материалы для изучения Библии: евр. и араб. словари с лат. индексом, евр. грамматика, комментарии евр., араб. и греч. имен. Работа над греч. текстом НЗ была закончена в 1514 г. (за 2 года до того, как аналогичную работу проделал и опубликовал ее



*Главное здание ун-та  
в Алькала-де-Энарес.  
1537–1553 гг.*

результаты *Эразм Роттердамский*), однако в ожидании завершения всего издания эта часть не была тогда напечатана. «Многоязычную Библию» опубликовали в 1520 г., через 3 года после завершения работы над ее текстом. При подготовке издания был использован ряд древних рукописей, привлекались крупнейшие испанские библеисты того времени. В тесной связи с этим проектом на-

ходилось др. начинание Хименеса де Сиснероса — в 1499 г. был основан университет в Алькала-де-Энарес, центр испан. Ренессанса.

В сложной религ. обстановке (обострение противоречий между христианами и мусульманами, христианами и иудеями, христианами и конверсо, расправы над религиозными меньшинствами)

Фердинанд и Изабелла в 1478–1483 гг. ввели в И. *инквизицию* (прежде отсутствовавшую в Кастилии и не слишком активную в Арагоне), деятельность которой сначала была направлена гл. обр. против конверсо. Генеральным инквизитором стал Томас де *Торквемада*, при нем расправы над отклонившимися от католич. веры были особенно жестокими. Возможно, именно его позиция способствовала решению испан. правителей изгнать из И. тех иудеев, кто не пожелал перейти в христианство (1492). В кон. XV — нач. XVI в. судьбу иудеев разделили мусульмане Гранады и мудахары. Тех мусульман, кто приняли крещение и могли остаться во владениях «католических королей», стали называть морисками. Религ. гонения во многом были вызваны политическими соображениями: стремлением в условиях нарастающей

тур. угрозы в сжатые сроки утвердить в объединенном гос-ве единое вероисповедание. Формально единство веры в стране к нач. XVI в. было достигнуто, но

мног. конверсо и мориски втайне продолжали исповедовать веру своих предков.

В 1492 г. Фердинанд и Изабелла приняли проект путешествия в Индию зап. путем генуэзского мореплавателя Христофора Колумба. После открытия им Америки началась колонизация нового континента, были заложены основы испан. колониаль-

ной империи. С 1503 г. основные направления колониальной политики разрабатывала созданная в Севилье Торговая палата. Соперничество с Португалией за сферы влияния в Атлантике, а затем и на Востоке урегулировали неск. 2-сторонних соглашений. Договор в Алкасоваше (Алваковасе) (1479) решил спорные вопросы, возникшие в результате гражданской войны в Кастилии (1474–1479) и португ. участия в ней, а также установил границу сфер влияния И. и Португалии в Атлантике. Португалия признала права Кастилии на Канарские о-ва, но воды к югу от параллели Канарских о-вов вошли в сферу влияния Португалии, у которой появилось, т. о., исключительное право колонизовать Зап. Африку и искать вокруг нее морской путь в страны Востока. После возвращения Колумба из 1-го плавания (март 1493) стало очевидно, что Алкасовашский договор в отношении сфер влияния в Атлантике невыгоден И., поскольку не обеспечивает ее права на земли, открытые за океаном. На начавшиеся вскоре в г. Тордесильяс испано-португ. переговоры повлияла благоприятная для И. позиция папы Римского Александра VI, к-рый в 1493 г. закрепил за И. право на открытые ею земли в неск. буллах: «Inter cetera (I)», «Eximie devotionis», «Inter cetera (II)», «Piis fidelium», «Dudum siquidem» (Colección documental del descubrimiento (1470–1506). Madrid, 1994. Т. 1. P. 290–309, 432–434, 491–492). Португалия не согласилась с игнорированием ее прав на открытия в Атлантике. Согласно Тордесильясскому договору (1494), И. была вынуждена пойти на нек-рые уступки по сравнению с условиями, изложенными в папских буллах. Установившаяся новая разграничительная линия, к-рая делила Атлантику от Северного полюса к Южному полюсу по меридиану, проходившему в 370 лигах к западу от самого западного из Канарских о-вов. Тем самым за И. были закреплены права на Новый Свет (за исключением тогда еще не открытой Бразилии, оказавшейся в сфере влияния Португалии). После путешествия Фернана Магеллана (1519–1522) колониальные интересы И. и Португалии столкнулись на Молуккских о-вах, высоко ценившихся как место сбора лучших пряностей (в Тордесильясском договоре не предусматрива-



Кор. Кастилии Хуана Безумная.  
1496–1500 гг.

Худож. Хуан де Фландес  
(Музей истории искусства, Вена)

лась возможность такого конфликта). В 1529 г. в Сарагосе был подписан новый договор, дополнивший Тордесильясский. И. за большую денежную компенсацию согласилась на такую линию раздела, к-рая оставляла Молуккские о-ва Португалии. Однако открытые испанцами Филиппинские о-ва, хотя и находились в зоне португ. влияния, принадлежали И.

По Барселонскому договору 1493 г. И. вернула Руссильон, уступленный Франции в 1462 г. Соперничество И. с Францией за контроль над Юж. Италией привело к началу Итальянских войн (1494–1559). Наибольшего успеха — завоевания Неаполитанского королевства — И. добилась в 1501–1503 гг. во многом благодаря Гонсало Фернандесу де Кордова, по прозвищу Великий Капитан. Под его руководством испан. армия была модернизирована и стала одной из сильнейших в Европе. В поисках союзников в борьбе против Франции «католические короли» заключили серию династических браков и т. о. укрепили связи с Португалией, Свящ. Римской империей и Англией. Однако из-за смерти старших детей наследницей «католических королей» оказалась их 2-я дочь Хуана, жена Филиппа I Габсбурга, что позже привело к объединению И. и Свящ. Римской империи в державе имп. Карла V.

После смерти кор. Изабеллы I (1504) Фердинанд V (II) остался королем Арагона, а Хуана унаследовала Кастилию; династическая уния

на время распалась, что сопровождалось в Кастилии социально-политическим кризисом. Местная знать раскололась: одни поддерживали Филиппа и Хуану, другие — Фердинанда. Однако после неожиданной смерти Филиппа I Габсбурга (1506) Хуана была признана недееспособной (вошла в историю как Хуана Безумная); до совершеннолетия ее сына (буд. имп. Карл V) регентом был провозглашен Фердинанд. В это время Кастилии удалось захватить неск. портов в Сев. Африке (крупнейший из них, Оран, — в 1509), необходимых для контроля над Зап. Средиземноморьем и обеспечения безопасности прибрежных районов И. В 1512 г. Фердинанд завоевал испан. часть королевства Наварра (к югу от Пиренеев); в 1515 г. ее официально присоединили к Кастилии. Когда Карл I (король И. в 1516–1556, с 1519 император Свящ. Римской империи), взойдя на трон, окончательно объединил Кастилию и Арагон, совр. территория И. была в основном сформирована.

**XVI–XVII вв.** В период правления в И. королей из династии Габсбургов (в И. ее называли «Casa de Austria» — «Австрийский дом») (1516–1700) страна достигла вершины могущества, но уже с кон. XVI и особенно в XVII в. столкнулась с рядом демографических, экономических, социальных и политических проблем. Воспитывавшийся в Нидерландах испан. король управлял страной авторитарными методами, пренебрегал традициями И. и сохранявшимися средневеком привилегиями провинций, городов и корпораций (ремесленных, торговых и проч.). На высшие должности, в т. ч. церковные, он назначал своих фаворитов (часто фламандцев по происхождению), демонстративно пренебрегал мнением испан. кортесов, резко увеличил налоги и использовал собранные суммы не для нужд страны, а в целях имперской политики. Действия короля стали причиной восстаний: Комунерос в Кастилии (1520–1521) и Херманий (Жерманий) в Валенсии (1520–1522) и на Балеарских о-вах (1521–1523); в восстаниях принимали участие представители дворянства (включая аристократию), католич. духовенства, ремесленников и крестьян. Направленность восстаний против усиления королевской власти приобрела характер апелляции к средневек. традициям. После

подавления мятежей королевская власть в И. усилилась, а баланс социальных сил изменился в пользу дворянства.

И. много сделала для осуществления Великих географических открытий, оказав наряду с Португалией большое влияние на последующее развитие Лат. Америки. В свою очередь колонизация Америки имела важные последствия для развития И.: приобретение огромных рынков сбыта и источников сырья и драгоценных металлов способствовало в 1-й пол. XVI в. экономическому росту; в нек-рых отраслях хозяйства появились черты капиталистических отношений (эта тенденция не получила развития). С 20-х и особенно с 40-х гг. XVI в., когда в И. стало поступать серебро из рудников Мексики и Перу (Потоси), королевской власти необходимо было организовать добычу и доставку серебра (т. н. серебряные флоты), а интерес к развитию испан. экономики падал. Большое внимание уделялось христианизации индейцев, созданию и развитию в Новом Свете структур католич. Церкви. В 1508 г. кор. Фердинанд V (II) получил от папы Римского *Юлия II* право выдвигать кандидатов на церковные должности (прежде всего епископские) во всех амер. владениях И. (т. н. право королевского патроната). Королевская власть способствовала грандиозной по масштабам деятельности в Америке католич. миссионеров: францисканцев и доминиканцев, с сер. XVI в. — иезуитов. После завоевания (Конкис-ты) Америки были учреждены архиеп-ства и еп-ства, основывались монастыри (к нач. XVII в. только в Нов. Испании их было более 400). Конкис-та вызвала и в Новом Свете, и в И. полемику о том, кто такие индейцы, имеют ли они душу, являются ли людьми или же созданиями дьявола. Решающую роль в этом споре сыграл монах-доминиканец, историк и публицист Бартоломе де *Лас Касас* (1474 (или, по др. данным, 1484) — 1566), прозванный «апостолом индейцев». Лас Касас подчеркивал благородство и «природное христианство» индейцев. Во многом благодаря его деятельности, повлиявшей на позицию по этому вопросу имп. Карла V, папа *Павел III* в 1537 г. признал индейцев полноценными людьми. В 1542 г. в И. были приняты «Новые законы» (*Leyes Nuevas*), подтвердившие введенный еще в 1512 г.,

но почти не выполнявшийся запрет обращать индейцев в рабство и ограничившие их эксплуатацию.

В XVI–XVII вв. экономика и социальный строй в И. во многом сохраняли средневек. черты. Большая часть земли в И. принадлежала католич. Церкви и представителям дворянства (в Кастилии в 1591 оно составляло 10,2% населения). Предпринимательские слои города и деревни, экономически слабые и политически плохо организованные, под воздействием системы ценностей сословного общества часто считали лучшим путем возвышения отказ от прежних занятий и аноблирование. Королевская власть, покровительствуя орг-ции кастильских овцеводов — *Месте*, с помощью торговых пошлин облегчала вывоз шерсти и ввоз дешевого сукна, что губительно сказывалось на испан. сукноделии. Ограничение цен на хлеб (в условиях т. н. революции цен это делало невыгодным его выращивание) и увеличение налогов, особенно в 70–80-х гг. XVI в., способствовали снижению производства в сельском хозяйстве и ремесле, сокращению населения, росту бродяжничества и проч. Внешняя торговля — и атлантическая, и средиземноморская — сокращалась и переходила в руки иностранцев. С 20-х гг. XVII в. начался спад колониальной торговли.

Достигнув политического могущества в качестве «ядра» империи Карла V, И. в XVI в. была сравнительно бедной страной с редким для ее территории населением (во 2-й пол. XVI в. — ок. 8 млн чел.). Успешность внешней политики И. в Европе и Америке прямо зависела от способности мобилизовать ресурсы политически связанных с нею владений в Италии, Нидерландах, Германии, позже Португалии. На службе у испан. монарха были итал. банкиры и инженеры, нем. солдаты, португ. моряки; испанцы составляли костяк офицерского корпуса и аппарата управления в этих странах. При этом в каждой стране действовали собственные законы, обычаи, привилегии, системы управления. Единством не обладала и сама И. Обе ее части, Кастилия и Арагон, сохраняли свои политические институты, сословно-представительные органы, систему налогообложения, привилегии, законы и даже язык. В свою очередь каждая территория, входившая в состав Кастилии или Арагона, имела свой

статус, свои законы и обычаи, которые монарх должен был соблюдать.

Под властью имп. Карла V оказались сосредоточены огромные территории в Зап. и Центр. Европе (Испания, Юж. Италия, Австрия, Нидерланды, Франш-Конте и Шароле), а также в Азии, Африке и Америке, к-рые никогда еще не объединялись под властью одного правителя (по словам современников, над империей Карла V «никогда не заходит солнце»). Фактически его держава представляла собой совокупность разных гос-в, связанных лишь личностью правителя. Главные интересы Карла V были сосредоточены в Германии, но титул императора, предполагавший первенство над всеми христ. государями, много значил и для его испан. подданных: впервые король И. именовался «Его величество» (*Su Majestad*), а не «Его высочество» (*Su alteza*); впосл. такое обращение сохранилось за испан. королями, хотя они уже не были императорами. В XVI в. заметно возросли полномочия испан. монарха; сформировалась система управления в форме советов при особе короля. Советы по делам Кастилии, Арагона, Италии, Фландрии, Португалии, Индии были организованы по территориальному принципу, а советы по военным делам, делам инквизиции и духовно-рыцарских орденов — по функциональному. Гос. совет занимался по преимуществу проблемами внешней политики. Эффективность аппарата управления тормозилась недостаточным взаимодействием между советами, а также разногласиями между советами и представителями Испанской короны в отдельных частях монархии — вице-королями, к-рые, несмотря на широкие полномочия, находились под постоянным контролем центральной власти. Испан. кор. *Филипп II* (1556–1598) сделал попытку упорядочить законодательство («Новый свод законов»), установил постоянную столицу И. в Мадриде (1561). Король стремился к унификации владений, усовершенствовал аппарат управления, но старался пунктуально соблюдать вольности и привилегии сословий и провинций. Лишь восстание в Арагоне в 1591 г., угрожавшее безопасности страны, вынудило его ввести войска и ограничить арагонские вольности. Укрепление авторитарных тенденций в управлении сопровождалось ростом полномочий коррегидоров

и сокращением влияния кастильских кортесов (после 1538 из кортесов были исключены представители дворянства и католич. духовенства; 3-е сословие было представлено в кортесах 36 депутатами от 18 городов).

Правление имп. Карла V прошло в почти непрерывных войнах с Францией, с турками и нем. протестантами. Войны, несмотря на ряд важных военных побед (битва при Павии в 1525, захват Туниса в 1535,



Кор. Карл V  
перед сражением при Мюльберге.  
Портрет. 1548 г. Худож. Тициан  
(Прадо, Мадрид)

сражение при Мюльберге в 1547), не принесли императору успеха. После раздела державы Карла V (1555–1556) его младший брат Фердинанд получил австр. владения Габсбургов (ими он фактически управлял уже давно) и титул императора Свящ. Римской империи, а сын Филипп II получил И., Нидерланды и остальные владения в Европе, Азии, Африке и Америке. Если для Карла V И. была одним из владений, хотя и важным, то для Филиппа II она стала центром державы. В результате побед на завершающем этапе Итальянских войн И. утвердила свое господство в Италии. В это же время усилился натиск турок в Зап. Средиземноморье. Ущерб испан. владениям наносили действия алжирских пиратов — вассалов Османской империи; ежегодно тысячи людей попадали к ним в плен и были обращены в рабство. В 1565 г. османы осадили о-в Мальту, но взять его не смогли. Чтобы остановить турок, была создана Свящ. лига, объединившая И., Папское гос-во, Венецию

и ряд др. итал. гос-в; главную роль играла И. Флот Свящ. лиги во главе со сводным братом Филиппа II дон-ном Хуаном Австрийским разбил турок при Лепанто (1571). Эта победа, хотя в полной мере воспользоваться ее плодами не удалось, позволила приостановить османское наступление в Зап. Средиземноморье и имела большое психологическое значение, развеив миф о непобедимости турок.

К кон. XVI в. испан. владения достигли максимальных размеров. Помимо Пиренейского п-ова, к-рый с присоединением к И. Португалии (1580–1581; т. н. Иберийская уния) был впервые со времен вестготов объединен под властью одного правителя, в состав Испанской державы входили Нидерланды, Франки-Конте и Шароле (ныне на территории Франции), Миланское герц-ство, Юж. Италия, Сицилия, Сардиния и колонии: Америка от Калифорнии и Флориды до Огненной Земли, Филиппины, португ. владения в Африке, Азии и Америке. Кон. XVI в. отмечен поражениями И. в борьбе с Англией (гибель испан. флота, «Непобедимой Армады», в 1588) и с восставшими Нидерландами; неудачной оказалась попытка испан. короля вмешаться на исходе *религиозных войн во Франции* во внутренние дела Французского королевства.

Католич. Церкви в И. по-прежнему играла важную роль в жизни страны. В ее распоряжении находилось ок. 1/6 части национального богатства. Духовенство было освобождено от налогов, однако испан. монархи в XVI в. всегда исходили из того, что могут привлекать материальные ресурсы католич. Церкви в И. для решения задач внешней политики, направленной на защиту католицизма. С этой целью монархи, начиная с Карла V, добивались от Римских пап разрешения на секуляризацию части церковных и орденских земель (от Климента VII в 1529, от Павла III в 1536 и 1538, от Павла IV в 1559, от Григория XIII в 1572 и 1574); эти земли переводились в ряд владений короны, а затем продавались.

По переписи 1591 г., в Кастилии насчитывалось более 40 тыс. монахов и монахинь; более 33 тыс. чел. составляли секулярный клир (Historia de España / Fundada por R. Menéndez Pidal. Madrid, 1989. Т. 19: Fernández Alvarez M. El siglo XVI: Economía.

Sociedad. Instituciones. P. 352). Католич. духовенство составляло в это время более 10% населения Кастилии (в XVII в., возможно, еще больше). В 1523 г. папа Адриан VI буллой «Eximiac devotionis affectus» расширил право королевского патронажа на все еп-ства Кастилии и Арагона, это пожалование подтвердили папы Климент VII (в 1530) и Павел III (в 1535). Во 2-й пол. XVI в. церковная организация И. значительно изменилась. К 7 ранее существовавшим архиеп-ствам (Толедо — кафедра примаса католич. Церкви в И., Сантьяго-де-Компостела, Севилья, Гранада, Сарагоса, Таррагона, Валенсия) в 1574 г. было добавлено новое архиеп-ство Бургос (в его состав вошли еп-ства Бургос, Памплона, Паленсия и Калаорра), в 1595 г. было учреждено еп-ство с кафедрой в Вальядолиде. На территории Арагона созданы еп-ства Ориуэла, Барбастро, Теруэль, Сольсона; прежде единое еп-ство Сегорбе и Альбаррасин разделено на 2 диоцеза. К кон. XVI в. в И. насчитывалось свыше 50 еп-ств, причем границы архиеп-ств и еп-ств не совпадали с адм. границами. Еп-ства Леон и Овьедо, как и прежде, напрямую подчинялись Папскому престолу (obispados exentos). Помимо епископата к высшему клиру относились члены соборных капитулов (ок. 7 тыс.). Только в капитуле кафедрального собора в Толедо числились 60 каноников и 200 капелланов. Наиболее высокопоставленные из них получали большие ренты. Так, доходы архидиакона Толедо составляли 20 тыс. дукатов в год, больше, чем у мн. графов и маркизов.

В кон. XVI в. в Кастилии насчитывалось ок. 15 тыс. приходов. Епископы обычно назначали приходских священников, однако в некоторых провинциях (напр., в Галисии или в Стране Басков) этим правом часто располагали местные сеньоры.

Важную роль в жизни страны играли монахи. Среди мон-рей численно преобладали бенедиктинские и цистерцианские (на севере), а также францисканские и доминиканские, к-рые чаще всего находились в городах и в наиболее экономически развитых районах И. В кон. XVI в. в стране насчитывалось 236 доминиканских мон-рей, нек-рые из них (Сан-Эстебан в Саламанке, Сан-Грегорио в Вальядолиде) были центрами католич. богословия, откуда

вышли крупнейшие испан. теологи (Франсиско де Витория (1483–1546), Доминго де Сото (1494 или 1495–1560), Мельчор Кано (1509–1560)), католич. миссионеры (Бартоломе де Лас Касас), духовные писатели (Луис де Гранада (1504–1588)). Картезианских и иеронимитских монастырей было меньше, но некие играли важную роль (напр., иеронимитский мон-рь в Гуадалупе).

Заметным явлением в церковной жизни И. в XVI в. стало движение «алюмбрадос» (см. *Алюмбрады*). Появившееся в нач. XVI в., оно восходило к средневек. мистической традиции (в частности, францисканской), охватило разные регионы И. и развивалось в неск. этапов. Учение «алюмбрадос» не было зафиксировано в письменном виде, с наибольшей полнотой оно выразилось в молитвенной практике. Судить о нем можно на основании гл. обр. доносков и протоколов допросов инквизиции. В основе движения лежало стремление к религ. свободе, что приводило его адептов к неприятию католич. обрядов и внешних форм религиозности, к отказу от церковной догматики, от почитания священных образов и реликвий, от общепринятой молитвенной практики, от народных религ. суеверий, нередко граничивших с магией. Движение «алюмбрадос» обладало общими чертами с духовными движениями религ. обновления (от *Devotio moderna* до учений Эразма Роттердамского и Мартина Лютера) и имело целью нравственное преобразование общества путем воспитания личной религиозности, «подражания Христу». Главным для «алюмбрадос» был мистический путь объединения с Богом в любви, когда благодать Божия, воздействуя на душу, приводит ее в столь совершенное состояние, что лишает свободы воли и делает свободной от всякого греха. Нек-рые испан. аристократы покровительствовали «алюмбрадос» (так, в Гуадалахаре они собирались во дворце герцогов Инфантадо, в Пьедраите — во дворце герцогов Альба). Обеспокоенная размахом движения инквизиция увидела в нем ростки лютеранства. «Эдикт о вере», принятый в Толедо в 1525 г., объявил движение еретическим, каждый верующий был обязан донести на того, кто мог быть заподозрен как сторонник «алюмбрадос» или лютеран. В 1-й пол. 30-х гг. XVI в. состоялись процессы



Интерьер собора в Бургосе.  
Башня над средокрестием. 1539–1568 гг.

над наиболее активными из «алюмбрадос»; многие были приговорены к различным срокам заключения, некие казнены. Новое оживление движения наблюдалось в 50–70-х гг. XVI в. в Эстремадуре, а затем в нач. XVII в. в Андалусии. В результате осуждения и преследования «алюмбрадос» католич. Церковь и инквизиция в И. стали относиться с еще большим подозрением ко всем проявлениям мистики, в тюрьме инквизиции находились такие крупные духовные писатели, как *Хуан де Авила* и Луис де Леон, подозрение в ереси долго тяготело над католич. святыми Игнатием *Лойолой* и *Терезой Авильской*. Испан. мистика стала одним из направлений в религ. жизни и культуре И.; ее расцвет в 1560–1600 гг. связан с именами Терезы Авильской, *Хуана де ла Крус* и Луиса де Леона. Отличительной чертой испан. мистики XVI в. считаются соединение аскетизма, томистской теологии и использование народного языка кастильяно. Получили развитие и др. мистические течения — от протестант. мистики Хуана де *Вальдеса до квиетизма*.

В 20–30-х гг. XVI в. важным явлением не только в культурной, но и в религ. жизни И. стало эразмианство. Идеи Эразма Роттердамского распространились в И. после того, как в 1516 г. он посетил в Генте кор. Карла I, недавно унаследовавшего И., и поднес ему кн. «Наставление христианского государя» (*Institutio prin-*

*cipis christiani*; 1-е изд.— Leuven, 1516). Карл I объявил Эразма своим советником и действительно находился (как в посл. и кор. Филипп II) под нек-рым влиянием его идей. Франсиско Хименес де Сисперос приглашал Эразма Роттердамского приехать в Алькала-де-Энарес, где в это время велась работа над «Многоязычной Библией», однако тот отказался. Число последователей Эразма Роттердамского в И. росло, в 20-х гг. XVI в. его труды издавались в оригинале и переводились на кастильяно, сторонником его идей объявил себя даже генеральный инквизитор Алонсо Манрике. Однако уже в 1527 г. группа монахов, среди к-рых наиболее непримиримую позицию занимали францисканцы и доминиканцы, составила для императора перечень ошибок и заблуждений Эразма Роттердамского. Комиссия, рассматривавшая это дело, отвергла обвинения, но через нек-рое время обстановка в стране изменилась, особенно после того как в 30-х гг. умерли инквизитор Алонсо Манрике и секретарь Карла V Альфонсо де *Вальдес*, к-рого иногда называли «большим эразмистом, чем сам Эразм». Сначала осуждению подверглись испан. последователи эразмианства (в 1533 начался процесс против Хуана де Вергара, испан. гуманиста, участвовавшего в работе над «Многоязычной Библией»), а затем сочинения Эразма Роттердамского были внесены в *Индекс запрещенных книг*.

Изменение в отношении к Эразму Роттердамскому предвосхитило начало Контрреформации в И., однако решительный поворот в этом направлении наметился в кон. 50-х гг. XVI в. и был связан с распространением лютеранства. Вначале в И. почти не было последователей Лютера, или же они, опасаясь репрессий, скрывали свои взгляды. Некотрые испанцы, обучавшиеся в ун-тах др. стран, примыкали к лютеранам. Наиболее известным из них был Франсиско де Энсинас, друг Филиппа *Меланхтона* и автор перевода НЗ на кастильяно (1543). Во 2-й пол. 50-х гг. XVI в. тайные лютеранские кружки появились и в И. Так, группа монахов иеронимитского мон-ря Сан-Исидоро-дель-Кампо близ Севильи планировала бежать из И. и воссоздать свою общину в Женеве на «евангельских основах». Ее идейным лидером был Касиодоро де Рей-

на (перевел на кастельяно ВЗ, т. н. Медвежья Библия (1569)). В движении участвовали и др. монахи, а некоторые аристократы предоставляли свои дворцы для собраний. Всего в Севилье и ее окрестностях протестант. идеями были затронуты ок. 800 чел. Крупный лютеран. кружок (ок. 60 активных участников) возник в Вальядолиде, он также объединял лиц разных занятий и социального происхождения — от аристократов и чиновников до торговцев, монахов и приходских священников. В 1557–1558 гг. оба кружка были раскрыты инквизицией, ок. сотни их членов казнили на аутодафе 1559–1560 гг.; нек-рые участники севильского кружка сумели бежать. В результате этих мер лютеранство в И., и прежде не слишком популярное, почти исчезло, с нач. 60-х гг. и до кон. XVI в. инквизиция осудила по обвинению в лютеранстве лишь неск. человек. Однако в кон. 50-х гг. «лютеранская опасность» воспринималась в И. очень остро, в 1559 г. был составлен список запрещенных книг. В том же году кор. Филипп II, пытаясь изолировать И. от веяний Реформации, издал указ, запрещающий испанцам обучаться в иностранных ун-тах (за исключением неск. коллегий в Италии и Португалии).

И. стала оплотом католич. Контрреформации; на *Триденском Соборе* испан. делегация была одной из самых представительных. Кор. Филипп II возвел решения Триденского Собора в ранг законов королевства. В И. прошла серия провинциальных Соборов, обсудивших в соответствии с решениями Триденского Собора требования к кандидатам в епископы и обязательность присутствия епископов в диоцезах. Соборы осудили симонию, приняли решения о замещении приходских священников на конкурсной основе и о создании сети семинарий для обучения священников. На практике, однако, соборные капитулы и ун-ты сопротивлялись проекту создания семинарий. Нек-рым епископам пришлось основывать их за свой счет, предоставлять им здания. В 1564–1597 гг. в И. было создано 20 семинарий. Проводились реформы монашеских орденов. Так, по инициативе францисканца католич. св. *Петра Алькантарского* (канонизирован в 1669) во мн. францисканских мон-рях были приняты аскетические практики, в т. ч. отказ от

обуви в теплое время года. Петр Алькантарский был духовником кармелитки Терезы Авильской, к-рая, вероятно под его влиянием, выступила за создание небольших обителей, где можно было бы вернуться к изначальным аскетическим идеалам ордена и строго соблюдать его древний устав. В 1562 г. она основала такой мон-рь в Авиле (где было всего 12 монахинь) и стала его настоятельницей; в 1582 г., когда умерла Тереза Авильская, в И. было 16 таких



Св. Тереза Авильская.  
1615 г. Худож. Рубенс  
(Музей истории искусств, Вена)

мон-рей. В результате реформы ордена кармелитов под рук. Терезы Авильской и ее последователя Хуана де ла Круса возник орден босых кармелитов. Создавались и др. новые ордены, в т. ч. орден госпиталитов св. Иоанна Божия (см. ст. *Госпиталиты*), основанный в 1537 г. католич. св. Хуаном де Диосом (Иоанном Божим). Члены ордена занимались уходом за больными и увечными, к 1590 г. 300 монахов-госпиталитов работали в 40 госпиталях в И. Особую роль в И. сыграл орден иезуитов.

Главным орудием Контрреформации была инквизиция. Если в кон. XV — нач. XVI в. деятельность инквизиции была направлена прежде всего против конверсо, то затем — против ерзмианцев, лютеран, иллиминатов. Жертвами инквизиции стали мориски, которых пытались насильственно ассимилировать. По королевскому указу 1566 г. морискам запрещалось использовать араб. язык, вводились ограничения на мн. обычаи и культуру мусульман. Восстание морисков Гранады и ее окрестностей против такой политики (1568–1571) было подавлено регулярными войсками под командованием дона Хуана Австрийского, по-

сле чего мн. мориски покинули страну. Ок. 80 тыс. оставшихся морисков переселили из Гранады в Кастилию. В условиях османской угрозы враждебное отношение к морискам нарастало, и в соответствии с указом кор. Филиппа III в 1609–1614 гг. они были изгнаны из И. Эта мера имела тяжелые демографические и экономические последствия, особенно в Валенсии, где мориски составляли до 1/4 населения. Страна потеряла ок. 300 тыс. земледельцев и ремесленников. Инквизиция широко преследовала конверсо, к-рых дискриминировали статулы «чистоты крови». В Новое время «чистота крови» стала в И. важным фактором социальной стратификации, провоцируя в обществе конфликты.

Контрреформация в И. не сводилась к преследованиям инакомыслящих. Католич. Церковь противопоставила протестант. Реформации широкую программу действий. Важнейшая роль в ней принадлежала представителям направления т. н. второй схоластики, сформировавшегося в XVI в. в испан. ун-тах. Доминиканцы Франсиско де Витория, Доминго де Сото, Мельчор Кано, Бартоломе де Медина (1527–1581), Доминго Баньес (1528–1604), иезуит Луис де Молина (1535–1600) и др. представители этого направления рассматривали теологические основания гос-ва, международного права, межконфессиональных отношений, экономики, морали. Стремясь к положительному раскрытию догматов и оставаясь в рамках католич. вероучения и доктрины томизма, они учитывали происшедшие в мире изменения: географические открытия и экспансию европейцев в Новый Свет, развитие ренессансного гуманизма и естественнонаучных знаний, религ. конфликты и рыночные отношения. С сер. XVI в. иезуиты во многом определяли идеи богословия второй схоластики; к Обществу Иисуса принадлежал Франсиско Суарес (1548–1617), переосмысливший в новых условиях метафизику Аристотеля и учение Фомы Аквинского. В трактате «О законах и Господе Законодателе» (*Tractatus de legibus ac Deo legislatore*; 1612) Суарес впервые представил учение о гос-ве в границах философии права. Он внес значительный вклад в осмысление проблем войны и мира, размышлял о народном суверенитете и о сопротивлении тирании.

Воплощением духа Контрреформации стал *Эскориал* — дворец-мон-рь, построенный в 1563–1584 гг. испан. кор. Филиппом II в горах к северу от Мадрида. В королевской резиденции были собраны богатейшая б-ка



с параллельным текстом на евр., араб., сир., греч. и лат. языках. Инициатором и покровителем этого издания выступил испан. кор. Филипп II, а научное руководство осуществлялось испан. гуманистом Бенито Ариасом Монтано. Из 8 томов издания 5 содержали параллельные тек-

*Эскориал. Общий вид.*  
Гравюра из кн.: *Atlas Major*  
/ Ed. J. Blaeu. Amst., 1662.  
Vol. 10: *Spain and Africa*  
(*Auxerre, Billiothèque Municipale*)

ты ВЗ; остальные тома включали евр., халд., греч. и сир. грамматики и соответствующие словари,

индексы, а также комментарии и трактаты, необходимые для правильного понимания Библии (язык жестов, топография Св. земли и др.). Помимо текста Вульгаты в издании был представлен новый лат. перевод.

Культура испан. Возрождения формировалась в условиях недавно завершившейся Реконксты и дли-

туры, прежде всего итал. Ренессанса, особое значение приобрели связи с деятелями т. н. Сев. Возрождения. Идеи Эразма Роттердамского оказались близки надеждам испан. гуманистов на религиозно-нравственное обновление общества в И. При кор. Филиппе II, когда в условиях разворачивавшейся в Европе Контрреформации сократились культурные контакты И. с протестант. странами, а мн. произведения гуманистов попали в списки запрещенных книг, испан. авторы, опасаясь преследований, были вынуждены прибегать к самоцензуре и эзопу языку. Однако именно этот период стал временем расцвета испан. лит-ры, театра и искусства: тогда в И. творили Мигель де Сервантес Сааведра (1547–1616), Лопе де Вега (1562–1635); космография, медицина, ботаника, общественная мысль достигли определенных успехов.

В кон. XVI в. И. заключила ряд мирных договоров: Вервенский мир с Францией (1598), мир с Англией (1604), Двенадцатилетнее перемирие с Республикой Соединённых провинций (1609). С 1609 г. начался мирный период в истории И., когда страна в течение десятилетия не вела больших войн (именно тогда из И. были изгнаны мориски). При кор. Филиппе IV (1621–1665) была сделана попытка провести реформы, однако в условиях войны они не имели шансов на успех. В это время И., потеряв Португалию (1640) и едва не утратив Каталонию, рассталась с надеждами восстановить не только свою гегемонию в Европе, но и статус великой державы. При кор. Карле II (1665–1700) сменявшие друг друга правительства тщетно пытались выйти из затяжного кризиса и по возможности минимизировать территориальные потери.

В XVII в. отличительной чертой И. стала особая роль королевских фаворитов (*validos*), к-рым монархи доверяли управление внутренней и внешней политикой гос-ва. Наиболее влиятельные из них — Ф. Гомес де Сандоваль-и-Рохас, герцог Лерма, при кор. Филиппе III и Г. де Гусман-и-Пиментель, граф-герцог Оливарес, при кор. Филиппе IV — обладали властью премьер-министра, причем их власть основывалась исключительно на доверии короля и предполагала делегирование части функций помощникам и передачу ключевых должностей друзьям и род-

и одна из самых больших в Европе коллекций христ. реликвий. В XVI–XVII вв. центрами культуры оставались ун-ты: крупнейший на Пиренейском п-ове Саламанкский ун-т (его называли Иберийскими Афинами), ун-т в Алькала-де-Энарес. К 1620 г. в И. насчитывалось 33 ун-та, в рамках уже существовавших учебных заведений возникали новые коллегии. Образование университетского уровня давали иезуитские коллегии, сеть к-рых возникла на полуострове во 2-й пол. XVI в. Затем наступил период стагнации ун-тов, сменившийся их упадком. Качество образования в разных центрах было неодинаковым. Даже в престижных ун-тах Саламанки, Алькала-де-Энарес, Вальядолида, где сохранялся высокий уровень преподавания теологии и права, почти перестали обучать математике и астрономии.

Испан. агиография получила развитие в сочинениях А. де Моралеса (Житие св. мучеников Иуста и Пастора, пострадавших при имп. Диоклетиане) и П. де Рибаденейры (жизнеописания Игнатия Лойолы и др. иезуитов (Диего Лайнеса, Альфонсо де Сальмерона и Франсиско де Борхи), к-рых Рибаденейра знал лично). Труды Рибаденейры пользовались популярностью и неоднократно переиздавались. Успех имел его сборник житий святых (*Ribadeneyra P., de. Flos sanctorum, o libro de las vidas de los santos. Madrid, 1604. 2 vol.*). Во 2-й пол. XVI в. под влиянием ренессансного гуманизма и развивавшихся научных методов работы с текстом переживает расцвет библеистика: в 1569–1572 гг. в Антверпене была отпечатана «Королевская Библия»



Портрет кор. Филиппа III.  
1605 г. Худож. Хуан Пабло де ла Крус  
(Прадо, Мадрид)

тельного сосуществования на Пиренейском п-ове разных этнических групп, религий и культур. В правление имп. Карла V, когда И. в гораздо большей степени, чем прежде, была открыта влиянию европ. куль-

ственникам. Это относилось и к важнейшим церковным должностям. Так, в 1599 г., вскоре после прихода герцога Лермы к власти, его дядя стал архиепископом Толедо и кардиналом. В 1621–1643 гг. у власти находился граф-герцог Оливарес, талантливый и энергичный политик, выдвинувший программу реформ, имевших целью восстановить могущество И. в Европе, усилить власть короля, оздоровить экономику и управление гос-вом, преодолеть обособленность испан. провинций, унифицировать управление, законодательство и налоговую систему в И. по кастильскому образцу. Оливарес сумел снизить уровень коррупции, принял меры против сокращения численности населения (ограничив возможность принимать монашество, оказывая помощь многодетным семьям, привлекая ремесленников-иммигрантов), противодействовал росту числа чиновничьих и придворных должностей, ввел законы против роскоши. Была сделана попытка упорядочить налоговую политику, прекратить порчу монеты, обуздать инфляцию, заинтересовать дворянство военной службой, а податное сословие — предпринимательством.

В *Тридцатилетней войне* восное противостояние И. и Франции проходило с переменным успехом, обе католич. державы в политических целях легко вступали в союзы с протестантами (И. поддерживала франц. гугенотов в Ла-Рошели). В условиях войны реформы в И. были отложены, а попытки унифицировать управление, законодательство и налогообложение в стране по кастильскому образцу, а также рост налогов вызвали ожесточенное сопротивление в стране. Вспыхнули восстания в Португалии (особенно крупным было восстание в Эворе в 1637, а в 1640 Португалия отложила от И.), в Каталонии (1640–1652), к-рую удалось удержать лишь силой, на Сицилии (1646–1647), в Неаполе (1647). По *Вестфальскому миру* (1648) И. признала независимость Республики Соединённых провинций и переход к ней ряда территорий в Испанских Нидерландах и ранее захваченных голландцами колоний. Освободившись от необходимости воевать в Германии и в Соединённых провинциях, И. попыталась вернуть Португалию и продолжить войну с Францией, но в обоих случаях потерпела поражение. По условиям



Портрет графа-герцога Оливареса. Ок. 1638 г. Худож. Веласкес (ГЭ)

Пиренейского мира (1659) И. уступила Франции Люксембург, Артуа, Руссильон и Сердань (Серданию).

В период почти непрерывных войн правительство И. пыталось изыскивать новые источники пополнения казны (новые налоги, продажа должностей, рент, систематические неплатежи по гос. процентным бумагам), прибегало к порче монеты, что привело к инфляции, кризису доверия населения к власти и росту напряженности. Гос-во не справлялось с финансовыми трудностями, периодически объявляя о банкротстве. С одной стороны, в отдаленных регионах, входивших в состав Испанской державы и не получавших помощи из центра, нарастали сепаратистские настроения; волнения и заговоры знати едва не привели в 1640 г. к распаду монархии. С другой — стремление сеньоров любыми способами обеспечить рост доходности земли вызвало в XVI–XVII вв. т. н. сеньориальную реакцию — наступление на права крестьян. Вместе с растущим налоговым гнетом и неурожаями это привело к упадку крестьянского хозяйства. Показателем социальной напряженности стали восстания в деревнях и городах (в 1631 в Бильбао, в 1693 в Валенсии и др.), направленные против роста налогов и цен на продовольствие, злоупотреблений сеньоров, а также разбой.

В XVII в. повышенный накал религ. жизни проявлялся в многочисленных религ. праздниках и процессиях, в проповедях, собиравших толпы людей, а также в необыкновенной популярности театрального жанра «ауто сакраменталь», когда в спектаклях затрагивались сложнейшие бого-

словские проблемы (напр., свободы воли). Книги религ. содержания с рассказами о чудесах, небесных видениях и пророчествах, и прежде широко распространенные, издавались в еще большем количестве. Однако Церковь, как правило, сдержанно относилась к крайним проявлениям религиозности. Тридентский Собор способствовал развитию почитания святых, что нашло воплощение в испан. живописи. Были канонизированы нек-рые религ. деятели предшествующего столетия, а в 1622 г. — Игнатий Лойола, Франциск Ксаверий и Тереза Авилакая.

При кор. Карле II изменилась внешняя политика гос-ва. Стремясь сохранить владения в Европе, Америке, Азии и Африке, И. в поисках союзников против Франции сблизилась с Англией и Республикой Соединённых провинций. Однако каждая война приводила страну к территориальным потерям: в 1668 г. по Ахенскому миру И. утратила ряд крепостей в Испанских Нидерландах, в 1678–1679 гг. по Нимвегенскому миру — Франш-Конте. За пределами Европы И. утратила М. Антильские о-ва, Ямайку, территории в устье р. Ориноко, Молуккские о-ва. При Карле II впервые были установлены прямые дипломатические отношения с Россией. В 1667–1668 гг. И. посетило посольство П. И. Потёмкина, за ним последовали др. посольства. Однако из-за удаленности и отсутствия на тот момент серьезных общих интересов 2-сторонние связи не получили развития.

Карл II, физически и психически слабый человек, всю жизнь серьезно болел; среди современников утвердилось мнение, что на короля наложено заклятие, в историю он вошел с прозвищем Околдованный. Король не мог управлять гос-вом, политику страны определяли наиболее влиятельные придворные, группировавшиеся вокруг королевы-матери Марии Австрийской и ее фаворитов (сначала австр. иезуита Нитарда, а позже придворного Фернандо Валенсуэлы). Оппозицию возглавил внебрачный сын кор. Филиппа IV дон Хуан Хосе Австрийский (1629–1679), талантливый полководец и гос. деятель. После серии конфликтов с королевой-матерью и ее министрами в 1677 г. он пришел к власти, но вскоре умер, успев лишь начать свою программу реформ. Карл II не мог иметь детей, и уже

при его жизни появились претенденты на «испанское наследство», в т. ч. Филипп Анжуйский, внук французского Людовика XIV, и эрцгерц. Карл, сын имп. Леопольда I. В результате начавшейся после смерти короля



Крестный путь. 1614–1615 гг.  
Скульптор Г. Фернандес  
(Национальный музей  
колледжума Сан-Грегорио,  
Вальядолид)

войны за «испанское наследство» (1701–1714) на престоле в И. утвердилась франц. династия Бурбонов.

В религ. жизни И. посл. трети XVII в. выделяется квиетизм (от лат. *quies* — покой), основателем и крупнейшим представителем к-рого был испан. пресв. Мигель де Молинос (1628–1696). Учение Молиноса, созданное им во время долгого пребывания в Риме, продолжило традиции



Новый собор в Саламанке.  
1513–1733 гг.

испан. мистики XVI — нач. XVII в. Его соч. «Духовное руководство» (*Guía espiritual*; 1675) за короткое время выдержало ок. 20 изданий на разных языках. Молинос утверждал, что возможно общение с Богом через размышление и созерцание, причем размышление — высшая форма слияния с Богом — должно сопровождаться «актом самоотречения»,

подавления собственной воли. Хотя идеи «Духовного руководства» в целом укладывались в рамки католич. догматики, Молинос оказался жертвой борьбы партий при папском дворе и попал под суд инквизиции.

В 1685 г. Молинос был арестован по обвинению в аморальном поведении,

Крестный путь. 1614–1615 гг.  
Скульптор Г. Фернандес  
(Национальный музей  
колледжума Сан-Грегорио,  
Вальядолид)

в 1687 г. осужден Конгрегацией инквизиции. Несмотря на публичное отречение от своих взглядов, он был приговорен к пожизненному заключению, во время к-рого умер. Квиетизм как учение был осужден папской буллой «*Coelestis Pastor*» от 20 нояб. 1687 г. Однако взгляды Молиноса нашли сторонников не только в И., но и во Франции и Италии, позже в Германии.

На период кон. XVI — кон. XVII в. приходится «золотой век» испан. культуры, когда она оказала влияние на общеевроп. культурные процессы. Однако различные сферы культуры развивались неравномерно: если испан. лит-ра, театр, живопись были образцом для др. стран Европы, то в философии и особенно в науке вклад И. был в это время гораздо более скромным. На рубеже XVI и XVII вв. в И. получил распространение стиль барокко, с к-рым связан расцвет испан. театра, отмеченный творчеством Лопе де Веги, Тирсо де Молины (ок. 1581–1648), Педро Кальдерона де ла Барки (1600–1681). Представителями барокко в лит-ре были Луис де Гонгора-и-Арготе (1561–1627), Франсиско де Кеvedo (1580–1645), Бальтасар Грасиан (1601–1658); стал популярным жанр плутовского романа, зародившийся и достигший расцвета именно в И.

Лит.: Fromme B. Die spanische Nation und das Konstanzer Konzil. Münster, 1896; Лозинский С. Г. История инквизиции в Испании. СПб., 1914; Revilla Vielva R. Ordenes militares de Santiago, Alcántara, Calatrava y Montesa. Madrid, 1927; Carreras y Antau T. Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV. Madrid, 1939–1943. 2 vol.; Vincke J. Die Krone von Aragon und das grosse abendländische Schisma. Gumbinnen, 1944; *idem*. Die Anfänge der päpstlichen Provisionen in Spanien // RQS. 1953. Bd. 48. S. 195–210; *idem*. Das Patronatsrecht der aragonischen Krone // Spa-

nischen Forschungen. R. 1: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Münster, 1955. Bd. 10. S. 55–95; Beltrán de Heredia V. La formación intelectual del clero en España durante los siglos XII, XIII y XIV // Revista española de teología. Madrid, 1946. Vol. 6. P. 313–397; Suárez Fernández L. Castilla, el cisma y la crisis conciliar, 1378–1440. Madrid, 1960; Лутаврину Э. Э. Мемориал испанского экономиста Луиса Ортиса и зарождение идей протекционизма в Испании XVI в. // СВ. 1961. Вып. 19. С. 142–159; Domínguez Ortiz A. La sociedad española en el siglo XVII. Madrid, 1963–1970. 2 vol.; Elliott J. H. Imperial Spain, 1469–1716. N. Y., 1966; *idem*. España, Europa y el mundo de Ultramar: (1500–1800). Madrid, 2010; Tellechea Idígoras J. I. El arzobispo Caranza y su tiempo. Madrid, 1968. 2 vol.; *idem*. Felipe II y el Papado. Madrid, 2004–2006. 2 vol.; Caro Baroja J. Inquisición, brujería y criptojudáismo. Barcelona, 1970; *idem*. Las formas complejas de la vida religiosa: Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII. Madrid, 1978; Maravall J. A. Estado moderno y mentalidad social. Madrid, 1972. 2 t.; Andrés Martín M. La teología española en el siglo XVI. Madrid, 1976. 2 vol.; Pérez-Bustamante R. El gobierno y la administración de los reinos de la corona Castilla (1230–1474). Madrid, 1976. 2 vol.; Huerga A. Historia de los alumbrados: (1570–1630). Madrid, 1978–1994. 5 vol.; Llorente J. A. Historia crítica de la Inquisición en España. Madrid, 1980. 4 vol. (рус. пер.: Льоренте Х. А. История испанской инквизиции: В 2 т. / Пер.: М. А. Алексеева. М., 1999); La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI / Ed. E. Sáez e. a. Madrid, 1985–1987. 3 t.; Денисенко Н. П. Испанский абсолютизм и гранадские морские (1492–1571 гг.) // Проблемы истории Зап. Европы развитого и позднего феодализма. Иваново, 1986. С. 143–155; *он же*. Испанская монархия в посл. трети XV — нач. XVI в. Иваново, 1991; Мордвицев В. Ф. Испанский перевод «Энхиридиона» и инквизиция // Эразм Роттердамский и его время. М., 1989. С. 169–184; Киреева М. В. Проблемы инквизиции в трудах историков XX в. // Лу Г. Ч. История инквизиции в середине века: Пер. с франц. М., 1994. Т. 1. С. XXI–XXX; La burguesía española en la Edad Moderna. Valladolid, 1996. 3 vol.; Nobleza y sociedad en la España moderna / Dir. C. Iglesias. Oviedo, 1996–1999. 3 vol.; Reilly B. F. Las Españas medievales. Barcelona, 1996; Ведюшкин В. А. Идадьго и кабальеро: испан. дворянство в XVI–XVII вв. // Европейское дворянство XVI–XVII вв.: Границы сословия / Отв. ред.: В. А. Ведюшкин. М., 1997. С. 100–128; *он же*. Испанские эрмандады // Город в средневеков. цивилизации Зап. Европы. М., 2000. Т. 4. С. 158–166; *он же*. «Третий король Испании»: Кардинал Мендоса как политик и меценат // Испанский альманах. М., 2008. Вып. 1: Власть, общество и личность в истории. С. 152–168; Шилова-Варьяш И. И. Право и правовое положение иноконфессиональных групп в Испании XIII–XV вв.: Дис. М., 1997; *она же*. [Варьяш И. И.] Мудехары в Арагоне XIV–XV вв.: Некоторые аспекты судебной практики // Право в средневеков. мире: Сб. ст. СПб., 2001. Вып. 2/3. С. 77–89; *она же*. Правовое пространство ислама в христ. Испании XIII–XV вв. М., 2001; Felipe II (1527–1598): Europa y la monarquía católica / Dir. J. Martínez Millán. Madrid, 1998. 4 vol.; Ladero Quesada M. A. La España de los Reyes Católicos (1474–1516). Madrid, 1999; Morgado García A. Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen. Cádiz, 2000; Sociedad y élites ec-

Jesúaticas en la España moderna / Ed. Fr. J. Aranda Pérez. Cuenca, 2000; *Калужина Е. О.* Движение «alumbrados» в религ. жизни Испании XVI в. // *Verbum*. СПб., 2001. Вып. 5: Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт. С. 17–26; Carlos V: Europeismo y Universalidad / Ed. J. L. Castellano Castellano, Fr. Sánchez-Montes González. Madrid, [2001]. 5 vol.; Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530–1558) / Ed. J. Martínez Millán. Madrid, 2001. 4 vol.; De la unión de coronas al Imperio de Carlos V / Ed. E. Belenguier Cebriá. Madrid, 2001. 3 vol.; *Rouco Varela A. M.* Estado e Iglesia en la España del siglo XVI. Madrid, 2001; *Бродель Ф.* Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II / Пер. с франц.: М. А. Юсим. М., 2002–2004. 3 т.; *Проконенко С. А.* Население Испании в XVI–XVII вв.: демографическая и соц. характеристика: Историкогр. исслед. М., 2002; *Dandele T. J.* La Roma española (1500–1700). Barcelona, 2002; *García Hernán E.* Políticos de la monarquía hispánica (1469–1700): Ensayo y Diccionario. Madrid, 2002; *Дефурино М.* Повседневная жизнь Испании Золотого века / Пер. с франц.: Т. А. Михайлова. М., 2004; *Yun Casahilla B.* Marte contra Minerva: El precio del imperio español, с. 1450–1600. Barcelona, 2004; *Storrs C.* The Resilience of the Spanish Monarchy 1665–1700. Oxf., 2006; *Зеленина Г. С.* От скипетра Иуды к железу шута: Придворные евреи в средневеков. Испании. М., 2007; *она же.* «Божественная Дева» vs. «проклятая жена»: Изабелла Кастильская под пером жертв своей религ. политики // *Испанский альманах*. М., 2008. Вып. 1: Власть, общество и личность в истории. С. 129–139; *Кеймен Г.* Испания: Дорога к империи / Пер. с англ.: А. Демин, В. Капустина. М., 2007; *Bataillon M.* Erasmo y España. Madrid, 2007; *Fernández Albaladejo P.* Materia de España: Cultura política e identidad en la España moderna. Madrid, 2007; Isabel La Católica y su época: Actas del Congreso Intern. Valladolid–Barcelona–Granada, 15 a 20 de noviembre de 2004 / Coord. L. Ribot, J. Valdeón, E. Maza. Valladolid, [2007]. 2 vol.; La Iglesia española en la Edad Moderna: Balance y perspectivas / Ed. A. L. Cortés Peña. Madrid, 2007; *Martínez Millán J.* La Inquisición española. Madrid, 2007; *Valdeón Barquie J.* Cristianos, judíos y musulmanes. Barcelona, 2007; *Atienza A.* Tiempos de conventos: Una historia social de las fundaciones en la España moderna. Madrid, 2008; *Barrio Gozalo M.* El clero en la España moderna. Córdoba, 2010; *idem.* El sistema beneficente de la Iglesia española en el Antiguo Régimen (1475–1834). Alicante, 2011; La historia sin complejos: La nueva visión del Imperio Español / Ed. D. García Hernán. Madrid, 2010; La pureté de sang en Espagne: Du lignage à la «race» / Dir. R. Carrasco, A. Molinié, B. Perez. P., 2011; *Ruiz T. F.* Spain's Centuries of Crisis, 1300–1474. Chichester, 2011.

**В. А. Ведюшкин**

**XVIII–XIX вв.** По завещанию бездетного кор. Карла II (1700) испан. корону наследовал внук франц. кор. Людовика XIV Филипп V Бурбон, что стало поводом к общеевроп. войне за «испанское наследство». И. и Франция противостояли коалиции европ. держав (Свящ. Римская империя, Англия, Республика Соединённых провинций, Савойя, Португалия), поддержавших претензии на



Король Испании Филипп V.  
20-е гг. XVIII в. Худож. М. Х. Мелендес  
(Прадо, Мадрид)

испан. престол австр. эрцгерц. Карла Габсбурга. После успешных военных действий коалиции на Пиренейском п-ове, где конфликт имел характер гражданской войны, Арагон, Каталония и Валенсия признали Карла Габсбурга королем И. В 1709 г. его поддержал папа Римский *Климент XI*. В 1710 г. папа направил нунция в Барселону, резиденцию эрцгерц. Карла, закрепив тем самым политический раскол И. (Филипп V разорвал отношения с Папским престолом). Война завершилась поражением И. и Франции: по Утрехтскому (1713) и Раштаттскому (1714) договорам И. лишилась европ. владений (Юж. Нидерланды, Неаполь, Сардиния, Милан, Сицилия). Англия оставляла за собой захваченные во время войны Гибралтар и о-в Менорка и на 50 лет получала право ввозить рабов в испан. колонии Нового Света (т. н. право асьенто). Филипп V сохранил испан. трон при условии отказа от прав на наследование франц. короны. В ходе войны за «испанское наследство» стали заметны слабые стороны испан. гос-ва: незавершенность процессов объединения в пределах полуострова, неэффективность гос. аппарата, дефицит финансовых ресурсов.

В правления Филиппа V (1700–1746) и Фердинанда VI (1746–1759) были определены главные направления адм. и экономических реформ, их осуществление продолжилось при Карле III (1759–1788). Реформы не затрагивали сословных привилегий и сеньориальных отношений, но имели целью укрепление централизации

государства: ликвидировались обл. привилегии Арагона и Валенсии (1709), Каталонии (1714) и Мальорки (1716), вводились интендантства (1718–1749). Утрата европ. владений благотворно сказалась на хозяйственном развитии страны — появилась возможность более рационального использования экономических ресурсов. И. почти не участвовала в европейских военных конфликтах и вплоть до 90-х годов XVIII в. не вела войн на своей территории. В кон. XVII — 80-х гг. XVIII в. И. пережила хозяйственный подъем на фоне естественного прироста населения (с 7,5 до 10,5 млн чел.) и увеличения спроса на продовольствие, что привело к активизации товарных отношений. Была изменена система налогообложения, проведена колониальная реформа в духе протекционизма (1778), предприняты попытки аграрных преобразований (ограничение майоратных прав (1749), отмена привилегий овцеводов (Месты, 1759), колонизация пустошных земель в Эстремадуре (70-е гг. XVIII в.)). Испанские монархи поощряли развитие образования и культуры: были основаны Испанская академия (1713), Академия медицины (1734), Академия истории (1738), Академия изящных искусств (1752), открыты светские учебные заведения (ун-т в Сервере, Дворянская семинария), в университетских программах увеличилось количество светских дисциплин.

В основу гос. идеологии легли принципы *Просвещения*, находившие поддержку у испан. гос. деятелей (П. Аранды, П. Кампоманеса, Х. Флоридабланки, М. Роды, Х. Уркихо, Ф. Кабарруса). Среди сторонников идей Просвещения в И. было много представителей католич. духовенства. Так, отстаивая достижения европ. философии рационализма, бенедиктинец Б. Х. Фейхоо-и-Монтенегро (1676–1764) критиковал суеверия и общественные предубеждения, в т. ч. сословные и расовые. Изучение точных наук и отечественной истории представлялись ему средствами интеллектуального возрождения И. Его соч. «Универсальный критический театр, или речи о материях всякого рода, разоблачающие всеобщие заблуждения» (*Feyjóo y Montenegro B. J.* Teatro crítico universal, o Discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes. Madrid, 1726–1739. 8 т.)

и переписка «Ученые и любознательные письма» (*Idem. Cartas eruditas y curiosos. Madrid, 1742–1760. 5 t.*) неоднократно переиздавались в XVIII в. Оригинальный вклад в развитие испан. Просвещения внесли члены монашеских орденов: иезуит Л. Эрвас-и-Пандуро — энциклопедией «Идея вселенной» (*Heróas y Panduro L. Idea dell'Universo. Ceseña, 1778–1787. 21 vol.*) и «Каталогом языков известных наций» (*Idem. Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clase de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos. Madrid, 1800–1805. 6 vol.*), августинец Э. Флорес — фундаментальной историей Церкви в И., написанной с критических позиций, «Испания священная» (*Flórez [de Setién y Huidobro] E. España Sagrada: Theatro geográfico-histórico de la Iglesia de España. Madrid, 1747–1775. 28 vol.*). Испан. деятелей Просвещения интересовали практические вопросы, связанные с экономикой, правом, системой образования. Истинность католицизма деятелями испан. Просвещения не подвергалась сомнению, однако их сочинения не были лишены антиклерикальных выпадов (роман испан. иезуита Х. Ф. де Ислы «История известного проповедника брата Герундио де Кампасас, по прозвищу Тупица» (*Lobon de Salazar Fr. [Isla] J. Fr., de]. Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes. Madrid, 1758. 2 t.*) стал образцом испанской антиклерикальной сатиры XVIII в.).

Важной частью преобразований в XVIII в. была реформа государственно-церковных отношений. В сер. XVIII в. в И. было ок. 158 тыс. клириков (1,7% от общей численности населения). Церкви принадлежали обширные земельные владения (мн. земли сдавались в аренду), на ее долю приходилась  $\frac{1}{5}$  общих доходов испан. экономики, к-рая складывалась из десятины, рент, выморочного имущества, арендных платежей и плат за требы. В условиях хозяйственного роста католич. Церковь увеличила стоимость аренды земель в 2–3 раза. Мон-ри сохраняли монополию в кредитовании под залог недвижимости (70% доходов).

Ориентируясь на пример французского галликанизма, испан. Бурбоны отстаивали примат королевской власти над католической Церковью (регаллизм), последовательно



Зап. фасад собора  
Сантьяго-де-Компостела.  
1738–1750 гг.

ограничивая ее политические и финансовые права и расширяя сферу действия «королевского патроната» (с XVI в. распространялся только на колонии).

По заключенному в 1717 г. конкордату были восстановлены дипломатические отношения И. с Папским престолом, однако между кор. Филиппом V и папой Климентом XI, осудившим попытку испан. короля вернуть итал. области, которые были утрачены по Утрехтскому договору (т. н. война четверного альянса, 1717–1720), сохранялись напряженные отношения. В 1734 г. испан. войска завоевали Неаполитанское королевство; королем Неаполя и Сицилии стал сын Филиппа V инфант Карл (впосл. испан. кор. Карл III). Военное давление со стороны И. заставило папу Римского Климента XII искать примирения с испан. Бурбонами. Папа был вынужден со-

В марте 1736 г. в Риме начались волнения из-за насильственного призыва в неаполитанскую армию жителей Папской

области; для подавления волнений в город были введены испанские войска. Заключенный в нояб. 1737 г. конкордат урегули-

ровал отношения между Папским престолом и И., в мае 1738 г. папа совершил акт инвеституры Карла во владение Неаполитанским королевством. Конкордат 1737 г. носил декларативный характер: в нем заявлялось о намерении папы оставлять в И. часть ренты с вакантных бенефициев, о согласии на сокращение числа духовенства и об ограничении права церковного убежища. Условия соглашения не соблюдались, и 11 янв. 1753 г. папа Римский Бенедикт XIV и испан. кор. Фердинанд VI заключили новый конкордат (действовал до 1833), утвердивший за испанскими королями право «всеобщего патроната»: монарх предлагал кандидатов на епископские кафедры (кроме Леона и Овьедо, которые оставались в подчинении Папскому престолу), а также получал ренту с вакантных бенефициев. В качестве компенсации испан.

корона выплатила Папскому престолу 37,5 млн реалов. Заключение конкордата 1753 г. позволило испан. монархам при-



Королевская базилика  
Сан-Франсиско-эль-Гранде  
в Мадриде. 1761–1784 гг.

гласиться с требованием Филиппа V назначить администратором Толедского архиеп-ства и возвести в достоинство кардинала 8-летнего инфанта Луиса Антонио, однако отказался признать инфанта Карла королем Неаполя и Сицилии без совершения над ним светской инвеституры (Неаполитанское королевство считалось вассалом Папского престола).

ступить к ограничению финансовых прав Церкви в пользу государства. В 1760 г. была проведена реформа налога экскусадо (части десятины): сбор налога стал осуществляться короной и его доходная часть увеличилась в 4 раза.

В XVIII в. среди испан. духовенства преобладали монашествующие (54% от общего числа), большое количество мон-рей находилось в городах (напр., 66 в Мадриде, 84 в Севилье). Под влиянием реформ «просвещенной монархии» количество

монашествующих за 50 лет сократилось с 92 до 73 тыс. чел. Особенно острым стало противостояние между иезуитами, пользовавшимися в И. значительными привилегиями, и испан. кор. Карлом III. Началом длительной конфронтации стала т. н. Гуаранийская война 1753–1756 гг., вызванная отказом иезуитов подчиниться условиям Мадридского трактата (1750), который разграничивал владения И. и Португалии в Юж. Америке. Опасаясь развала системы редуций в Парагвае из-за их раздела между странами, иезуиты поддержали вооруженное сопротивление индейцев гуарани, закончившееся подавлением восстаний в редуциях силами испан. и португ. войск. В И. иезуиты пытались оспорить право применять в отношении их ордена «королевский патронат», настаивая на подчинении непосредственно Римскому папе, но в 1763 г. Карл III установил обязательное визиование документов Папского престола (право «*regium exequantur*» или «*placetum regium*»), без королевской санкции они не могли вступить в силу на территории И. В 1767 г. иезуиты были обвинены в подстрекательстве к городским восстаниям весной 1766 г. (самое крупное в Мадриде — «шляпное восстание», или «восстание против Скилаче»), причинами которых было ухудшение продовольственной ситуации из-за неурожая и отмена правительством маркиза де Скилаче гос. таксации цен. 2 апр. 1767 г. Карл III издал декрет, запрещавший деятельность ордена в И. и в испан. колониях, выслал из страны ок. 6 тыс. иезуитов. В нояб. того же года кор. Фердинанд IV, сын Карла III, изгнал иезуитов из Неаполитанского королевства. Имущество ордена было конфисковано и распределено между др. монашескими орденами, часть имущества осталась в собственности короны. И. отказывалась от дипломатических отношений с Папским престолом до упразднения ордена (1773).

В XVIII в. под контроль королевской власти была поставлена испанская инквизиция. Ее деятельность по-прежнему заключалась в цензуре духовной лит-ры, преследовании ереси и небагочестия, однако процесс судопроизводства был существенно изменен (в т. ч. запрещался арест подозреваемых без доказательства вины). Правительство контролировало содержание испан. вари-

анта Индекса запрещенных книг. Количество инквизиционных процессов в XVIII в. сократилось. Испан. короли часто использовали инквизицию как инструмент политического давления, некие гос. деятели (М. Маканас, П. Кампоманес, М. Рода, Г. Ховельянос) подвергались инквизиционному преследованию за политическую деятельность и взгляды. Общественный резонанс получило дело П. Олавиде, интен-



*Изгнание иезуитов из Испании. Гравюра. 1767 г. Худож. Ш. Мокур*

данта Андалусии, который в 1776–1778 гг. был осужден инквизицией по обвинению в чтении запрещенных книг и в неверии. Вероятно, настоящей причиной его преследования был конфликт с представителями местной знати из-за колонизации пустошей в Сьерра-Морене. С 1790 г. одной из задач инквизиции стало предотвращение проникновения в И. франц. революционных идей.

Французская революция 1789–1799 гг. положила начало политическому кризису в И., изменившему направление внешней и внутренней политики монархии. Усиление консервативных настроений в правящих кругах, совпавшее с началом правления кор. Карла IV (1788–1808), привело к завершению либеральных реформ. Вступление И. в коалицию с Англией против революционной Франции и казнь франц. кор. Людовика XVI послужили поводом к т. н. войне против Конвента (1793–1795), которая завершилась поражением испан. армии. В июле 1795 г. испан. правительство под рук. М. Годоя подписало Базельский мирный договор, а в 1796 г. заключило в Сан-Ильдефонсо договор с республиканской Францией о создании военного союза. С 1796 по 1808 г. И. участвовала на стороне республиканской и наполеоновской Франции в войнах с Англией (1796–1802, 1804–1808) и Португалией (1801), во время кото-

рых понесла территориальные (о-ва Менорка и Тринидад) и военные потери (разгром в 1805 испан. флота у мыса Трафальгар привел к утрате связи с испан. колониями). Война ослабила экономику страны, дестабилизировала финансовую систему и усугубила общий политический кризис; правительство во главе с Годоем лишилось общественной поддержки. Стремясь восстановить доверие общества и решить финансовые проблемы государст-

ва, Годой либерализовал печать, усилил контроль над инквизицией и в поиске финансовых средств

предпринял попытку секуляризации имущества католич. Церкви в И. через т. н. дезамортизацию (ликвидацию неотчуждаемости): в собственность

короны перешли кастильские владения (энкомьенды) *Мальтийского ордена* и имущество церковных благотворительных учреждений, распроданное на аукционных торгах (1798). В 1805 и 1807 гг. папа Римский *Пий VII* санкционировал продажу части церковной собственности, после чего королевским указом были конфискованы сеньориальные владения епископов. Общая прибыль казны от этих операций составила 1,6 млрд реалов (они были направлены на погашение гос. долга).

По договору о франко-испан. союзе, подписанному Годоем в Фонтенбло (окт. 1807), войска имп. *Наполеона I Бонапарта* получили право прохода к португ. границе через территорию И., что в нач. 1808 г. привело к фактической оккупации севера И. Военное присутствие французов, соперничество придворных партий, экономические проблемы обострили политический и социально-экономический кризис, вызвав т. н. мятеж в Аранхуэсе (март 1808), в результате после отставки Годоя Карл IV отрекся от престола и королем был провозглашен его сын Фердинанд (впосл. кор. Фердинанд VII (1814–1833)). Наполеон сумел добиться отъезда Карла IV и Фердинанда во Францию (в г. Байонну) и повторного отречения от престола в пользу своего брата Жозефа, провозглашенного в июне 1808 г. королем И.

Обнародованный 8 июля 1808 г. т. н. Байоннский статут устанавливал в И. конституционную монархию. Правительство Жозефа I отменило инквизицию, распустило монашеские ордены, секуляризировало имущество мон-рей.

Стихийное патриотическое восстание в Мадриде (2 мая 1808), подавленное войсками И. Мюрата, положило начало войне за независимость (1808–1814). По мере оккупации И. франц. войсками в стране началась освободительная партизанская война. Местные комитеты (хунты) занимались организацией сопротивления под лозунгом восстановления



*Клятва депутатов  
Кадисских кортесов. 1863 г.  
Худож. Х. К. де Алисалъ  
(Дворец кортесов, Мадрид)*

духовенства сократилась почти на треть. В Церкви усилились консервативные настроения, однако восстановление церковных привилегий было не-

на испан. троне Фердинанда VII. В сент. 1808 г. в Аранхуесе была создана Центральная хунта, выполнявшая функции народного правительства. Испан. католич. духовенство отказалось от поддержки французов; нек-рые священники организовывали в приходах и возглавляли партизанские отряды. Епископы, назначенные Жозефом I Бонапартом, бежали на юг страны и в Португалию.

В сент. 1810 г. на о-ве Леон (близ Кадиса) были созваны общеспан. Учредительные кортесы (Кадисские кортесы), к-рые к 1812 г. выработали конституцию: в И. устанавливалась ограниченная монархия, утверждались принципы гражданского равенства, разделения властей и свободы печати, жители колоний и метрополии уравнивались в правах, отменялись феодальные привилегии и повинности. Из 308 депутатов кортесов 98 были католич. клириками (в т. ч. 5 епископов), в новый орган высшей власти, Гос. совет, были избраны 3 представителя духовенства. 12-я ст. конституции объявляла католицизм гос. и единственной религией И. Кадисские кортесы приняли

также положения об упразднении инквизиции и о секуляризации имущества разрушенных во время войны монастырей, что стало причиной настороженного отношения католического духовенства к развитию либерального законодательства.

В марте 1814 г. франц. войска были изгнаны из И. По возвращении в страну кор. Фердинанд VII отменил конституцию 1812 г. и восстановил довоенные порядки, в т. ч. имущество и социальные привилегии католич. Церкви, монашеские ордены, инквизицию. В 1815 г. в И. был возвращен орден иезуитов (восстановлен папой Пием VII в 1814).

Во время франц. оккупации и войны Церковь в И. лишилась значительной части имущества, численность католического

духовенства сократилась почти на треть. В Церкви усилились консервативные настроения, однако восстановление церковных привилегий было негативно воспринято населением, во мн. местах уклонявшимся от уплаты десятины.

1 янв. 1820 г. в Андалусии произошел военный переворот. Он послужил началом массовых волнений по всей стране, проходивших под лозунгом восстановления конституции 1812 г. 9 марта 1820 г. кор. Фердинанд VII согласился восстановить Кадисскую конституцию и объявил о созыве кортесов. В период т. н. либерального трехлетия (1820–1823) проводилась антиклерикальная политика: вновь была отменена инквизиция, запрещена деятельность ордена иезуитов, декретирована конфискация орденского имущества (15 авг. 1820), хотя иезуитам было разрешено остаться в И. в качестве секулярных клириков. В 1821 г. кортесы наполовину сократили десятину и ввели жалование для белого духовенства, распустили монашеские ордены (кроме нищенствующих) и конгрегации, мон-ри с количеством насельников менее 24 подлежали закрытию; нищенствующие ордены сохранялись, но их количество сокращалось, им запрещалось принимать

послушников. К 1822 г. был закрыт 801 мон-рь из 1661, продажа монастырского имущества принесла казне ок. 700 млн реалов. Правительство, объявив о назначении пенсий, вынуждало монашествующих пресвитеров переходить к приходскому служению. В 1822 г. кортесы объявили Индекс запрещенных книг недействительным на территории И. Католич. духовенство негативно восприняло либеральное законодательство: клирики отказывались признавать законную конституцию; многие поддерживали консервативные роялистские группы. Стремление Церкви сохранить экономические привилегии в условиях хозяйственного кризиса стало причиной проявлений стихийного антиклерикализма: в 1822–1823 гг. мн. мон-ри были разорены.

В 1821 г. произошла консолидация антиправительственных сил вокруг образованной в Галисии при участии католич. духовенства «Апостолической хунты»; на местах организовывались «хунты веры», что в 1822–1823 гг. привело к восстаниям в Галисии и Каталонии. В авг. 1822 г. в Уржеле был создан центральный орган консервативных сил — Регентский совет, в состав которого вошли 2 епископа. Участие духовенства в мятежах вызвало ответную реакцию правительства: 6 епископов были лишены кафедр и отправлены в изгнание, все мон-ри в Каталонии закрыты (монахам надлежало либо приступить к приходскому служению, либо покинуть страну). Репрессии против духовенства способствовали укреплению влияния роялистов.

Реформы и антицерковная политика либерального правительства вызвали протест папы Римского Пия VII, отказавшегося принять нового испан. посла в Риме и утвердить предложенные кандидатуры на вакантные епископские кафедры. В ответ кортесы выслали из страны папского нунция, заявив, что разрыв дипломатических отношений с Римским престолом не является отказом от признания духовной власти папы. С санкции стран Свящ. союза (Россия, Пруссия, Австрия, Франция) в апр. 1823 г. в И. была введена франц. 100-тысячная армия («поход сынов св. Людовика»). Неск. представителей католич. духовенства, поддержавших франц. интервенцию, в т. ч. епископ Вика (совр. пров. Барселона) Рамон Штраух-и-Видаль



Король Испании Фердинанд VII.  
Фрагмент. 1815 г. Худож. Ф. Гойя  
(Музей Сарагосы)

были казнены. Декретом от 1 окт. 1823 г. кор. Фердинанд VII отменил действие конституции и законов, принятых либеральными кортесами (за исключением отмены инквизиции), мон-ри получили право реституции собственности. В стране начались репрессии против либералов, активное участие в них принимали продолжавшие действовать на местах «хунты веры», фактически заменившие инквизиционные трибуналы. В 1825 г. король, опасавшийся роста политического влияния Церкви и еще большей дестабилизации в стране, запретил «хунты веры». Одним из последствий т. н. либерального трехлетия стала независимость испан. колоний в Лат. Америке; И. сохранила военное присутствие на Кубе и в Пуэрто-Рико.

29 марта 1830 г. кор. Фердинанд VII, у которого не было сыновей, обнаружил «Прагматическую хартию», отменив действие т. н. салического закона и разрешив, т. о., престолонаследие по жен. линии. После смерти Фердинанда VII (29 сент. 1833) испан. трон перешел к его старшей дочери Изабелле II (1833–1868, самостоятельно с 1843). До ее совершеннолетия регентшей назначалась мать Мария Кристина (1833–1840). В нач. окт. 1833 г. брат Фердинанда VII инфант дон Карлос Старший (1788–1855) заявил о незаконности «Прагматической хартии» и провозгласил себя кор. Карлом V, чем спровоцировал начало гражданской войны в И. (1-я карлистская война, 1833–1840).

В нач. 1834 г. было сформировано либеральное правительство. Изданный в апр. того же года «Королевский статут» во многом повторял положения Кадисской конституции 1812 г. и устанавливал в И. конституционную монархию. Правительство приняло ряд антиклерикальных мер: упразднение инквизиции, запрет деятельности иезуитов, а также др. монашеских орденов и конгрегаций (июль 1835). 17 июля 1834 г. в Мадриде, во время эпидемии холеры, произошли беспорядки, в ходе к-рых были убиты 78 монахов, обвиненных в отравлении городских колодезцев; в ряде др. городов по обвинению в сотрудничестве с карлистами были репрессированы и казнены неск. клириков и монашествующих. В окт. 1835 г. папа Римский Григорий XVI, официально сохранявший нейтралитет по вопросу о престолонаследии в И., разорвал дипломатические отношения с либеральным правительством и поддержал дон Карлоса.

Сторонниками Марии Кристины (крестиносома) в основном были представители либерального дворянства, буржуазии, крестьянства Центр. и Юж. Испании, жители городов. Карлистов поддерживали земельная аристократия, большая часть духовенства, не принимавшего антиклерикальной направленности либеральных реформ, жители Страны Басков, Наварры, Арагона, Каталонии, Валенсии, требовавшие восстановления традиционных региональных привилегий (фуэро). К сент. 1837 г. армия карлистов под командованием Т. де Сумалакарреги контролировала почти всю территорию И. до р. Эбро, но после поражения в битве под Арансуэке (сент. 1837) и ряда др. военных неудач неск. карлистских генералов перешли на сторону армии крестиносов, возглавляемой генералами Б. Эспартеро и Р. Нарваэсом. В сент. 1839 г. дон Карлос бежал во Францию, но карлисты сохранили влияние на политическую жизнь страны.

В 1836 г. правительство Х. А. Мендисабалы в целях либерализации рынка земельной собственности и ликвидации бюджетного дефицита провело дезамортизацию церковного имущества и конфискацию у Церкви земель упраздненных мон-рей и монашеских орденов. Церковь в И. утратила привилегии в приобретении земли. Реформа была направлена на лишение Церкви экономи-

ческой самостоятельности и окончательное подчинение гос-ву. В мае 1836 г. ввиду усилившегося в обществе недовольства Мария Кристина отправила правительство в отставку и была вынуждена объявить о созыве Учредительных кортесов, итогом работы которых стало принятие либеральной конституции (18 июня 1837). Конституция закрепляла законодательную власть за 2-палатными кортесами: депутаты нижней палаты избирались прямым голосованием (сохр. высокий имущественный ценз), члены верхней палаты (сената) назначались монархом. Согласно ст. 11 конституции, католицизм объявлялся единственной религией в И., гос-во брало на себя обязательство поддерживать католич. Церковь. После отмены десятины (29 июля 1837) правительство установило контроль за имуществом и финансами Церкви, клирики стали получать фиксированное жалование, что ухудшило положение приходских священнослужителей. В сент. 1839 г. испан. епископы обратились к папе Римскому Григорию XVI с жалобой на бедственное положение Церкви в И., указав на резкое сокращение католич. духовенства, вызванное преследованиями, запретом рукополагать новых священников и конфискацией церковного имущества. В 1840 г. офици. контакты между И. и Папским престолом были прекращены (до 1847).

Отказ Марии Кристины от политики либеральных реформ и нахождение с 1838 г. у власти консерваторов под рук. ген. Р. Нарваэса привели к народным волнениям. Осенью 1840 г. в Барселоне, Сарагосе и Мадриде произошли восстания, поддержанные армией во главе с ген. Эспартеро. 12 окт. 1840 г. Мария Кристина отреклась от регентства и покинула страну, 8 марта 1841 г. кортесы назначили Эспартеро новым регентом. В 1841 г. он возобновил процесс дезамортизации и конфисковал в пользу гос-ва церковные земли; в 1836–1844 гг. доход казны от продажи этих земель составил 3,5 млрд реалов. Политика Эспартеро не получила поддержки у населения. В 1843 г., столкнувшись с противодействием парламентариев, регент был вынужден досрочно распустить кортесы. В июле в результате переворота под рук. ген. Нарваэса и Ф. Серрано-и-Домингеса пост председателя правительства занял Нарваэс.

В нояб. 1843 г. кортесы признали 13-летнюю Изабеллу II совершеннолетней, однако юная королева принимала минимальное участие в политической жизни страны. Консервативное правительство проводило охранительную политику и способствовало установлению диктатуры Нарваэса, подавлявшего любые проявления общественного недовольства. В мае 1845 г. кортесы утвердили новую конституцию, увеличившую власть монарха: он получил право назначать кабинет министров, распускать кортесы, а также право законодательного вето. Законом о выборах (1846) был повышен имущественный ценз, вслед. чего число избирателей сократилось в 5 раз.

Стремясь к восстановлению отношений с Папским престолом, Нарваэс прекратил конфискацию и продажу церковных земель и возвратил часть нераспроданного имущества Церкви. В февр. 1845 г. кортесы приняли закон «О культе и духовенстве», согласно к-рому устанавливалось гос. обеспечение Церкви, частично компенсировавшее проведенную дезамортизацию. Позднее в закон было внесено дополнение о возвращении Церкви земельных угодий и зданий, прилегающих к культовым сооружениям, а также непроданного имущества сп-ств и приходов. В 1845 г. в ходе переговоров в Риме с посланником испан. правительства К. Айенсом был подготовлен проект договора, позволявшего провести назначения епископов на вакантные кафедры, но его подписанию противодействовала оппозиция прогрессистов, к-рые заявили о нарушении гос. интересов. Избранный в 1846 г. папа Римский *Пий IX* заявил о готовности продолжить переговоры с И. и признал в 1848 г. Изабеллу II законной королевой. В 1849 г. Нарваэс оказал папе военную помощь, направив в Папскую область 9 тыс. солдат для борьбы с революционной Римской республикой. 16 марта 1851 г. между И. и Папским престолом был подписан конкордат: католицизм признавался гос. религией в И., гос-во обязывалось содержать духовенство, следить за состоянием церковных зданий, передавало Церкви контроль над сферой образования, была разрешена деятельность монашеских орденов. Испан. монархи сохранили право назначать епископов на кафедры по согласованию с папой Римским, к-рый отказывал-

ся от претензий по итогам дезамортизации. Церковь в И. получила возможность приобретать имущество.

Противоречивые отношения католич. Церкви и гос-ва в И., развивавшиеся от антиклерикализма к компромиссу, определили состояние испан. религ. философии в сер. XIX в. Испан. католич. мыслитель Х. Доносо Кортес (1809–1853) в соч. «Опыт исследования о католицизме, либерализме и социализме» (*Donoso Cortés J. Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. Madrid, 1851*) противопоставил католич. цивилизацию («универсальный порядок мироздания») цивилизации «философской, негативной, революционной». Он считал, что нравственной основой государственно-политических преобразований должен быть католицизм — суть испан. национального духа.

Усиление реакции в нач. 50-х гг. XIX в., а также попытки правительства Х. Браво Мурильо подготовить конституцию, согласно к-рой в И. восстанавливалась абсолютная монархия, вызвали в июне 1854 г. военный мятеж и восстания в крупных городах с требованием новой конституции. Новое правительство прогрессистов во главе с Б. Эспартеро добилось роспуска парламента и созыва Учредительных кортесов для выработки либеральной конституции. Большинство в кортесах получили правые либералы под рук. ген. Л. О'Доннеля. Проект конституции, выработанный к 1855 г., предусматривал свободу совести и вероисповеданий (принят не был). Эспартеро объявил о проведении новой дезамортизации, в мае 1855 г. вступил в силу закон об «общей дезамортизации», по к-рому упразднялись все сеньориальные владельческие права, распродавались гос., муниципальные и общинные владения, было конфисковано все оставшееся у Церкви имущество. Несмотря на противодействие папского нунция, кор. Изабелла II после неск. попыток отклонить закон была вынуждена его ратифицировать. В 1854–1856 гг. продажа церковных владений принесла казне 435,5 млн реалов. На вырученные средства правительство планировало построить шоссе и железные дороги, создать эффективную банковскую систему, реструктурировать аграрный сектор.

В условиях политического соперничества Эспартеро и О'Доннеля ак-

тивизировалось общественное движение как правого, так и левого толка (аграрные волнения в Эстремадуре и Андалусии, всеобщая забастовка в Барселоне). В июле 1856 г., после отставки Эспартеро, в Мадриде началось восстание под руководством либерально-демократических групп в кортесах. Восстание было подавлено, Учредительные кортесы распущены, к власти пришло правительство, сформированное О'Доннелем. 14 окт. оно приостановило продажу церковных земель. Стремясь укрепить консервативную политику после «революционного двухлетия», королева отправила О'Доннеля в отставку и назначила главой правительства Нарваэса, к-рый начал репрессии против левых участников общественного движения и отменил законы 1854–1855 гг. Подавление крупных крестьянских волнений в Андалусии вызвало возмущение общественности, что привело к отставке Нарваэса (окт. 1857) и постепенному возвращению к умеренному либеральному курсу. В июне 1858 г. на основе центристской партии «Либеральный союз» под рук. О'Доннеля, получившей большинство мест в кортесах, создано новое правительство.

Политика О'Доннеля была направлена на поддержку экономического роста страны и развития в И. промышленности: было начато масштабное строительство железных дорог, заводов и предприятий, что позволило обеспечить работой население и привлечь в И. иностранные инвестиции. В 1860 и 1861 гг. возобновился процесс дезамортизации и продажи церковных земель, было разрешено отчуждать имущество Церкви, не конфискованное ранее. С 1854 г. государство получило ок. 8,2 млрд реалов, что вдвое превышало доход от дезамортизации 30–40-х гг. XIX в. Конфискация земель не сопровождалась аграрной реформой, что обострило социальную дифференциацию в сельском хозяйстве, особенно на юге И., где упрочился латифундизм. Дезамортизация нанесла значительный урон Церкви, кроме земельных владений были утрачены мн. произведения искусства, книжные собрания, разрушены католич. храмы и мон-ри.

Рост оппозиционных настроений привел к отставке О'Доннеля (март 1863). В И. усилились реакционные тенденции. В то же время частая

смена правительства и политическое курса, незавершенность экономических реформ способствовали увеличению числа противников королевы. В нач. 1868 г. на фоне экономического и политического кризиса кор. Изабелла II назначила главой правительства сторонника абсолютной монархии Л. Гонсалеса Браво, который ввел строгую цензуру и начал репрессии против левой оппозиции. 18 сент. 1868 г. в Кадисе восстала эскадра под командованием адмирала Х. Б. Топете-и-Карбальо, ее поддержали войска под командованием генералов Ф. Серрано-и-Домингеса и Х. Прима, издавших декрет о низложении королевы. После поражения правительственных войск в битве при Альколеа (28 сент. 1868) Изабелла II уехала во Францию. В окт.—нояб. 1868 г. временное правительство во главе с Серрано-и-Домингесом ввело в И. всеобщее избирательное право, свободу совести, образования, печати, собраний, ассоциаций. Монархический строй сохранялся, но представители династии Бурбонов исключались из числа претендентов на испан. престол. До 21 окт. 1868 г. в стране существовала система, близкая к двоевластию, когда наравне с временным правительством действовали местные революционные хунты, некоторые из них принимали радикальные антиклерикальные меры (закрытие монастырей, церкви и семинарий; в Тортозе (Тортосе) были запрещены публичные богослужения; в Сеговии сняли колокола для переплавки на военные нужды).

В окт. 1868 г. временное правительство упразднило в И. орден иезуитов, его собственность была конфискована, прекращена деятельность всех монашеских орденов и конгрегаций, созданных после 1837 г., отменена выплата гос. дотаций духовным семинариям, закрыты теологические фак-ты уни-тов, из церквей и мон-рей изымались все архивы и произведения искусства. Испан. епископы выразили протест в связи с антиклерикальным законодательством и одобрили создание в дек. 1868 г. Ассоциации католиков (*Asociación de católicos*), объединившей мирян для поддержки церковных институтов и расширения влияния Церкви. В связи с отказом Папского престола принять нового испанского посла, направленного временным правительством, 26 янв. 1869 г.

в Мадриде состоялась демонстрация в защиту свободы совести и за отмену конкордата 1851 г. Демонстрация завершилась нападением толпы на дворец папского нунция. Несмотря на стремление временного правительства сохранить дипломатические отношения И. с Папским престолом, они фактически не поддерживались, но официально не были разорваны.

1 июня 1869 г. была принята новая конституция, провозгласившая И. «демократической монархией» (законодательная власть сохр. за кортесами, которые избирали короля). Конституция закрепила введенные временным правительством гражданские свободы, в т. ч. свободу вероисповедания, лишив, т. о., католицизм статуса гос. религии, хотя представители высшей власти должны были принадлежать к католич. Церкви, а гос-во гарантировало испан. католич. духовенству финансовую поддержку. Несмотря на протесты Церкви, указывавшей на нарушения конкордата 1851 г., правительство потребовало от духовенства присягнуть новой конституции, но получило поддержку лишь ок. 5% католич. клира. В авг. 1869 г. был издан декрет, возлагавший на епископов ответственность за деятельность священников, поддерживавших карлистов; на основании декрета 2 испан. епископам был запрещен выезд из страны для участия в *Ватиканском I Соборе*. Ассоциация католиков в И. провела кампанию за отмену статьи конституции о свободе совести, собрав ок. 3 млн подписей (ок. 1/5 населения И.). В июне 1870 г. испан. епископат осудил введение в стране гражданского брака, гражданской регистрации новорожденных и умерших.

16 нояб. 1870 г. кортесы избрали королем Амадея Савойского (сын итал. кор. Виктора Эммануила II). Правление Амадея I сопровождалось борьбой политических группировок, роспуском кортесов и частыми сменами правительства. В апр. 1872 г. началась 2-я карлистская война, целью которой было утверждение на испанском престоле Карлоса Младшего, внука дона Карлоса. После военных побед карлистов 11 февр. 1873 г. Амадей I отрекся от престола, в тот же день кортесы провозгласили И. республикой во главе с президентом Ф. Пи-и-Маргалем. Понизив возрастную ценз до 21 года,

президент организовал выборы в Учредительные кортесы, на к-рых большинство голосов получили республиканцы-федералисты. В июне 1873 г. кортесы приступили к составлению новой конституции, где в качестве формы гос. устройства И. предполагалась федеративная республика с широкими правами регионов. В государственно-церковных отношениях республиканцы продолжали курс на сохранение принципов религ. свободы, но часть депутатов выступала за антиклерикальные меры (ликвидация нунциатуры, запрет преподавания катехизиса в школах, отмена церковных праздников).

К сер. 1873 г. карлисты контролировали обширные районы на севере и северо-востоке И. Каталония, Валенсия, Авила, Саламанка, Малага, Севилья, Кадис и другие провинции объявили о независимости от республиканского правительства. С июля 1873 г. власти стали проводить жесткую политику в отношении кантональных восстаний (расширены полномочия центральной власти, введена смертная казнь). 3 янв. 1874 г. в результате военного переворота была установлена диктатура Серрано-и-Домингеса. Он распустил кортесы, подавил кантональные восстания и одержал неск. побед над карлистами. 29 дек. 1874 г. при поддержке большинства офицеров армии ген. А. Мартинес де Кампос совершил военный переворот: была восстановлена монархия, королем И. стал Альфонсо XII (1874–1885), старший сын Изабеллы II.

После реставрации монархии мн. сторонники Карлоса Младшего перешли на сторону правительственных войск. В марте было подписано соглашение с басками, гарантировавшее сохранение местных привилегий, а также должностей и чинов для карлистских чиновников и офицеров, признавших нового короля. К кон. осени 1875 г. почти вся территория И. была освобождена от карлистов.

30 июня 1876 г. вступила в силу конституция, предложенная председателем правительства А. Кановасом дель Кастильо. И. провозглашалась наследственной конституционной монархией, король являлся главой исполнительной власти, назначал министров и сенаторов, мог выступать с законодательной инициативой, обладал правом законодательного вето. Конституция гарантировала

основные права и свободы, в т. ч. право неприкосновенности личности, собраний, ассоциаций, петиций и др., однако король имел право приостанавливать их действие в случае чрезвычайного положения. В конституции получила оформление разработанная Кановасом дель Кастильо по примеру Великобритании 2-партийная система, позволившая на основе консервативной и либеральной партий объединить сторонников нового политического режима и отстранить от активного участия в политической жизни партии карлистов, республиканцев, социалистов и региональные партии. В 1875 г. были созданы либерально-консервативная партия (под рук. Кановаса дель Кастильо) и либерально-конституционная партия (под рук. П. М. Сагасты-и-Эсколара), попеременно сменявшие друг друга у власти по согласованию с королем. Изданный в 1878 г. избирательный закон установил высокий имущественный ценз, т. о., электорат сократился с 4 млн до 860 тыс. чел. (ок.  $\frac{1}{16}$  населения).

Конституция объявляла католицизм гос. религией, др. религии признавались терпимыми, но им запрещалось публичное отправление культа. На фоне ожесточенных дискуссий о содержании гос. политики по отношению к Церкви (либералы ратовали за введение принципа свободы совести, консерваторы (карлисты и большинство альфонсистов) требовали следования конкордату 1851 г. и полного запрета иных религий) Кановас дель Кастильо был вынужден закрыть неск. протестант. молитвенных домов и антиклерикальных изданий и отменить мн. антицерковные законы (о гражданской регистрации брака, рождения и смерти, о передаче кладбищ в ведение местных властей, об ограничениях в образовательной сфере и др.). Из ун-тов были уволены профессора, придерживавшиеся антиклерикальных взглядов, но многие из них вскоре объединились в Институт свободного образования, основанный королевским декретом в 1876 г.

Правительство гарантировало католич. Церкви экономическую поддержку и соблюдение норм конкордата 1851 г. Гос-во платило клирикам жалованье, к-рое регулярно задерживалось и урезалось, что побуждало приходских священников создавать об-ва взаимопомощи. По причине нехватки духовенства в семи-

нариях был введен сокращенный вариант образовательной программы, позволявший готовить клириков в более короткие сроки.

Оформление отношений гос-ва и Церкви в условиях нового монархического режима породило общественные дискуссии о роли католицизма в развитии испан. культуры. Антиклерикальная традиция, сложившаяся в XIX в., привела к распространению негативных оценок исторического и культурного влияния католич. Церкви в И. С опровержением подобных взглядов выступил историк и философ М. Менендес Пелайо. В «Истории испанских инакомыслящих» (*Menéndez y Pelayo M. Historia de los heterodoxos españoles. Madrid, 1880–1882. 3 vol.*) он доказывал, что католицизм являлся основой испан. культуры, основой «величия испанской нации»; отклонение от католич. ценностей (в т. ч. либеральная традиция) — временное, но пагубное заблуждение испан. гос-ва.

В кон. XIX в. численность испан. духовенства составляла ок. 90 тыс. чел., значительно увеличилось число монахов (с 1,7 тыс. в 1860 до 13 тыс. в 1910) и монахинь (с 19 тыс. до 46 тыс.), количество монастырей (с 1,2 тыс. в 1888 до 3,1 тыс. в 1901). Наиболее многочисленными монашескими орденами и конгрегациями были доминиканцы, францисканцы, капуцины, иезуиты, клариссы и кармелитки. Духовенство и члены католич. ассоциаций получили возможность заниматься социальной и образовательной деятельностью, частично финансировавшейся гос-вом, устраивать и содержать приюты, дома престарелых, больницы. К кон. XIX в. в образовательных учреждениях, находившихся в ведении Церкви, обучались ок. 168 тыс. детей и подростков и ок. 26,5 тыс. взрослых. Тем не менее в обществе сохранялись антиклерикальные настроения (по подсчетам нунциатуры, из 1078 газет и журналов 186 выражали антицерковную позицию), что побудило Церковь развивать католич. прессу. В 1871 г. в Барселоне была открыта миссия, занимавшаяся изданием и распространением духовной лит-ры, филиалы миссии располагались во мн. приходах. Почти все архиепископства и еп-ства, а также монашеские ордены выпускали бюллетени и журналы, напр.: иезуиты руководили ж. «Razón y Fe» (Разум и вера,

с 1901), доминиканцы — изданием «La ciencia tomista» (Наука томизма, с 1910). В 1899 г. Севильское архиеп-ство стало издавать ежедневную газ. «El correo de Andalucía» (Андалусский курьер), под церковным контролем находилась выпускавшаяся в Бильбао с 1901 г. консервативно-монархическая «La Gaceta del Norte» (Северная газета).

Относительная нормализация государственно-церковных отношений позволила католической Церкви включиться в политическую жизнь И. и привлечь к сотрудничеству с либерально-консервативной монархией Альфонсо XII либеральных католиков и карлистов. В 1881 г. с разрешения Папского престола и при поддержке испан. епископата в рамках карлистского движения А. Пидалем-и-Моном был основан Католический союз (Unión Católica), вошедший в 1884 г. в состав либерально-консервативной партии. Примирению враждующих католических течений способствовала энциклика папы Римского Льва XIII «Cum multa» от 8 дек. 1882 г., в которой испан. католики призывались к внутреннему единству. Часть «непримиримых» карлистов, провозгласивших необходимость борьбы с либерализмом, организовала в 1888 г. Католическую национальную партию (Partido Católico Nacional), или Партию интегрлистов (см. в ст. *Интегризм*), во главе с издателем газ. «El Siglo Futuro» Р. Носедалем. В 1889 г. Мадридский еп. Сириако Мария Санча-и-Эрвас основал Национальный католич. конгресс — объединение духовенства и мирян, активно участвовавшее в политической жизни И. В 1894 г. в Таррагоне была создана постоянная хунта католич. конгрессов. Большое влияние приобрели орг-ции Ассоциации католиков, в посл. составивших основу испан. *Католического действия*. Они стремились повысить уровень религиозности рабочей и крестьянской среды. К 1895 г. насчитывалось 169 рабочих католич. кружков с 36 тыс. участников.

Согласно конституции, после скорпостижной смерти Альфонсо XII (25 нояб. 1885) его супруга кор. Мария Кристина Австрийская, ввиду ее беременности, становилась регентшей до рождения наследника престола. 25 нояб. 1885 г. между Кановасом дель Кастильо и Сагастой-и-Эсколаром был заключен т. н. пакт

Пардо, по к-рому консервативная и либеральная партии соглашались поддерживать монархию и обеспечивать мирный переход власти от одной партии к другой. Рождение в 1886 г. наследника престола (впосл. кор. Альфонсо XIII (1886–1902)) способствовало сохранению политической стабильности. В период регентства были приняты нек-рые либеральные меры: предоставлена свобода объединений и союзов (1887), введен суд присяжных, установлено всеобщее избирательное право для мужчин старше 25 лет (1890).

В кон. XIX в. И. оставалась аграрной страной и по уровню развития отставала от ведущих европ. держав. Согласно переписи населения (1877), в И. проживало 16,6 млн чел., из них в сельском хозяйстве было задействовано ок. 70%, в промышленности — 11%. Неравномерность развития регионов, господство во мн. районах латифундий, где крестьяне зависели от крупных помещиков, устаревшая система земельной ренты и отсутствие аграрных реформ ухудшали положение крестьянства. В кон. XIX в. в промышленных центрах (в Каталонии, в Стране Басков) оформилось рабочее и профсоюзное движение. Были созданы Испанская социалистическая рабочая партия (ИСРП) (1879, до 1884 на нелегальном положении) и Всеобщий союз трудящихся (1888), требовавшие законодательной защиты прав рабочих. В Каталонии, Стране Басков и Галисии развивались национальные движения.

После испано-американской войны 1898 г. И. утратила Кубу и Филиппины. В стране начался затяжной социально-политический кризис, сопровождавшийся экономическим спадом из-за прекращения поступлений доходов из колоний. В обществе усилились реформаторские настроения, на фоне которых росла популярность левых партий и республиканцев, объединенных в Республиканский союз (1903). Манифестации республиканцев проводились под антиклерикальными лозунгами; участники акций нередко нападали на храмы и монастыри.

Ярким явлением истории испан. культуры рубежа XIX и XX вв. стала деятельность «поколения 1898 года» — группы философов, писателей и общественных деятелей (М. де Унамуну, А. Ганивет, Х. Коста, П. Ба-

роха-и-Несси, Р де Маэсту-и-Уитни), воспринявших поражение И. в испано-американской войне как следствие кризиса не только испан. общественно-политических порядков, но и национального сознания, утратившего свои основы. Залогом возрождения И. они считали открытость достижениям европ. мысли и обращения к традициям народной духовной культуры, в т. ч. к христианству — «оригинальному испанскому католицизму».

**Начало XX в. — 1939 г.** 17 мая 1902 г. кор. Альфонсо XIII был объявлен совершеннолетним и вступил на престол, что привнесло нестабильность в политическую систему, находившуюся в условиях кризиса. С мая 1902 г. по янв. 1907 г. в И. сменилось 11 правительств, к-рым не удалось провести никаких значительных реформ. Благодаря активизации либералов и радикалов в кортесах обсуждались проекты отделения Церкви от гос-ва и введения свободы совести. Декретом от 19 сент. 1901 г. монашеские ордены и конгрегации были объявлены ассоциациями и на основании закона об ассоциациях подчинены светским властям. С целью активизировать участие католиков в политической жизни И. в 1906 г. папа Римский Пий X направил Толедскому архиеп. кард. С. М. Санче-и-Эрвасу послание «*Inter catholicos Hispaniae*», в котором одобрил участие испан. католиков в парламентских выборах. В 1907 г. была проведена 1-я ассамблея испан. епископата, подготовившая меморандум с описанием размеров ущерба, нанесенного государством Церкви за период с 1868 г.

В 1907–1909 гг. кабинет министров возглавлял консерватор А. Маура-и-Монтанегра. Начатая им в 1908 г. в Марокко война против восстания берберов на подконтрольных И. территориях и выпущенный в янв. 1909 г. указ о призыве 20 тыс. резервистов из Каталонии вызвали масштабные антивоенные волнения в Барселоне, подавленные правительственными войсками (т. н. трагическая неделя 26 июля — 2 авг. 1909). Во время беспорядков поджигали мон-ри; было уничтожено более 60 зданий, принадлежавших католич. Церкви. После подавления восстания военные действия в Марокко были приостановлены, и король отправил правительство консерваторов в отставку.

С февр. 1910 г. кабинет министров возглавил либерал Х. Каналехас-и-Мендес, продолживший курс реформ. Следуя политике либерального антиклерикализма, Каналехас в дек. 1910 г. инициировал принятие закона, согласно которому в течение 2 лет запрещалось учреждать новые религ. орг-ции (в т. ч. приходы и социальные структуры). Закон был опротестован католиками и спровоцировал серию антиправительственных выступлений, поддержанных папой Пием X, что привело к разрыву дипломатических отношений между И. и Папским престолом. Несмотря на попытки правительства идти по пути реформ, социальное напряжение в стране не спадало. Убийство Каналехаса анархистом (12 нояб. 1912) и смена правительства привели к отмене закона 1910 г.

Антиклерикальная политика правительств стимулировала появление новых форм социально-политической деятельности католич. Церкви в И. Духовенство и католич. организации начали кампанию против светских школ, потребовав от правительства Мауры-и-Монтанегра соблюдения условий конкордата 1851 г., в т. ч. предоставления Церкви полного контроля над сферой образования. В 1908–1909 гг. иезуитами была создана Национальная католич. ассоциация пропагандистов, имевшая целью миссионерскую деятельность среди рабочих и развитие католич. синдикализма. В 1911 г. «пропагандисты» начали издавать газ. «*El Debate*», к-рая впосл. стала ведущим католич. органом печати, публиковавшим материалы по актуальным общественно-политическим проблемам. При редакции газеты возникла первая в И. школа журналистики. 1 янв. 1910 г. Толедский архиеп. кард. Грегорио Мария Агирре-и-Гарсия опубликовал «Правила католического социального действия в Испании», где он призывал католиков к общественно-политической активности, социальному взаимодействию с рабочими и проповеди христ. верования. Во многих провинциях страны были созданы католические профсоюзы, кассы взаимопомощи, кооперативы. В 1916–1917 гг. эти структуры объединились в Национальную католич. аграрную федерацию (к 1919 насчитывала ок. 2 млн чел.), борющуюся за улучшение условий существования крестьян в центральных областях И. (Кастилия, Леон).

1 авг. 1914 г. И. объявила о нейтралитете в первой мировой войне, став одним из важных поставщиков продовольствия, сырья и вооружений воюющим державам, что способствовало бурному экономическому росту. В 1914 г. бюджет страны впервые за много лет стал профицитным, за годы войны правительству удалось расплатиться по долгам и увеличить золотой запас в 4 раза. Однако материальное положение бедных слоев населения ухудшилось из-за инфляции, перебоя поставок продуктов, роста безработицы, вызванного притоком сельских жителей в города. Социально-экономические противоречия осложнялись политической нестабильностью. В апр. 1917 г. с нарушением конституции были распущены кортесы, новые выборы в парламент проведены не были. В авг. 1917 г. началась всеобщая забастовка, охватившая крупнейшие города промышленных районов И. Участники стачки наряду с экономическим выдвигали политические требования — образование временного правительства, проведение выборов в кортесы. Правительство ввело военное положение в стране; за неделю были подавлены практически все очаги общественного недовольства. В 1917–1923 гг. правительство менялось 13 раз, резко ухудшилась экономическая ситуация. Изменился состав политической оппозиции. Активизировались демократические и левые внепарламентские силы (анархисты и социалисты), в 1921 г. в И. была создана коммунистическая партия (КПИ). С кон. 1916 — нач. 1917 г. стал очевидным рост антиправительственных настроений офицерского корпуса. Офицерские организации, «хунты защиты», взяли на себя функции представителей социальных интересов средних военных чинов перед властями. Правительственные репрессии против хунт вызвали возмущение в армии и спровоцировали очередной политический кризис.

13 сент. 1923 г. ген. М. Примо де Ривера при поддержке армии совершил гос. переворот и с согласия кор. Альфонсо XIII установил диктатуру, заняв пост председателя правительства. Кортесы были распущены, деятельность партий и анархистских профсоюзов запрещалась. В 1924 г. был создан Патриотический союз, не получивший широкой поддержки населения. Примо де Ривера заимст-

вовал некоторые положения своей программы из идеологии итал. фашизма (идеи корпоративизма, курс на поддержку гос. национализма). До 1925 г. в стране сохранялось военное положение, существовала цензура, были ограничены гражданские свободы, роль правительства исполняла временная военно-инспекторская директория. Одной из первых мер диктатора стала замена гражданских губернаторов военными с расширением полномочий в сфере обеспечения общественного порядка. Католич. Церковь в И. поддержала Примо де Риверу как политика, способного восстановить социальную стабильность. Он изменил систему назначения епископов: постоянно действовавшая комиссия из епископов и священников предлагала неск. кандидатов на выбор королю. Примо де Ривера добился некоторых успехов в экономической политике за счет усиления роли гос-ва, создания разветвленной системы налоговых льгот и субсидий, поддержки испан. производителей, массового строительства коммуникаций с использованием общественных работ (т. н. экономический национализм). В 1925 г. на смену военной директории пришла гражданская, сформированная из представителей Патриотического союза. С окт. 1927 г. назначенное правительством Национальное консультационное собрание приступило к разработке нового законодательства. В то же время диктатор начал борьбу со сторонниками автономии регионов, к-рая вызвала развитие сепаратизма (особенно в Каталонии). В годы правления Примо де Риверы обострились социальные противоречия, в оппозиции к режиму находились большая часть военных, предпринимателей, региональных националистов, представители рабочего движения, республиканцы. Затронувший И. мировой экономический кризис 1929 г. ускорил процесс падения диктатуры. В янв. 1930 г. Примо де Ривера подал в отставку.

К сер. 1930 г. лидеры республиканцев и социалистов заключили соглашение о сотрудничестве в борьбе с монархическим режимом и в дек. того же года предприняли неудачную попытку военного переворота. 12 апр. 1931 г. на муниципальных выборах в большинстве крупных городов до 70% избирателей отдали голоса левому блоку, тем не менее

в целом с незначительным перевесом победили монархисты. Не дожидаясь офиц. объявления результатов, 14 апр. муниципалитеты Сан-Себастьяна, Сарагосы, Кордовы, Эйбара, Барселоны, Мадрида заявили о поддержке республиканцев. Правительство подало в отставку, И. была провозглашена республикой. Кор. Альфонсо XIII покинул страну, не отрекаясь от престола (позднее кортесы вынесли постановление о пожизненной депортации короля и лишении его имущества). В созданное временное правительство под рук. Н. Алькалы Саморы-и-Торреса вошли представители неск. республиканских и социал-демократических партий.

Следуя указаниям гос. секретаря Ватикана кард. Эудженио Пачелли (впсл. папа Римский *Пий XII*), рекомендовавшего испан. католикам участвовать в выборах и провести в конгресс католич. депутатов, 29 апр. 1931 г. была создана католич. партия «Национальное действие» (с 1932 «Народное действие»), под рук. лидера «пропагандистов» А. Эрреры. Партия объединила представителей правых сил, дистанцировалась от монархистов и республиканцев, объявив своей целью защиту христ. вероучения и католич. Церкви.

Приход к власти республиканцев, значительная часть к-рых придерживалась антиклерикальных взглядов, и дискредитация монархии, традиционно пользовавшейся поддержкой Церкви, способствовали росту антицерковных настроений в И. 11–13 мая 1931 г. в Мадриде, а затем и в др. крупных городах произошли массовые антицерковные выступления, были сожжены ок. 100 церквей и мон-рей, их имущество разграблено. Власти ввели в стране чрезвычайное положение, но попыток воспрепятствовать волне насилия практически не было. Правительство отказалось возместить ущерб католич. Церкви. Тем не менее готовность к сотрудничеству с правительством выразили архиеп. Таррагоны кард. Франсиско Видаль-и-Барракер, архиеп. Севильи Эустакио Илундаини-Эстебан и папский нунций в И. архиеп. Федерико Тедескини, участвовавшие в неск. встречах с членами республиканского правительства. Однако в июне 1931 г. выступавшего с призывами к восстановлению монархии Толедского архиеп. кард. Педро Сегуру-и-Саэнса власти выслали из страны.

Временное правительство передало власть на местах республиканским комитетам, объявило политическую амнистию, провело некоторые социальные реформы (введение 8-часового рабочего дня, расширение прав наемных рабочих), сократило на 40% офицерский состав армии и флота. 28 июня 1931 г. состоялись выборы в Учредительные кортесы, на которых 83% голосов было отдано блоку республиканцев и социалистов. Несмотря на призывы католич. духовенства, партия «Национальное действие» собрала незначительное число голосов и получила в кортесах только 5 мест. 9 дек. 1931 г. была принята конституция, провозгласившая И. единой («интегральной») республикой с предоставлением регионам широкой автономии и гарантировавшая основные гражданские свободы. Высшим органом законодательной власти стал однопалатный конгресс депутатов, избираемый на 4 года; главой гос-ва являлся президент, к-рого выбирала специальная коллегия. Президент назначал председателя правительства и министров, имел право вернуть законопроект в парламент на повторное рассмотрение, приостановить его работу и распустить (не более 2 раз за срок). Парламент и органы местной власти избирались на всеобщих выборах; впервые право голоса получили женщины. 2 дек. 1931 г. было сформировано республиканское правительство. Алькала Самора-и-Торрес был избран президентом И., главой правительства стал М. Асанья-и-Диас.

Конституция провозглашала свободу совести, отделение Церкви от гос-ва и приравнивала религ. организации к ассоциациям, подчиненным светскому законодательству и гражданской администрации и подверженным налогодобложению. Запрещалась торговая и производственная деятельность Церкви. Публичное отправление культа (в т. ч. проведение религ. процессий) требовало разрешения властей. Монашеские ордены упразднились, их имущество национализировалось. Церковь утратила контроль над образованием. Были введены гражданский брак и развод. Во время обсуждения антиклерикальных статей проекта конституции Алькала Самора-и-Торрес и министр внутренних дел М. Маура в знак протеста подали в отставку.

В 1931–1933 гг. республиканцы осуществили комплекс реформ, актуальность к-рых признавало большинство политических сил. Развивалось демократическое трудовое законодательство: был установлен ежегодный отпуск, принимались меры по социальной защите трудящихся. Аграрная реформа предусматривала перераспределение земельных угодий путем экспроприации земель, не обрабатываемых непосредственно владельцем, и их дальнейшей передачи нуждающимся крестьянам на правах аренды. Но к 1936 г. из 24 тыс. га экспроприированной земли наделы были выделены всего 4,3 тыс. крестьян, положение среднего и мелкого крестьянства практически не изменилось. После утверждения парламентом 9 сент. 1932 г. «Каталонского статута» об автономии (принят 2 авг. 1931 на региональном референдуме, предоставлял Каталонии права автономного региона) активизировалось движение за автономию в Стране Басков и Галисии.

В 1931–1933 гг. был принят ряд антиклерикальных законов, в т. ч. декреты о роспуске ордена иезуитов (23 янв. 1932), о гражданских погребениях (30 янв. 1932), закон о разводе (2 февр. 1932). Закон о конфессиях и религ. конгрегациях (17 мая 1933) развивал положения конституции о гос. контроле за религ. организациями: правительство наделалось правом отклонять кандидатуры на епископские кафедры, вводилась процедура регистрации религ. организаций, отменялись гос. субсидии и национализировалась большая часть церковного имущества (в т. ч. здания и культовые предметы, за использование к-рых устанавливался особый налог). Кроме неск. духовных семинарий закрывались все принадлежавшие католич. Церкви учебные заведения, в т. ч. начальные и средние школы; до 31 дек. 1933 г. представители монашеских орденов должны были прекратить преподавание, что привело к кризису системы начального обучения. Правительство оказалось не в состоянии компенсировать недостаток светских учебных заведений — было организовано только 4 тыс. школ из 7 тыс. необходимых. В послании испан. епископов от 25 мая 1933 г. осуждались политика правительства и общая тенденция подчинения Церкви гос-ву. Послание призывало католиков отстоять права Церк-

ви и продолжать отправлять детей в церковные школы. Позиция испан. епископов была одобрена папой Римским Пием XI в энциклике «*Dilectissima nobis*» от 3 июня 1933 г., папа впервые осудил республиканское правительство И. за антиклерикализм и призвал верующих к борьбе за свои права доступными правовыми методами.

Продолжавшийся экономический и политический кризис привел к массовым забастовкам 1932 г., организованным анархо-синдикалистскими профсоюзами и Испанской социалистической рабочей партией (ИСРП), в ряде городов произошли столкновения между бастующими и отрядами гражданской гвардии. В янв. 1933 г. крестьяне и сельскохозяйственные рабочие под руководством анархо-синдикалистов подняли восстание в Беналуп-Касас-Вьехас (пров. Кадис), объявили отмену частной собственности и захватили земли, принадлежавшие аристократической фамилии Мединасели. Восстание было подавлено гражданской гвардией, было убито 30 чел., что вызвало раскол левых сил, но Асанья-и-Диас отказался уходить в отставку, в результате чего работа парламента оказалась практически парализована. По итогам муниципальных выборов правительство не могло рассчитывать на поддержку местных властей. При этом продолжала расти социальная напряженность, число стачек в городах и волнений в сельской местности увеличивалось. В сент. 1933 г. правительство ушло в отставку, новый кабинет министров возглавил лидер Радикальной партии А. Леррус.

В кон. 1932 — нач. 1933 г. ряд правых католич. орг-ций и «Народное действие» объединились в Испанскую конфедерацию автономных правых (СЭДА) под рук. Х. М. Хилья Роблеса. Целью конфедерации было содействовать приходу к власти политических сил, способных возродить государственное положение католической Церкви и восстановить частную собственность. На выборах в конгресс в нояб. 1933 г. СЭДА получила в парламенте 115 мест из 473 — больше, чем др. партии. Радикальная партия получила 102 места, левые — 94. Чтобы не допустить объединения радикалов с социалистами, депутаты от СЭДА приняли решение вступить в коалицию с радикалами, несмотря на их антиклерикальные позиции. 8 дек.

1933 г., в день открытия заседаний парламента, в Арагоне, Ла-Риохе и нек-рых регионах Андалусии, Галисии и Валенсии анархо-синдикалисты предприняли попытку устроить революционный переворот, но восстание было подавлено.

В новом правительстве Лерруса решающую роль играли центристы, инициировавшие ревизию реформ. Было приостановлено действие закона о конфессиях и религиозных конгрегациях, восстановлено гос. содержание духовенства, часть экспроприированных земель возвращена владельцам. 2 окт. 1934 г. Леррус включил в состав правительства 3 представителей СЭДА. В знак протеста 5 окт. левые силы организовали всеобщую забастовку, 6 окт. восстали горняки в Астурии, провозгласив создание Астурийской социалистической республики, в к-рой отменялась частная собственность и запрещалось любое проявление религии. Храмы и мон-ри в Астурии были закрыты и разграблены, духовенство подвергнуто массовым репрессиям. 6–12 окт. восставшие вели бои против правительственных войск и потерпели поражение. В это же время каталонские националисты объявили о создании Каталонской республики. Правительство сочло это нарушением конституции: «Каталонский статут» был отменен; общественное движение подавлено путем жестоких репрессий.

Усиление консервативных тенденций в политике правительства привело к объединению левых сил. В нач. 1936 г. перед выборами в конгресс левые партии подписали пакт о Народном фронте, в который вошли левые республиканцы, социалисты, коммунисты, представители некоторых национальных партий Каталонии и Галисии. В программу Народного фронта были внесены пункты об амнистии, о борьбе с безработицей, налоговой реформе, защите интересов трудящихся, противодействию правым силам. На выборах 16 февр. 1936 г. Народный фронт получил большинство мест в парламенте. Новое правительство под рук. Асаньи-и-Диаса объявило амнистию арестованным во время волнений, восстановило «Каталонский статут», возобновило аграрную реформу. Вновь участились проявления антиклерикализма, были разграблены, сожжены и разрушены несколько сотен церквей и помеще-

ний, принадлежавших католич. Церкви, конфисковано церковное имущество, начались аресты духовенства, в ряде мест запрещены совершение богослужений, колокольный звон, религ. процессии. Во многом под влиянием событий в И., происходивших во время нахождения у власти Народного фронта, папа Пий XI приступил к подготовке энциклики «Divini Redemptoris» от 19 марта 1937 г., осудившей «безбожный коммунизм».

Победа Народного фронта способствовала консолидации правых партий. Весной 1936 г. начала активные



Галисия и Арагон, Испанское Марокко, Балеарские и Канарские острова. На этих территориях было

*Ф. Франко и его окружение перед воротами ц. Сан-Николас в Бильбао. Фотография. 1936 г.*

сосредоточено сельскохозяйственное производство страны, проживало ок. 10 млн чел. В большинстве регионов И. путч про-

выступления фашистская партия Испанская фаланга, созданная в 1933 г. Х. А. Примо де Риверой, сыном М. Примо де Риверы. Под рук. ген. Х. Санхурхо готовился заговор военных. 17 июля в Испанском Марокко и на Канарских о-вах под рук. ген. Ф. Франко-и-Баамонде начался военный мятеж, поддержанный на следующий день в Кадисе и Севилье. В радиообращении Франко от лица восставших обещал справиться с анархией, восстановить верховенство закона и социальную справедливость. В И. началась гражданская война. В распоряжении восставших националистов были организованные войска (ок. 14 тыс. офицеров и ок. 150 тыс. рядовых). Республиканское правительство, сохранившее ок. 3,5 тыс. офицеров и ок. 160 тыс. солдат, большую часть военно-морских сил и авиации, объявило всеобщую мобилизацию. В первые недели гражданской войны войска республики не имели единого командования, испытывали нехватку офицерского состава, оружия, техники и боеприпасов. Республиканская армия представляла собой разрозненные группы, оказывавшие сопротивление мятежникам без общего плана действий.

23 июля из-за гибели ген. Санхурхо восставшие создали в качестве руководящего органа Техническую хунту. Действия восставших одобрили архиеп. Бургоса Мануэль де Кастро Алонсо и кард. Э. Илундаин-и-Эстебан. Офиц. призыв к верующим вступать в борьбу с республиканскими властями содержало послание епископов Матео Мухики и Марселино Олаэча от 6 авг. 1936 г. 11 авг. путч публично приветствовал Сарагосский архиеп. Ригоберто Доменек-и-Вальс. К нач. сент. 1936 г. под контролем националистов находились Ст. Кастилия, Наварра,

Галисия и Арагон, Испанское Марокко, Балеарские и Канарские острова. На этих территориях было

сосредоточено сельскохозяйственное производство страны, проживало ок. 10 млн чел. В большинстве регионов И. путч провалился, не получив поддержки населения, промышленные регионы и крупные города контролировались республиканским правительством.

29 сент. 1936 г. в Бургосе генералы избрали Франко главой хунты национальной обороны и главнокомандующим войсками восставших, 1 окт. он был объявлен главой государства и ему присвоено звание генералиссимуса. На подконтрольных франкистам территориях отменялось действие гражданских свобод (свободы слова, печати, собраний и манифестаций), всех антицерковных и антирелигиозных законов, экспроприированная земельная собственность возвращалась прежним владельцам. Близкая к итал. фашизму и герм. нацизму, позиция франкистов строилась на идеях национал-синдикализма, антикоммунизма, единого корпоративного гос-ва, объединенного под руководством национального вождя. С апр. 1937 г. запрещалась деятельность любых профсоюзных и политических организаций, кроме Испанской фаланги, в состав к-рой Франко включил карлистов и др. правые силы. Франкисты преследовали членов партий Народного фронта и лиц, заподозренных в сочувствии к республи-

канскому правительству, сторонников автономии в Каталонии, Стране Басков и Галисии. Жертвами массовых репрессий стали представители рабочего движения (особенно в Бадахосе, Толедо, Малаге), крестьянские активисты в сельской местности. В окт. 1936 г. в Гипускоа было убито 32 католич. клирика по обвинению в поддержке автономии Страны Басков. Мн. испанские католики, недовольные антиклерикальными и антирелигиозными действиями властей в период 2-й республики и массовыми актами насилия над католич. духовенством на территориях, подконтрольных республиканскому правительству, оказали поддержку франкистам. В авг. 1936 г. ген. Э. Мола впервые использовал термин «крестовый поход» (крусада) в отношении войны против республиканского правительства. 30 сент. еп. Саламанки Энрике Пла-и-Даниель выпустил послание «Два града» (Las dos ciudades), в к-ром оправдал восстание против республики, объявив военные действия франкистов «справедливой войной» и «крестовым походом», направленными на восстановление христ. государственности И. Впосл. декларация тесной связи франкистов с католич. Церковью стала частью идеологии сторонников Франко (т. н. национал-католицизм).

Отсутствие централизованного контроля со стороны республиканского правительства в начале войны привело к образованию местных революционных комитетов и хунт защиты республики. В сельской местности происходила самочинная экспроприация земель в пользу мелких крестьян, инициированная анархо-синдикалистскими профсоюзами. Нек-рые крупные фабрики в Каталонии были переданы под контроль рабочих и служащих. На местах анархисты, троцкисты и социалисты создавали патрули, взявшие на себя функции правосудия и охраны общественного порядка. Часть этих организаций и групп в течение нескольких недель осуществляла репрессии в отношении политических оппонентов, представителей аристократии, буржуазии и духовенства, совершала грабежи и поджоги домов, храмов и мон-рей. Основанием для репрессий служил декрет от 11 авг. 1936 г. о преследовании лиц, содействовавших мятежникам. Мн. епископам и священникам пришлось покинуть



*Расстрел монумента  
«Священное сердце Иисуса Христа»  
на Холме ангелов близ Мадрида  
республиканской милицией.  
Фотография. 1936 г.*

кафедры и приходы, чтобы спасти жизнь (местные власти отказывались гарантировать клирикам безопасность), скрываться в подполье, переезжать на территории, подконтрольные франкистам, или эмигрировать из страны. Иногда репрессии были вызваны самим фактом принадлежности к.-л. лица к духовенству. С сент. 1936 г. новое правительство социалиста Ф. Ларго Кабальеро стало проводить централизацию и укрепление власти — были распущены революционные комитеты и хунты обороны республики, реорганизованы местные органы власти, подотчетные центральному правительству. Это позволило вернуть контроль над ситуацией в регионах, однако насилие и убийства продолжались и позднее (в т. ч. по отноше-



*Церковь Сан-Мартин-де-Турс  
в Бельчите (Арагон),  
разрушенная в 1937 г.  
при взятии города  
республиканской армией.  
Фотография. 2008 г.*

нию к духовенству). Для борьбы с самосудом были введены трибуналы с упрощенным судопроизводством, функционировавшие на всей территории, подконтрольной правительству.

В большинстве мест республиканской зоны, несмотря на отсутствие за-

конодательного запрета на исповедание религии, богослужения совершались тайно в частных домах, в помещениях посольств и дипломатических миссий. Часто даже чтение молитв, хранение дома священных изображений и книг могли служить поводом для задержания и расследования. 7 янв. 1937 г. министр М. де Ирухо представил республиканскому правительству доклад, в к-ром отмечалось, что на всей территории республиканской И. (за исключением Страны Басков) почти все церковные здания либо разрушены, либо используются под склады, рынки, гаражи, мастерские и приюты, церковное имущество разграблено, колокола конфискованы для военных и промышленных целей, священные изображения и книги изымаются даже из частных домов. Де Ирухо предложил допустить отправление любого культа в соответствии с утвержденной в конституции свободой вероисповедания и освободить арестованное духовенство, но правительство единогласно отклонило предложение.

Важную роль в гражданской войне сыграла международная поддержка противоборствующих сторон. Уже в июле Германия и Италия начали оказывать военную помощь Франко, направив в Марокко 20 транспортных самолетов, 12 бомбардировщиков и транспортное судно, в нояб. — герм. авиационный легион «Кондор» и бронетанковый батальон, в дек. — итал. экспедиционный корпус. Несмотря на то что СССР был членом т. н. Комитета по невмешательству в испан. дела, созданного в авг. 1936 г. под эгидой Лиги Наций,

с сент. 1936 г. Советский Союз тайно поставлял в И. оружие, боеприпасы, военную технику (в т. ч.

танки и самолеты). СССР способствовал развитию международного движения солидарности с испан. республикой, в рамках к-рого осуществлялся сбор средств, формировались добровольческие бригады. Из числа добровольцев-антифашистов,

прибывших в И. в окт., было создано 7 интернациональных бригад.

В нояб. 1936 г. в ходе ожесточенных боев армия республиканцев остановила наступление франкистов



*Ф. Франко получает Крест Астурии, символ победы над маврами, после установления диктатуры в пров. Овьедо. Фотография. 1937 г.*

на Мадрид. Весной 1937 г. лидеры Народного фронта приняли решение об отказе от курса реформ, стремясь заручиться поддержкой представителей буржуазии. Левое крыло республиканской коалиции восприняло эти шаги как предательство интересов рабочего класса, и в мае 1937 г. начался антиправительственный мятеж анархистов в Барселоне. Эти события спровоцировали отставку Ларго Кабальеро, новым главой правительства стал социалист Х. Негрин, поставивший зада-



*Монументальный комплекс «Долина павших» под Мадридом. Памятник погибшим в гражданской войне. 1940–1958 гг.*

чу создания регулярной армии. Было учреждено мин-во национальной обороны, народное ополчение включено в регулярные части, в воинских подразделениях введена должность политкомиссара, ответственного за укрепление дисциплины и поднятие боевого духа. В мае 1937 г. министром юстиции был назначен де Ирухо, что позволило ему освободить

нек-рых клириков и монахов, сохранившихся под арестом, запретить преследование духовенства, легализовать богослужения в частных капеллах. Однако данные меры носили скорее пропагандистский характер и не повлияли на ситуацию в большинстве мест.

1 июля 1937 г. 43 испан. епископа и 5 генеральных викариев выпустили послание, в к-ром обвинили республиканские власти и коммунистов в убийстве 6 тыс. клириков и 300 тыс. мирян с начала гражданской войны. Документ обозначил переход большей части испан. епископов на сторону франкистов, фактически оправдав военные действия против республиканской власти, к-рые были названы «вооруженным плебисцитом за христианскую цивилизацию» и войной за спасение национального духа И. Редактором послания был примас И., Толедский архиеп. кард. Исидро Гома-и-Томас, один из решительных сторонников ген. Франко (впосл. назначен офиц. представителем Папского престола при ген. Франко). Послание вынудило республиканское правительство прекратить преследования духовенства, хотя случаи расправы над священниками имели место вплоть до крушения республики. Всего в 1936–1939 гг. жертвами республиканского террора стали 6832 представителя католич. духовенства и монашества, из них 13 епископов, 4172 приходских священника и семинариста, 2364 монаха и 283 монахини разных орденов и конгрега-

ций (т. е. 13% приходских священников и 23% монахов и монахинь от общего числа в начале войны). В нек-рых местах количество убитых представителей католич. духовенства доходило до 88%.

Осенью 1937 г. франкистам удалось установить контроль над  $\frac{2}{3}$  территории И., а в результате прорыва на Арагонском фронте (апр. 1938) — расколоть подконтрольную республиканцам территорию на 2 части. 30 янв. 1938 г. было создано 1-е франкистское правительство, куда

вошли монархисты, карлисты, фалангисты и военные, Франко занял пост премьер-министра. 16 мая 1938 г. папа Пий XI назначил титулярного архиеп. Анкиры Гаэтано Чиконьяни нунцием при правительстве Франко, к-рое вскоре получило юридическое признание 9 гос-в. Последним крупным сражением, определившим исход гражданской войны, стала битва на Эбро (25 июля—15 нояб. 1938), во время к-рой республиканцы потерпели тяжелое поражение, лишившись практически всего вооружения и потеряв убитыми ок. 75 тыс. чел. 26 янв. 1939 г. франкисты захватили Барселону, в течение февраля ими была взята под контроль вся Каталония. 27 февр. правительство Франко получило офиц. признание Великобритании и Франции. Мн. лидеры республиканцев, в т. ч. президент Асанья-и-Диас, эмигрировали из страны; в нач. марта правительство Негрина было отстранено в результате военного переворота полковника С. Касадо Лопеса, создавшего хунту национальной защиты, к-рая вступила с франкистами в переговоры о капитуляции. К кон. марта вся территория И. контролировалась франкистами. 28 марта 1939 г. франкисты без боя вошли в Мадрид, 1 апр. Франко объявил об офиц. окончании войны. Общее число погибших в период гражданской войны составляет ок. 380 тыс. чел.

**1939–1975 гг.** Победа франкистов в гражданской войне привела к установлению в И. авторитарного режима. В 1939–1944 гг. политический террор в И. был направлен гл. обр. против лиц, выступавших в годы гражданской войны на стороне республиканского правительства. Число казненных в послевоенный период, по приблизительным подсчетам, достигает 50 тыс. чел., ок. 500 тыс. чел. были вынуждены эмигрировать из И.

Декрет от 8 авг. 1939 г. закрепил неограниченную власть Франко как главы гос-ва, наделенного титулом «каудильо [предводитель, вождь] Испании Божией милостью» (Caudillo de España por la gracia de Dios). Он назначал членов правительства, губернаторов провинций и судей, имел право вето. Законом от 17 июля 1942 г. были учреждены кортесы из 438 депутатов (прокураторов), исполнявшие совещательные функции и формировавшиеся на корпоративной основе — 50 депутатов назначались Франко, осталь-

ные являлись министрами, губернаторами и др. представителями высшей гос. администрации, руководителями Испанской фаланги. В И. восстанавливалась унитарная форма гос-ва, автономии Каталонии и Страны Басков отменялись, упразднялись органы местного самоуправления, власть на местах осуществляли губернаторы и мэры городов (алькальды). Гос-во полностью контролировало экономику путем регулирования и планирования производства и товарообмена; деятельностью отраслей хозяйства руководил Ин-т национальной индустрии (основан в 1941), что позволило осуществлять политику автаркии (самодостаточности) испан. экономики в условиях международной изоляции. В 1940 г. была создана Испанская профсоюзная орг-ция, ставшая основой для системы «вертикальных профсоюзов», в которую входили 26 отраслевых профсоюзов, их членами в обязательном порядке становились все работодатели и работники той или иной отрасли хозяйства. Руководители профсоюзов назначались правительством; гос-во устанавливало фиксированную зарплату и уровень цен на производимые товары. Католические светские ассоциации также были включены в состав «вертикальных профсоюзов». По окончании гражданской войны правительство Франко отменило все республиканские законы, в т. ч. антирелигиозные (о религ. конгрегациях, гражданском браке и разводе); было восстановлено религиозное обучение во всех школах, объявлено о гос. поддержке католич. Церкви в И., ведению к-рой поручались брачно-семейные отношения, образовательная сфера и цензура СМИ. Церковь в И. пользовалась материальными преимуществами: гос-во субсидировало восстановление разрушенных церковных зданий, строительство новых; финансировало образовательные учреждения, выделяло дотации на вспомоществование духовенству. За период диктатуры размер гос. дотаций Церкви составил 3 млрд песет. После второй мировой войны, чтобы показать отличия испанских политических порядков от нацизма и фашизма, национал-католицизм демонстрировался как свидетельство приверженности режима христ. ценностям. В то же время гос-во стремилось контролировать деятельность Церкви, как

и др. общественных орг-ций. Признавая фактически действующим конкордат 1851 г., Франко настаивал на заключении нового конкордата, однако папа Римский *Пий XII* счел нужным ограничиться временным договором. 7 июня 1941 г. от имени Папского престола нунций в И. архиеп. Г. Чиконьяни подписал соглашение, к-рое урегулировало процедуру назначения испан. епископов: из 6 кандидатов, представленных нунцием, папа выбирал 3, из к-рых затем Франко выбирал одного. Вступая в должность, епископы принесли клятву верности каудилью.

С началом второй мировой войны 4 сент. 1939 г. Франко объявил о нейтралитете И., к-рый после герм. оккупации Франции был заменен в июне 1940 г. статусом невоюющей страны, что позволило поставлять Германии и Италии продовольствие и стратегическое сырье. В 1941 г. И. предоставила в помощь Германии военное соединение добровольцев («Голубая дивизия»), участвовавшее в войне против СССР. 10 окт. 1943 г. Франко возвратил И. статус нейтралитета, в кон. 1944 г. заключил с США соглашение о предоставлении амер. гражданским самолетам права на взлет и посадку в И. Перед открытием Потсдамской конференции по итогам второй мировой войны Франко решил продемонстрировать начало демократизации режима и 17 июля 1945 г. обнародовал Основной закон «Фуэро испанцев», в к-ром декларировались основные гражданские права и свободы; католицизм объявлялся гос. религией, др. религии признавались терпимыми, но публичное совершение некатолических обрядов не допускалось. Однако по предложению СССР страны — участники конференции осудили франкистский режим как фашистский и призвали мировые державы к разрыву дипломатических отношений с И. 12 дек. 1946 г. И. было отказано во вступлении в ООН.

22 окт. 1945 г. был принят Основной закон о референдуме, допускавший принятие предлагаемых Франко законов путем проведения плебисцита с участием мужчин и женщин старше 21 года. На основании плебисцита от 6 июня 1947 г., на к-ром более 80% голосов было отдано за восстановление монархии, 26 июля того же года был принят Основной закон о преемстве поста

главы гос-ва, провозгласивший И. монархией с сохранением за Франко пожизненных полномочий главы гос-ва в качестве регента королевства. Франко мог по собственному усмотрению выбрать короля или регента для страны и предложить его кандидатуру кортесам. В авг. 1948 г. каудилью встретился с главным претендентом на испан. престол принцем Хуаном Барселонским, сыном кор. Альфонсо XIII. Согласно договору, его сыновья, 10-летний Хуан Карлос и 7-летний Альфонсо (погиб в 1956), должны были переехать в И. и воспитываться под контролем Франко, чтобы после его смерти один из них смог стать королем.

Принятие Основных законов отчасти помогло режиму Франко преодолеть изоляцию, в 1950 г. окончилась международная блокада И. Ключевой в этом процессе оказалась роль Церкви. 27 авг. 1953 г. И. заключила конкордат с Папским престолом, к-рый закрепил сложившиеся отношения между католич. Церковью и гос-вом. Были подтверждены статус католицизма как гос. религии, юридические и финансовые привилегии католич. Церкви (налоговый и территориальный иммунитет, финансовые дотации духовенству, освобождение клириков от военной службы). Сохранялся порядок назначения епископов, утвержденный в соглашении 1941 г. Гос-во признавало церковный брак и канонические нормы, регулирующие семейно-брачные отношения, Церковь должна была контролировать образование, изучение основ католического вероучения входило в программы всех учебных заведений, вводилась церковная цензура СМИ и разрешалось их использование Церковью, светские ассоциации Католического действия исключались из системы «вертикальных профсоюзов» и наделялись особым статусом. Конкордат упрочил внешнеполитические позиции франкистского режима в мире.

26 сент. 1953 г. было подписано испано-амер. соглашение об обороне и экономическом сотрудничестве, на основании к-рого США предоставили И. кредит в 1,5 млрд долл. 14 дек. 1955 г. И. вошла в ООН. В 50-х гг. XX в. происходил постепенный отказ от принципа автаркии и либерализация экономики, в 1958 г. страна стала членом Международного валютного фонда и Орг-ции европейского экономического сотрудничества.

Правительственные реформы способствовали началу хозяйственного подъема, притоку в И. иностранных инвестиций, развитию промышленности и туризма, ставшего одним из ведущих источников доходов страны, общему повышению уровня жизни. Внутренней модернизации франкизма помогала деятельность светской католич. орг-ции «*Opus Dei*», получившей в послевоенной И. широкое распространение. Члены «*Opus Dei*» с 1957 г. постоянно входили в состав франкистских правительств, вытеснив Испанскую фалангу с политической арены. 17 мая 1958 г. Франко издал Основной закон «О фундаментальных принципах Национального движения», к-рый преобразовал Испанскую фалангу в Национальное движение — сообщество испанцев, объединенных в служении единству и величию И., а потому имеющих право на доступ к государственной службе. Министры, являвшиеся членами «*Opus Dei*», осуществляли проведение либеральных хозяйственных реформ, способствовавших экономическому подъему в 60-х гг. XX в. Однако предпринятая в то же время аграрная реформа не принесла желаемых результатов, почти не проводились изменения в социальной сфере, увеличивались дифференциация и социальное неравенство населения.

В кон. 50-х гг. под лозунгами демократизации политических и социальных порядков происходило развитие общественного движения (гл. обр. рабочего и студенческого), в Каталонии и Стране Басков активизировались националистические структуры, призывавшие к борьбе против режима Франко и проводимой им политики централизма. В 1959 г. создана леворадикальная орг-ция баскских сепаратистов «*Eukadi ta Askatasuna*» (Страна Басков и свобода; ЭТА), члены которой в нач. 60-х гг. XX в. совершили серию террористических актов.

В условиях государственного контроля над гражданским обществом деятельность Церкви позволила испанцам принимать участие в общественной жизни через посредство светских католических организаций, таких как Католическое действие. Католич. священники критиковали социальную политику франкистских правительств, выступали за изменение законов о СМИ, поддерживали выступления студентов и рабочих,

участвовали в запрещенных забастовках. В 1960 г. 339 католич. священников Страны Басков выступили с посланием, в котором осудили политику властей, не учитывавшей национальное своеобразие басков. Весной 1962 г. произошел подъем забастовочного движения на севере И., где правительство ввело чрезвычайное положение. Забастовки и студенческие волнения показали неэффективность системы «вертикальных профсоюзов», в 1965 г. в связи со студенческими выступлениями власти были вынуждены расформировать профсоюз студентов ун-тов.

Усиление антиправительственных выступлений привело к реформам в государственно-политической сфере. В 1966 г. был принят закон о печати, отменявший обязательную предварительную цензуру изданий, 10 янв. 1967 г. введен в действие Основной «Органический закон государства». Закон разделил посты главы гос-ва и главы правительства (Франко продолжал занимать оба поста до 1973), увеличил число депутатов в кортесах, сделав часть из них избираемыми (местные депутаты), а не назначаемыми. Впервые допускалось создание политических ассоциаций при условии их лояльности к режиму. В июле 1969 г. Франко объявил Хуана Карлоса своим преемником и наследным принцем И.

*Ватиканский II Собор* (1962–1965), провозгласивший курс на обновление Римско-католической Церкви, повлиял на отход от идей национал-католицизма большей части испан. духовенства. Принятые на Соборе принципы, зафиксированные в пастырской конституции о Церкви в совр. мире «*Gaudium et spes*» и в декларации о религиозной свободе «*Dignitatis humanae*», вступили в противоречие с действовавшей в И. моделью государственно-церковных отношений. Несмотря на стремление католич. Церкви отказаться от статуса гос. религии, позиция Франко оставалась неизменной. Переговоры о пересмотре конкордата, предпринимавшиеся в 1971 и 1974 гг., оказались неудачными; даже после личного обращения папы Римского Павла VI Франко продолжал настаивать на своем праве назначения епископов.

Выполнение решений Собора способствовало обособлению испан. духовенства от режима (в 1969 только 10% клириков относили себя к сто-

ронникам Франко). Священники чаще стали участвовать в выступлениях оппозиционных политических групп, в забастовках и демонстрациях. В Стране Басков и Каталонии часть клира поддерживала националистические выступления, что в т. ч. было связано с начавшейся после II Ватиканского Собора богослужбной реформой и переводом служб на национальные языки (использование баскского и каталанского языков во франкистской И. было сильно ограничено). В 1968 г., после совершенного ЭТА террористического акта, 32 священника Бильбао обратились к епископату с требованием вмешаться в дела арестованных террористов, но были подвергнуты тюремному заключению по обвинению в причастности к деятельности ЭТА.

Несмотря на конфессиональный характер испан. гос-ва и статус католицизма как гос. религии, в И., как и в др. западноевроп. странах, в 60-х гг. XX в. происходили процессы секуляризации общества. Кроме того, в нек-ром отношении церковные институты и офиц. религию в виде национал-католицизма дискредитировало сохранение политического союза с режимом Франко. По данным опросов, на 1972 г. лишь 34% испанцев считали себя практикующими католиками. Из 38 млн населения в 1965 г. количество священников составляло ок. 36 тыс., монахов и монахинь — ок. 84 тыс., семинаристов — ок. 8 тыс. чел. С 1965 по 1975 г. количество семинаристов уменьшалось на 40% каждые 5 лет, увеличивалось количество священников, отказавшихся от сана (1189 чел. в 1965, 3700 чел. в 1970).

**1975 г. — нач. XXI в.** После смерти Франко (20 нояб. 1975) королем И. стал Хуан Карлос I. В стране начался период перехода (*transición*) от авторитарного режима к демократии. Король сохранил в должности главы правительства последнего франкистского премьер-министра К. Арьяса Наварро, поручив ему сформировать новый кабинет министров, в который вошли представители реформаторского крыла франкистов. Правительство предполагало принять ряд мер по демократизации политического устройства (реформа избирательной системы, введение свободы манифестаций, собраний и ассоциаций), но после их частичной реализации в нач. 1976 г.

столкнулось с резкой поляризацией общества и ростом протестных выступлений. 5 июля того же года было сформировано новое правительство под рук. А. Суареса, занимавшего умеренные центристские позиции. В июле 1976 г. правительство провело амнистию всех политических заключенных, в сент. того же года Суарес выступил с инициативой реформы гос. устройства И. с целью установления в стране либеральной демократии. Путем диалога как с франкистами, так и с левыми партиями (кроме коммунистов) Суаресу удалось консолидировать различные политические силы. 18 нояб. кортесы проголосовали за предложенный правительством закон «О политической реформе», декларировавший суверенитет народа и неизбежность прав человека. Закон учреждал 2-палатные кортесы, состоящие из сената и конгресса, избираемые всеобщим тайным голосованием (кроме 20% сенаторов, назначаемых королем) и наделенные правом вносить изменения в законодательство. Закон был вынесен на референдум (15 дек. 1976) и поддержан большинством голосов (ок. 94% против 2,5%). 4 янв. 1977 г., после утверждения королем, закон вступил в силу.

Новый закон о выборах в кортесы санкционировал создание в И. многопартийной системы путем легализации деятельности всех политических партий, в т. ч. ИСРП и КПИ. Правые политические силы объединились в партию «Народный альянс» (бывш. франкисты и члены христианско-демократических партий). На выборах в Учредительные кортесы (15 июня 1977) проправительственная партия «Союз демократического центра» (СДЦ) получила 165 мандатов, левые партии ИСРП и КПИ — 118 и 20 соответственно, консерваторы («Народный альянс») — 16. В окт. 1977 г. правительство и политические партии заключили т. н. пакт Монклоа: власти обязывались продолжить политические преобразования, левые силы соглашались на ограничения социальных прав трудящихся. Начатые в стране демократические преобразования повлияли на изменение международного положения И. — 24 нояб. 1977 г. она была принята в Совет Европы, в том же году были восстановлены или установлены дипломатические отношения со мн. странами, в т. ч. с СССР.

31 окт. 1978 г. Учредительные кортесы утвердили проект конституции страны, получивший 6 дек. на референдуме одобрение 87,7% проголосовавших. 27 дек., после подписания королем, конституция вступила в силу. И. провозглашалась парламентарной монархией, правовым и демократическим гос-вом. Конституция декларировала суверенитет народа, принцип разделения властей, право на национальную и территориальную автономию при сохранении единства и нерушимости испан. нации. Автономные статуты с правом иметь собственные правительства, парламенты и бюджет были предоставлены Стране Басков и Каталонии в 1979 г., нек-рым др. регионам И. в 1981–1983 гг.; т. о., унитарное гос. устройство сменилось сложносоставным, близким к федеративному. Конституция 1978 г. провозглашала отделение Церкви от государства, гарантировала гражданам свободу совести. Гос. принципами были объявлены уважение религ. верований граждан и сотрудничество власти и конфессий. Основной закон зафиксировал изменения государственно-церковных отношений, начавшиеся после вступления Хуана Карлоса I на престол, — одним из его первых решений был добровольный отказ от права назначать епископов. 28 июля 1976 г. это решение было закреплено соглашением с Папским престолом, которое также предусматривало пересмотр конкордата 1953 г., постепенный переход к налоогообложению не использующейся для религ. целей собственности католич. Церкви в И. и уменьшение гос. поддержки Церкви. 3 янв. 1979 г. испан. правительство и Папский престол подписали договоры, согласно к-рым отношения гос-ва и католич. Церкви в И. были приведены в соответствие с конституцией: гос. финансирование Церкви сокращалось, гос-во обязалось оказывать материальную поддержку церковным образовательным учреждениям. 5 июля 1980 г. был принят закон о свободе совести, 7 июля 1981 г. легализовано гражданское расторжение брака. В то же время в кон. 70-х гг. продолжались сокращение количества духовенства католич. Церкви в И. и резкое снижение числа семинаристов (с 9 тыс. в 50-х гг. до 1,5 тыс. в 1979).

Парламентские и муниципальные выборы весной 1979 г. продемонстрировали рост политического влияния

левых и националистических партий. Из-за внутрипартийных противоречий в СДЦ, а также из-за ряда неудачных мер в региональной политике и в образовательной сфере 29 янв. 1981 г. Суарес был вынужден уйти в отставку. Король поручил сформировать новое правительство одному из лидеров СДЦ — Л. Кальво Сотело-и-Бустело. 23 февр. 1981 г. зал заседаний кортесов захватила группа гражданских гвардейцев во главе с подполковником А. Техеро Молиной, потребовавших возврата страны к франкистским методам управления. Благодаря твердой позиции короля попытка военного мятежа была предотвращена, заговорщики арестованы и преданы суду. 24 февр. представители ведущих политических партий заявили королю о своей лояльности и приверженности конституции. На следующий день правительство Кальво Сотело получило вотум доверия в кортесах. Свидетельством общественного доверия демократическому курсу правительства стали массовые демонстрации.

Экономический кризис (повышение мировых цен на нефть, рост инфляции, падение производства и увеличение безработицы), а также внутриполитические разногласия относительно вступления И. в НАТО и в Европейское экономическое сообщество (ЕЭС) способствовали расколу СДЦ. Правительство потеряло поддержку кортесов, и Кальво Сотело объявил об их роспуске. На досрочных выборах в окт. 1982 г. победу одержала ИСРП, что позволило впервые с 30-х гг. XX в. сформировать правительство социалистов под рук. Ф. Гонсалеса. Вскоре после выборов СДЦ объявил о самороспуске, в результате чего 2-й по численности партией в кортесах стал «Народный альянс» (преобразован в Народную партию в 1989).

ИСРП оставалась правящей партией с 1986 до 1996 г. Политическая линия правительства Гонсалеса отклонялась от идеологии социализма, проводилась курс капиталистического развития экономики (приватизация части гос. предприятий, привлечение иностранных инвестиций, сокращение социальных программ и др.), 12 июня 1985 г. был подписан трактат о вступлении И. в ЕЭС (его полноправным членом страна стала в янв. 1986). По результатам референдума 12 марта 1986 г.

И. вошла в НАТО. Социальная политика ИСРП была ориентирована на процессы секуляризации в обществе, что вызывало критику со стороны испан. епископата. В 1985–1986 гг. была упрощена процедура получения разрешения на аборт, сняты ограничения в отношении контрацепции, с 1983 г. правительство пыталось ввести ограничения в преподавание католич. катехизиса в гос. школах и установить контроль над католич. образовательными учреждениями. В 1987 г. изменился порядок оказания гос. финансовой поддержки Церкви — налогоплательщики получили право распоряжаться сборами в пользу католич. Церкви: часть подоходного налога (0,52%) можно было направить либо на церковные нужды, либо в правительственный фонд, предназначенный для развития культуры. В 1992 г. между испан. властями и Федерацией евангелических общин, Федерацией еврейских общин и Исламской комиссией были подписаны соглашения о сотрудничестве, предоставившие права на получение отчислений от налогов верующих данных конфессий, увеличение налоговых льгот, обеспечение доступа в СМИ.

Снижению популярности социалистов способствовали нерешенность социальных проблем (уровень безработицы в 1993 составлял более 20%, уровень инфляции в 1990 — 6,7%) и ряд коррупционных скандалов с участием членов правительства от ИСРП. В марте 1996 г. на выборах в кортесы победу одержала Народная партия, сформировавшая коалиционное неоконсервативное правительство под рук. Х. М. Аснара Лопеса, к-рому удалось снизить рост инфляции, уровень безработицы и дефицит бюджета за счет сокращения гос. расходов (в т. ч. фонда заработной платы) и приватизации гос. предприятий. В 1999 г. И. присоединилась к соглашению о единой европ. валюте, что позволило в нач. XXI в. добиться существенного экономического роста. На выборах 2000 г. Народная партия одержала победу. Однако ряд реформ в сфере образования (введение новых правил сдачи экзаменов, сокращение числа гос. школ) и социальной политики (уменьшение социальных выплат, рост безработицы) вызвал массовое недовольство правительством. С 2000 г. было прекращено гос. финансирование като-

лической Церкви в И. (сохранялось финансирование католических школ и ун-тов, содержание священников в вооруженных силах, тюрьмах и больницах). Присоединение И. к военной коалиции США и Великобритании во время вторжения в Ирак (2003) было негативно воспринято большинством населения страны. После террористического акта на мадридском вокзале Аточа (11 марта 2004), в результате к-рого погибло 198 чел., Народная партия потерпела поражение на выборах (март



*Папа Бенедикт XVI  
и король Испании  
Хуан Карлос I.  
Фотография. 2011 г.*

2004). Вопреки заявлениям властей, обвинивших в террористическом акте ЭТА, ответственность за его проведение взяла на себя «Аль-Каида» — этот факт общественное мнение связало с участием испан. войск в ирак. войне.

14 марта 2004 г. ИСРП одержала победу на выборах в кортесы и сформировала правительство под рук. Х. Л. Родригеса Сапатеро, который в апр. того же года объявил о выводе испан. войск из Ирака. Продолжая политику европ. интеграции, 20 февр. 2005 г. правительство организовало референдум, на к-ром большинством голосов был одобрен проект общеевропейской конституции. Правительство расширило автономию регионов, в 2006 г. были утверждены статуты Каталонии, Валенсии и Андалусии, увеличившие степень их автономии вплоть до признания суверенитета во внутренней политике. Социальные реформы 2005–2006 гг. привели к резкой конфронтации гос-ва и католич. Церкви в И. В мае 2005 г. правительство Сапатеро представило в кортесы законопроект, разрешавший искусственное оплодотворение, 1 июля того же года в И. были узаконены однополые союзы и усыновление детей лицами, получившими гос. регистра-

цию однополых сожительства. Однако, несмотря на организованные католич. Церковью массовые демонстрации протеста, в к-рых приняли участие до 1,5 млн чел., кор. Хуан Карлос I ратифицировал закон, сославшись на то, что закон поддержало ок. 60% населения страны. 10 июля того же года вступил в силу закон, упростивший процедуру разводов.

Широкий резонанс получило обсуждение предложенного социалистами законопроекта о реформе образования, в котором предлагалось исключить из числа обязательных школьных предметов католич. катехизис и ввес-

ти преподавание во всех школах (в т. ч. и католических) предмета «граждановедение». 12 нояб. 2005 г. ок. 400 тыс. чел.

приняли участие в антиправительственной демонстрации, где наряду с призывами пересмотреть законопроект об образовании звучали требования отставки правительства Сапатеро. Тем не менее в апр. 2006 г. был принят новый закон об образовании, согласно к-рому католич. катехизис в светских школах перешел в число факультативных предметов. По данным опросов, проведенных в окт. того же года, более половины испанцев признались в равнодушном отношении к религии, при этом лишь 19% подтвердили свое участие в воскресных мессах.

На выборах в марте 2008 г. ИСРП вновь одержала победу, что позволило Сапатеро сохранить пост председателя правительства. В 2008 г. мировой экономический кризис поразил экономику И.: резко увеличилось число безработных, дефицит бюджета в 2009 г. составил ок. 9,5%. Правительство было вынуждено пойти на непопулярные меры, сократив зарплаты работников бюджетного сектора, увеличив налоговые сборы и повысив пенсионный возраст до 67 лет, что привело к массовым забастовкам в кон. 2010 г.

Лит.: Becker J. Relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede durante el siglo XIX. Madrid, 1908; Montero Moreno A. Historia de la

- persecución religiosa en España, 1936–1939. Madrid, 1961; *Olaechea R.* Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del [siglo] XVIII. Zaragoza, 1965. 2 vol.; *idem.* Relaciones entre Iglesia y Estado en el siglo de las Luces // La Ilustración española: Actas del Colloquio intern. celebrado en Alicante 1–4 oct. 1985. Alicante, 1986. P. 271–297; *Batllori M.* La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: Españoles—hispanoamericanos—filipinos, 1767–1814. Madrid, 1966; *Devlin J. J.* Spanish Anticlericalism: A Study of Modern Alienation. N. Y., 1966; *Artigues D.* El Opus Dei en España. P., 1971<sup>2</sup>; Asamblea conjunta obispos-sacerdotes: Historia de la Asamblea, discursos, texto íntelas ponencias, proposiciones, conclusiones, apéndices. Madrid, 1971; *Cuenca Toribio J. M.* La Iglesia española ante la revolución liberal. Madrid, 1971; *idem.* Relaciones Iglesia-Estado en la España contemporánea. Madrid, 1989<sup>2</sup>; *Marti Gilabert F.* La Iglesia en España durante la Revolución Francesa. Pamplona, 1971; *idem.* Iglesia y Estado en reinado de Fernando VII. Pamplona, 1994; *Arbolea V. M.* Socialismo y anticlericalismo. Madrid, 1973; *idem.* La semana trágica de la Iglesia en España. Barcelona, 1976; *Benavides D.* El fracaso social del catolicismo español: Arbolea—Martínez, 1870–1951. Barcelona, 1973; *idem.* Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875–1923. Madrid, 1978; *Хибриков Н. Г.* «Национальное движение» («Фаланга») и «Опус Деи» в системе франксистской диктатуры в Испании // ВМУ. Сер. 12: Право. 1974. № 6. С. 71–78; *Andrés-Gallego J.* La política religiosa en España, 1889–1913. Madrid, 1975; *idem.* Pensamiento y acción social de la Iglesia en España. Madrid, 1984; *Cárcel Ortí V.* Política eclesial de los gobiernos liberales españoles (1830–1840). Pamplona, 1975; *idem.* Iglesia y revolución en España, 1868–1874. Pamplona, 1979; *idem.* León XIII y los católicos españoles. Pamplona, 1988; *idem.* La Iglesia y la transición española. Valencia, 2003; *Alvarez Bolado A.* El experimento del nacional catolicismo. Madrid, 1976; *idem.* Para ganar la guerra, para ganar la paz: Iglesia y guerra civil, 1936–1939. Madrid, 1995; *Chao Rego J.* La Iglesia en el franquismo. Madrid, 1976; *Andrés-Gallego J. e. a.* Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea. Escorial, 1979; Historia de la Iglesia en España / Dir. R. García-Villoslada. Madrid, 1979. T. 4–5; *Sarraih J.* La España ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII. México; Madrid, 1979; *Caro Baroja J.* Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español. Madrid, 1980; *Díaz-Salazar R.* Iglesia, Dictadura y democracia. Madrid, 1981; *idem.* El capital simbólico: Estructura social, política y religión en España. Madrid, 1988; *Alvarez de Morales A.* Inquisición e Ilustración (1700–1834). Madrid, 1982; *Marquina Barrio A.* La diplomacia vaticana y la España de Franco (1936–1945). Madrid, 1983; *Amarós Azpilicuetta J. J.* La libertad religiosa en la Constitución española de 1978. Madrid, 1984; *Callahan W. J.* Church, Politics and Society in Spain, 1750–1874. Camb. (Mass.), 1984; *idem.* Iglesia, poder y sociedad en España, 1750–1874. Madrid, 1989; *idem.* La Iglesia católica en España (1875–2002). Barcelona, 2003; *Campomar Fornieles M. M.* La cuestión religiosa en la Restauración: Historia de los heterodoxos españoles. Santander, 1984; *Tusell J.* Franco y los católicos: La política interior española entre 1945 y 1957. Madrid, 1984; *Мигель А., де.* 40 млн испанцев 40 лет спустя. М., 1985; *Эпштейн А. Л.* Церковный вопрос в политике правящих партий Испании (1900–1913) // Развитие политических партий в странах Зап. Европы и Америки в новое и новейшее время. М., 1985. С. 119–136; *Hermet G.* Los católicos en la España franquista. Madrid, 1985–1986. 2 t.; *La Parra López E.* El primer liberalismo español y la Iglesia: las Cortes de Cadiz. Alicante, 1985; *Foi et Lumières dans l'Espagne du XVIII siècle / Dir. J. Saignieux.* Lyon, 1985; *Aradillas A.* Piedra de escándalo: La Iglesia en el cambio. Barcelona, 1986; *Gómez Pérez R.* El franquismo y la Iglesia. Madrid, 1986; *Bada i Elias J.* Guerra Civil i Església catalana: La «receptió» de la Guerra Civil per l'Església Catalunya (1838–1953). Montserrat, 1987; *Laboa J. M.* Iglesia e intolerancias: La guerra civil: Una historia que habla de dos Españas. Madrid, 1987; *Sánchez J. M.* The Spanish Civil War as a Religious Tragedy. Notre Dame (Ind.), 1987; *Пономарёва Л. В.* Испанский католицизм XX в. М., 1989; *Lannon F.* Privilegio, persecución y profecía: La Iglesia católica en España, 1875–1975. Madrid, 1990; *Blázquez F.* La traición de los clérigos en la España de Franco: Crónica de una intolerancia (1936–1975). Madrid, 1991; *Botti A.* Cielo y dinero: El nacionalcatolicismo en España (1881–1975). Madrid, 1992; *Delgado M.* La ira sagrada: Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea. Barcelona, 1992; *González-Anleo J., González Blasco P.* Religión y sociedad en la España de los 90. Madrid, 1992; *Álvarez Junco J.* Los intelectuales: Anticlericalismo y republicanismo // Los orígenes culturales de la II República. Madrid, 1993. P. 101–126; *Valín Fernández A.* Laicismo, educación y represión en la España del siglo XX. Sada, A Coruña, 1993; *Моран Г. М.* Испанская система отношений церкви и государства // Религия, церковь в России и за рубежом. М., 1995. № 6. С. 73–85; Historia de la acción educadora de la Iglesia en España / Dir. B. Bartolomé Martínez. Madrid, 1995–1997. 2 vol.; *Lazo Diaz A.* La Iglesia, la Falange y el fascismo. Sevilla, 1995; *Andrés-Gallego J., Pazos A. M.* La Iglesia en la España contemporánea. Madrid, 1999. T. 1: 1800–1999; *Витюк В. В., Данилевич И. В.* Испанская Церковь и ее отношение к государством и гражданскими институтами в условиях перехода от авторитаризма к демократии // Гражданское общество: Теория, история, современность. М., 1999. С. 116–138; *Álvarez Tardío M.* Anticlericalismo y libertad de conciencia: Política y religión en la Segunda República Española (1931–1936). Madrid, 2002; *Юрчик Е. Э.* Испанское просветительское движение // Общественно-политическая мысль европейского Просвещения. М., 2002. С. 216–276; *она же.* Представления о нации и национальное сознание в Испании XVI — нач. XIX в. // Национальная идея в Западной Европе в новое время: Очерки истории. М., 2005. С. 231–287; *Курсанова Н. В.* Представления о нации и национальное сознание в Испании XIX в. // Там же. С. 288–314; *Castillo J. M., Tamayo J. J.* Iglesia y sociedad en España. Madrid, 2005; *Reuelta González M.* La Iglesia española en el siglo XIX: Desafíos y respuestas. Madrid, 2005; *Blanco M.* La libertad religiosa en el derecho español: Gestión de A. Garriges e del concordato de 1953 (1967–1970). Cizur Menor (Navarra), 2006; *Payne S. G.* El catolicismo español. Barcelona, 2006; *Cueva Merino J., de la.* La secularización conflictiva: España (1898–1931). Madrid, 2007.
- С. В. Ведюшкина, Е. Э. Юрчик**  
Библиогр.: *Sánchez Alonso B.* Fuentes de la historia española e hispanoamericana: Ensayo bibliografía sistemática. Madrid, 1952<sup>3</sup>. 3 vol.  
Общие работы: *Итскогорский В. К.* История Испании и Португалии. СПб., 1909<sup>2</sup>; *Historia de España / Fundada por R. Menéndez Pidal; Dir. J. M. Jover Zamora.* Madrid, 1935–2007. 43 t.; *Альтамира-и-Кревеа Р.* История Испании / Пер. с испан.: Е. А. Вадковская, О. М. Гарсен. М., 1951. 2 т.; То же, изм. загл.: История средневеков. Испания. СПб., 2003; *Baer I. F.* A History of the Jews in Christian Spain. Tel-Aviv, 1959; Социально-экономические проблемы истории Испании. М., 1965; Проблемы испанской истории: [Сб. ст.]. М., 1971–1992. [6 вып.]; Diccionario de historia eclesiástica de España / Dir. Q. Aldea Vaquero e. a. Madrid, 1972–1987. 5 vol.; *Abellán J. L.* Historia crítica del pensamiento español. Madrid, 1979–1988. 5 t.; Histoire des espagnols / Éd. B. Bennassar. P., 1985. 2 vol.; Historia de España / Ed. A. Montenegro Duque. Madrid, 1985–1995. 15 t.; Россия и Испания: Ист. ретроспектива: [Сб. ст.]. М., 1987; Enciclopedia de historia de España / Dir. M. Artola. Madrid, 1988–1993. 7 t.; Historia de España / Dir. M. Artola. Madrid, 1988–1993. 7 t.; Россия и Испания: Док-ты и мат-лы, 1667–1917. М., 1991, 1997. 2 t.; *Mansilla Reoyo D.* Geografía eclesiástica [de España]: Estudio histórico-geográfico de las diócesis. R., 1994. 2 vol.; Historia de la acción educadora de la Iglesia en España / Dir. B. Bartolomé Martínez. Madrid, 1995–1997. 2 vol.; Из истории европ. парламентаризма: Испания и Португалия: [Сб. ст.]. М., 1996; Испанские короли: 18 исторических портретов от средних веков до современности / Пер. с нем. под ред. В. Л. Бернекера. Р.-и/Д., 1998; *Ladero Quesada M. A.* Lecturas sobre la España histórica. Madrid, 1998; Actas del I Congreso de Historia de la Iglesia en España y el Mundo Hispánico. Madrid, 2000–2001. 4 vol.; Iglesia y religiosidad en España: Historia y archivos: Actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre Investigación en Archivos. Guadalupe, 2002. 3 vol.; *Cárcel Ortí V.* Breve historia de la Iglesia en España. Barcelona, 2003; *Kapo Baroja X.* Баски / Пер. с испан.: Р. Н. Игнатъев. М., 2004; El peso de la Iglesia: Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España / Dir. E. Martínez Ruiz. S. Sebastián de los Reyes (Madrid), 2004; De Hispania a España: El nombre y el concepto a través de los siglos / Ed. V. Palacio Atard. Madrid, 2005; *Варьяш О. И.* Пиренейские тетради. М., 2006; *Вилар П.* История Испании / Пер. с франц.: И. Борисова. М., 2006; Испанский альманах. М., 2007, 2010. Вып. 1–2; *Sánchez Herrero J.* Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica: Desde sus inicios hasta el siglo XXI. Madrid, 2008.
- В. А. Ведюшкин, Г. А. Попова**  
**Русская Православная Церковь в И.** В 1761 г., при П. И. Репнине, российском посланнике в И., в Мадриде появилась домовая посольская ц. св. Марии Магдалины. В 1834/35 г. из-за разрыва дипломатических отношений Российской империи с Испанским королевством церковь закрыли. С 1856 г. восстановленная церковь находилась в здании посольства, пока ее не упразднили в 1882 г. в связи с сокращением государственных расходов (*Ковалевский*. 1947. С. 7).  
С 1864 по 1870 г. настоятелем посольского храма св. Марии Магдалины был свящ. Константин Кустодиев (1837–1875), который с 1862 г. состоял псаломщиком при посольской

церкви и за год самостоятельно выучил испан. язык. Во время пребывания в И. священ. К. Кустодиев регулярно публиковал в ж. «Православное обозрение» «Письма из Испании», содержавшие яркие оценки общественно-политической ситуации в И. и Европе, российско-испан. отношений. Настоятель правосл. храма св. Марии Магдалины входил в мадридское научное об-во «Атеней», был знаком со многими испан. политическими деятелями. Он путешествовал по И., совершив пастырскую поездку в Португалию для окормления рус. моряков в Лиссабоне.

После второй мировой войны в Мадриде, в доме вел. князей Романовых, была устроена домовая ц. во имя св. мц. царицы Александры. Приход находился в юрисдикции РПЦЗ и был упразднен в кон. 60-х гг. XX в., когда в Мадриде построили храм К-польского Патриархата. В наст. время в Мадриде существует община вмч. Георгия Победоносца, окормляемая духовенством Женевской и Западноевропейской епархии РПЦЗ.

В кон. 90-х гг. XX в. эмиграция в И. из стран Вост. Европы привела к росту количества православных на территории страны и способствовала формированию значительной русскоязычной диаспоры. В 2001 г. Свящ. Синодом РПЦ были учреждены первые приходы — в Мадриде и на о-ве Мальорка. По благословению митр. Смоленского и Калининградского *Кирилла (Гундяева)*; ныне Патриарх Московский и всея Руси) архим. Макарий (Росселло), уроженец о-ва Мальорка, 30 июня 2003 г. зарегистрировал приход РПЦ в Министерстве юстиции И. В последующие годы возникли правосл. приходы и общины в Барселоне, на о. Тенерифе и др.

В 1997 г. в г. Альтеа (пров. Аликанте) была образована правосл. община во имя арх. Михаила в юрисдикции Архиепископии православных русских церквей в Зап. Европе К-польского Патриархата. В 2001 г. был зарегистрирован «Русский православный фонд св. архистратига Михаила», основной целью к-рого стало строительство правосл. храма. 21 нояб. 2002 г. в присутствии верующих, представителей администрации г. Альтеа, католич. духовенства пров. Аликанте был заложен первый камень буд. храма. 18 июля 2004 г. общим собранием прихода



Церковь арх. Михаила в г. Альтеа.  
Фотография. 2007 г.

единогласно было принято решение о вхождении в юрисдикцию Московского Патриархата. 24 дек. того же года решением Патриарха *Алексия II* и Свящ. Синода РПЦ приход был принят в состав Корсунской епархии. 12 нояб. 2007 г. Смоленский и Калининградский митр. Кирилл совершил освящение построенной в Альтеа церкви во имя арх. Михаила.

В 2010 г. при содействии президента РФ Д. А. Медведева РПЦ был передан участок для возведения храма в Мадриде, в районе Орталеса. В 2011 г. мадридский приход начал строительство храма, отметив 250-летие посольской ц. св. Марии Магдалины.

Ежегодно правосл. общины РПЦ в И. и Португалии организуют пешее паломничество в г. Сантьяго-де-Компостела к мощам ап. Иакова Зеведеева. Во время паломничества правосл. богослужения совершаются в кафедральном соборе Сантьяго-де-Компостела и в соборе г. Овьедо, а также у мощей мучениц Евлалии Барционской (Барселонской) и Евлалии Толетской, епископов Исидора и Леандра Гиспальских (Севильских), свт. Ильдефонса Толетского, мц. Оросии.

Лит.: Кустодиев К. Л., священ. Духовные семинарии в Испании // ХЧ. 1864. Ч. 1. № 4. С. 506–535; Ч. 2. № 5. С. 98–128; он же. От Мадрита до Валенсии: (Из зап. об Испании) // ПО. 1869. Т. 1. № 5. С. 765–786; № 6. С. 872–894; Т. 2. № 7. С. 92–105; Т-ский. Прот. Константин Лукич Кустодиев // Странник. 1880. № 12. С. 570; 1884. № 1. С. 70–88; № 2. С. 292–302; Ковалевский П. Православная церковь в Испании // Русская мысль. 1947. № 31; он же. Неурядицы в православном при-

ходе Мадрита // Там же. 1949. 30 нояб.; Кордочкин А., священ. Православие в Испании: Есть ли у нас будущее? // ЖМП. 2011. № 7. С. 58–61; e.korsoun.free.fr; www.orthodoxbarcelona.com; www.arkhangelmikhail-spain.com; orthodox.es; www.orthodoxspain.com [Электр. ресурсы].

Э. П. С.

**Археология.** Археологические памятники И. составляют существенную часть общей картины древнейшей истории человечества; их изучение началось уже в XIX в. Однако, из-за того что вопросы проведения раскопок в И. и публикации результатов всегда находились в ведении местных властей (они формируют политику в области изучения древностей), археологическая карта И. очень пестрая, отчеты о проведенных исследованиях часто не сохранялись. В археологии И. важную роль играют зарубежные научные институты (Германский археологический ин-т, особенно активно работал в 30-х гг. XX в.; франц. академический ин-т «Дом Веласкеса» (Casa de Velázquez) — оба в Мадриде).

До 80-х гг. XX в. была слабо развита средневековая археология И.: в медиевистике основное внимание уделялось письменным источникам, средневек. археологические памятники не исследовались, публикации по средневек. археологии были случайны, эта отрасль испан. археологии не была представлена на Национальных археологических конгрессах. С 20-х гг. XX в. стала развиваться археология вестгот. периода (во многом это было связано с увеличением роли герм. народов в европ. истории). После второй мировой войны внимание археологов по-прежнему было сосредоточено на изучении погребального обряда, церковной археологии и отчасти ювелирного дела; с кон. XX в. более активно стали исследовать поселения, систему укреплений и керамику, а также развитие местных культур под властью мусульман. В наст. время в средневек. археологии И. выделяют 3 направления: вестготы, Андалус и сев. христ. королевства. В 80-х гг. XX в. импульсом к развитию средневек. археологии послужили распространение новых подходов в медиевистике и исчерпанность ресурсов письменной информации. Во время строительного бума в городах количество средневек. находок увеличилось в неск. десятков раз. В 1982 г. оформилась Испанская ассоциация средневек. археологии

(проводятся ежегодные конгрессы средневеков. археологии), с 1986 г. издается «Бюллетень средневековой археологии» (*Boletín de arqueología medieval*). Проводятся конференции по истории керамики, укреплений и гидросооружений, по использованию городского пространства, по освоению горного дела. Ряд ун-тов в И. ведет собственные проекты (напр., «Топонимия, история и археология королевства Гранада» в Гранадском ун-те) или издает журналы (в Барселонском ун-те — «Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia», в Кадисском ун-те — «Estudios de historia y de arqueología medievales», в Хаэнском ун-те — «Arqueología y territorio medieval»). Многие города и музеи И. разрабатывают проекты по средневеков. археологии (см.: [www.arqueologiamedieval.com](http://www.arqueologiamedieval.com) [Электр. ресурс]).

**Доримская археология.** В И. обнаружены останки древнейших на Европейском континенте людей — в пещере Гран-Долина близ Атапуэрки (пров. Бургос; 780 тыс. лет назад); также сохранились памятники нижнего палеолита на юге Пиренеев. В 1879 г. в пещере Альтамира (пров. Кантабрия; сер. XIX — сер. XIV тыс. до Р. Х.) на севере И. были открыты росписи, служившие предметом поклонения в эпоху верхнего палеолита (монументальные сцены охоты на животных, в т. ч. изображения бегущих бизонов, размером 1,5×1,8 м каждое). В 10–30-х гг. XX в. сделаны находки эпохи среднего (изображения танцев ряженных в шкуры, оружия) и верхнего палеолита (тысячи резных по камню и кости изображений животных в пещере Парпальо (пров. Валенсия, XXIX–XI тыс. до Р. Х.); фриз из 6 быков и коня в пещере Сантимаминье (пров. Бискайя, XIV–IX тыс. до Р. Х.)). В эпоху палеолита в И. изготавливали каменные, костяные и деревянные орудия, делали большие долбленые челноки для ловли рыбы. От верхнего палеолита сохранились свидетельства производства глиняной посуды. От эпохи неолита известны дольмены, погребальные мегалитические сооружения из плит, над к-рыми насыпались курганы (напр., дольмен в Кармоне (пров. Севилья, ок. 2500 г. до Р. Х.) — с круглой камерой 3,5 м в диаметре и коридором длиной 17 м).

География И. определила запаздывание по сравнению с Вост. Средиземноморьем перехода к производ-

ству металла. Медь появилась в И. в сер. III тыс. до Р. Х. (Лос-Мильярес, пров. Альмерия) вместе с первыми фортификациями, каменными гробницами-толосоми и культурой колоколовидных кубков, известной в Европе (долгое время считалось, что впервые они появились в И.). В III–II тыс. до Р. Х. продолжали строить дольмены, наиболее извест-



Изображение бизона в пещере Альтамира. Сер. XIX — сер. XIV тыс. до Р. Х.

ные из них расположены в Антекере (пров. Малага): Менга (ок. 2500 г. до Р. Х.) — с длинным широким (25×6,5 м) проходом, крышу к-рого поддерживают огромные каменные опоры; Вьера (2000 г. до Р. Х.) — с круговой оградой шириной и высотой 2 м, к к-рой ведет проход длиной 19 м из хорошо отесанных камней; Эль-Ромераль (ок. 1800 г. до Р. Х.) и др.

В эпоху бронзы началось освоение внутренних частей Пиренейского п-ова. От раннего бронзового века сохранились крупные некрополи (в Эль-Аргаре, пров. Альмерия, известно до 900 курганов, внутри которых находятся погребения в каменных обкладках или урнах) и связанные с ними поселения (в основном на юго-востоке И., напр. Фуэнте-Аламо и Антас, оба в пров. Альмерия). Укрепленные поселения с башней в центре и неск. кольцевыми оградями свидетельствуют о возникновении социального неравенства. Находки кон. бронзового века сосредоточены в основном в долине р. Дуэро, но в целом встречаются на территории почти всего центра полуострова вплоть до долины р. Гвадалквивир: люди этой эпохи, вероятно, часто передвигались или вели кочевой образ жизни, их считают потомками изготовителей колоколовидных кубков. В тот же период (1100–700 гг. до Р. Х.) в низовьях р. Эбро и долинах рек Сегре и Халон (провинции

Льейда (Лерида), Сарагоса и Таррагона) обнаружено новое население, родственное жителям Центр. и Зап. Европы. Это земледельцы, жившие в небольших деревнях, к-рые постепенно освоили южные районы (провинции Валенсия и Аликанте). Умерших сжигали, а пепел хоронили в урнах, оставляя в захоронениях разные предметы.

Эпоха железа началась в И. в VIII в. до Р. Х. с появления на южном побережье Пиренейского п-ова колоний из финик. городов Тир и Карфаген — Секси (ныне Альмуньекар, пров. Гранада), Абдера (ныне Адра, пров. Альмерия), Малака (ныне Малага), археологический комплекс Донья-Бланка (в черте Эль-Пуэрто-де-Санта-Мария, пров. Кадис) и др. Финик. колонии основывались для добычи природных ресурсов (об этом упом. античные авторы) и обмена с местным населением через эмпории (торговые, обычно прибрежные, посты). Эти крупные поселения (до 1000 жителей) обеспечили приток предметов роскоши, знакомили местных жителей с письмом и изготовлением круговой керамики, повливали на развитие ремесла. Важнейшее и самое западное из поселений, известное по письменным источникам, — порт Гадес (ныне Кадис); там сохранились погребения не старше VI в. до Р. Х. О влиянии Др. Египта свидетельствуют гранитная статуя из Сарагосы (единственная в И.) и клад-



«Дама из Эльче». V–IV вв. до Р. Х. Национальный археологический музей, Мадрид

бище в Траямаре (пров. Малага, ок. 650–600 гг. до Р. Х.), состоящее из 5 гробниц на зап. (противоположном от селения) берегу реки. Индивидуальные прямоугольные погребальные камеры с дверными проемами выстроены из крупных отесанных блоков и врублены в склон;

практиковалось как труположение, так и трупосожжение (останки собирали в алебастровые урны). С сер. VI в. до Р. Х., в период упадка Тира, часть его колоний была оставлена, напр. Тосканос в устье р. Велес (пров. Малага); контроль над др. колониями захватил Карфаген. После 1-й Пунической войны (264–241 гг. до Р. Х.) эти поселения начали укреплять, в 20-х гг. III в. до Р. Х. на юге был основан Нов. Карфаген (рим. Картаго Нова, ныне Картахена, пров. Мурсия). На севере карфа-



геняне дошли до берегов р. Эбро, осадили в 218 г. до Р. Х. союзный Риму Сагунт (ныне Сагунто, пров. Валенсия), но после поражения во 2-й Пунической войне полностью оставили полуостров (201 г. до Р. Х.).

В VII в. до Р. Х. в И. появились колонии греч. городов, в основном Фокеи и Родоса. По всему вост. побережью встречается греч. керамика, есть следы греч. влияния в архитектуре и топонимике: г. Эмпорий (ныне Эмпурьес, пров. Жирона; основан в 575 г. до Р. Х.), с его естественной гаванью и искусственным волноломом, сохранял значимость до рим. эпохи; в 218 г. до Р. Х., во время войн с Карфагеном, здесь была построена крепость.

Наряду с финик. и греч. колониями в И. обнаружены поселения местных племен. Попав в орбиту средиземноморского влияния в 650–550 гг. до Р. Х., они создали т. н. иберийскую культуру, распространившуюся от долины р. Гвадалквивир до Вост. Пиренеев. К сер. IV в. до Р. Х. она достигла расцвета. Появление маленьких, но многочисленных и постоянно враждующих гос-в было тесно связано с расселением финикиян, греков и карфагенян на берегах Средиземного м. Ранние «царства» иберов, напр. Тартесс, где добывали серебро и медь, возникли в конце бронзового века.

С 70-х гг. XX в. ведутся исследования некрополя Ла-Хоя в Уэльве, возникшего на месте финик. поселения VIII–VI вв. до Р. Х. Из 19 погребений 4 сохранилось целиком, с исключительно богатым набором золотых, бронзовых, алебастровых и др. предметов (найдена даже колесница с 2 конями); для погребений характерно отсутствие наземных сооружений. Иберийское поселение Эль-Ораль (пров. Аликанте), возникшее во 2-й пол. VI в. и оставленное к 450 г. до Р. Х., было окружено стенами с маленькими башнями и состояло из простых домов, размещенных прямоугольными кварталами. Во всех

#### *Руины г. Эмпория*

поселениях известны некрополи, где представлена аттическая керамика кон. VI–V в. до Р. Х. В Канчо-Роано (пров. Бадахос) в 1980 г. открыт уникаль-

ный иберийский комплекс с кладбищем, идентифицируемый как дворец, храм или мастерские (VI в. до Р. Х., сгорел в кон. V в. до Р. Х.). Он имеет ближневосточные черты: здание квадратное, окруженное террасами высотой 2,5 м и шириной 2 м, со входом с востока через двор, крыло здания и коридор; большое помещение (10×7,5 м) использовалось как тронный зал или как святилище. В здании найдена бронзовая статуэтка коня (Археологический музей, пров. Бадахос). Др. центр иберийской культуры расположен близ Ульястрета, недалеко от Эмпория. Он достиг расцвета в кон. VI–V в. до Р. Х., после чего был оставлен во время 2-й Пунической войны (218–201 гг. до Р. Х.). Город был окружен стеной (периметр 880 м; сохр. на высоту 4 м) с 7 воротами и круглыми башнями. На акрополе размещались святилища; керамика (в основном из Аттики) могла поступать через Юж. Италию и Сицилию. Прямоугольной планировкой и находками высокохудожественной греческой керамики (краснофигурные кратеры в наст. время хранятся в Археологическом музее пров. Аликанте) отличается существовавший менее столетия (с 430 г. до Р. Х.) Порт-Иллицитан (ныне Санта-Пола, пров. Аликанте). Похожий, но менее сложный 3-угольный план имело поселе-

ние Илдуро (ныне Кабрера-де-Мар, пров. Барселона, VI — нач. I в. до Р. Х.; раскопки ведутся с 1885), где исследовано несколько погребений. Отсутствие общего языка и единого гос-ва делало недолговечными иберийские племенные образования. Во 2-й пол. IV в. до Р. Х. они были вовлечены в войны между Римом и Карфагеном; к кон. III в. до Р. Х. иберийская культура исчезла. Центром борьбы против Рима была Нуманция (близ совр. Сории), в 137 г. до Р. Х. там потерпел поражение и сдался вождю Аверакосу Гай Гостилий Манцин, потом город захватил Сципион (134–133 гг. до Р. Х.); во время осады римляне построили 7 лагерей и каменную стену протяженностью 9 км (высота 3 м, ширина 2,5 м) с ровом, с палисадом и дозорными башнями через каждые 33 м. На местах многих, если не всех иберийских поселений возникли рим. города. Так, город племени турдетанов — Кастуло (близ Линареса, пров. Хаэн), где открыто святилище VI в. до Р. Х. с ясно выраженным финик. влиянием, с I в. до Р. Х. развивался как поселение римлян (найдено кладбище с десятками погребений).

В VI в. до Р. Х. на территорию от Зап. Пиренеев до Атлантического океана вторглись племена, чьи погребальные надписи, керамика и позднее монеты свидетельствуют об использовании кельт. языков. Культура кельтов в И. — часть общей латенской культуры Зап. Европы; их кастры (castors — укрепленные поселки с овальным планом и круглыми домами) отличаются от поселений иберийской культуры, восточносредиземноморских по стилю. Кельтов в И. было немного, но их воинственная знать контролировала местное население. Особое место занимает Кельгиберия — район смешения культур кельтов и иберийцев (совр. провинции Бургос, Сория, Гвадалахара, Куэнка, Сарагоса и Теруэль). В IV в. здесь возникают города с четким планом, общественными зданиями и прямоугольными жилыми домами с небольшими дворами, построенные по принципу римской планировки (Эль-Кастро-де-ла-Коронилья близ Черы, пров. Гвадалахара, и др.). Городище Кабесо-де-Алькала близ Асайлы (пров. Теруэль) состояло из акрополя (246×132 м; стены зданий до 2 м высотой; в наст. время раскопан почти полностью), окруженного ровом

с дополнительной тонкой стеной, и собственно города. На перекрестке главных улиц находился храм (во внутренней камере на каменной платформе стояли статуи божеств, стены были расписаны), у ворот — термы, к юго-востоку от акрополя — некрополь с круглыми каменными погребальными камерами. О кельтиберах упоминается в рим. надписях, напр. в бронзовой «*Tabula Contrehiensis*» (из Боторриты близ Сарагосы) наместника пров. Ближняя Испания Валерия Флакка (87 г. до Р. Х.).

**Римская археология и архитектура.** В состав Римской империи И. окончательно вошла к 19 г. до Р. Х. Старые города были уничтожены и заняты колониями рим. ветеранов — Клуния (совр. пров. Бургос), Термес (близ Монтехо-де-Тьермес, пров. Соррия), Уксама (близ Бурго-де-Осма, пров. Соррия) и др.; их планы восходят к планировке лагеря легиона. Самые крупные поселения — Эмерита Августа (ныне Мерида, пров. Бадахос), Италика (близ совр. Севильи) — имели статус колоний римских граждан, др. поселения — права муниципиев с туземным населением со статусом латинян (со временем муниципий мог стать колонией). В эпоху Др. Рима было построено много городов и крепостей, значительная часть их раскопана, но нигде территория не изучена полностью. Лучше всего сохранились Италика и Эмерита Августа, меньше — Тарракона (ныне Таррагона), частично — Цезаравгуста (ныне Сарагоса), Кордуба (ныне Кордова) и др. Общественное строительство шло на средства императоров; города расцветали на короткое время, но после прекращения имп. поддержки приходили в упадок, главные здания пустели, в центральных районах нарастали слои отходов. Но даже при Флавиях (69–96 гг. по Р. Х.), когда города бурно росли, часть городской территории (особенно общественный центр) могла быть заброшена (напр., в Эмпории). Городская периферия обычно оказывалась жизнеспособнее центра, особенно в поздний период Римской империи: здесь строили церкви, баптистерии, дворцы епископов, иногда ипподромы, где проводили публичные ритуалы. Эти здания стали неотъемлемой частью социальной жизни города и сохраняли значение до вестготского периода.

Древнейший из рим. городов И. — Италика в долине р. Гвадалквивир — основан на месте поселения турдетанов для рим. ветеранов в 203 г. до Р. Х., после победы над Карфагеном



*Театр в Эмерите Августе.  
16–15 гг. до Р. Х.*

в битве при Илипе. При Юлии Цезаре, вероятно в 45 г. до Р. Х., город получил статус муниципия и начал чеканить свою бронзовую монету, возникли первые укрепления. При имп. Октавиане Августе появились форум и храм Аполлона, при имп. Тиберии — театр. В Италике родились рим. имп. Траян (98–117) и его кузен имп. Адриан (117–138). При имп. Адриане город получил статус колонии — *Colonia Aelia Augusta Italica*; отстроенная тогда часть города археологически изучена лучше всего. Центральное сооружение эпохи Адриана — Траянеум, храмовый комплекс имп. Траяна. Теменос был окружен стеной с чередующи-

шим внешним алтарем на подиуме (29×47 м) возвышался храм из эвбейского мрамора — периптер 8 на 12 колонн, с 2 рядами колонн в портике; между колоннами по боковым сторонам храма стояли парные статуи. При имп. Адриане был возведен и один из крупнейших ам-

фитеатров Римской империи (165×140 м), сохранившийся лучше других в И. Он располагался за стеной города, от

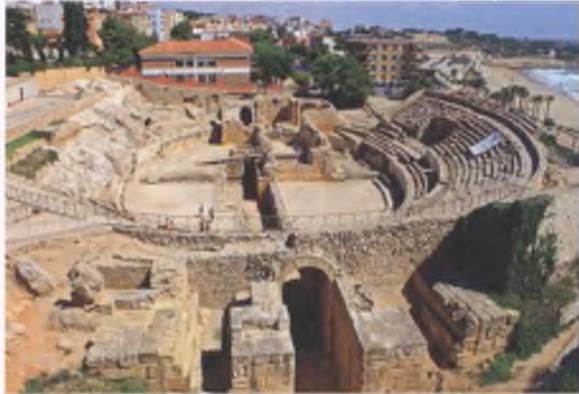
к-рой осталось неск. башен и главные ворота. Также за стеной располагались самые большие в И. термы (32 тыс. кв. м), занимавшие 4 квартала (инсулы). Плавательный бассейн (длина 21 м) с апсидой на зап. стороне и большим подземным залом был окружен квадратными кабинками и, возможно, сооружениями для гимнастических занятий. С юго-запада к термам примыкала водонапорная башня (*Castellum Aquae*; 1 в. по Р. Х., использовалась до сер. IV в.), вода в нее подавалась по 2 водопроводам (подземному и акведуку) общей длиной 36 км. Еще одни термы эпохи имп. Траяна, также с апсидным плавательным бассейном, но меньшего размера, находились близ юж. стены. На склоне холма раскопаны остатки театра, типологически близкого к театру в Эмерите Августе, с большим бассейном и, согласно надписи, со святилищем богини Исиды. Изучен целый ряд городских домов. «Дом павлинов» (в триклинии сохр. мозаика с изображениями павлинов) на центральной улице имел сложную планировку; помимо мозаик в нем сохранился ларарий, божница домашних языческих божеств-ларов. В «Доме Гиласа» уцелели мозаики с геометрическими мотивами. Один из самых богатых домов — находившийся за городской стеной «Дом с экседрой», возможно коллегиум для юношей. Трехэтажный дом имел квадратный атриум с бассейном сложной формы; пол туалетной комнаты был покрыт черно-белой мозаикой с изображением пигмеев, сражающихся верхом на страусах; триклиний и парадные залы были вымощены разноцветным мрамором (*opus sectile*); в доме находились открытый (также



*Бюст  
имп. Августа Октавиана,  
переделан в 98–103 гг.  
из бюста имп. Домициана  
(Музей Сарагосы)*

мися полуциркульными и прямоугольными экседрами. На окруженный портиками внутренний участок (86×56 м) входили с востока по лестнице, через тетрапилон. За боль-

плавательный) бассейн и комнаты с гипocaustом. У сев. стены располагалась палестра — длинный двор (40×10 м), соединенный с криптопортиком на севере и с полуцир-



*Римский амфитеатр в Тарраконе. II в.*

кульной экседрой на востоке (возможно, высотой 20 м). В ходе раскопок в Италике были обнаружены образцы имп. портрета и скульптуры (хранятся в Севилье — в Археологическом музее и во дворце графини Лебриха), а также «*Italica Oratio*» — часть бронзовой плиты с записью сенаторской речи 176/7 г. по Р. Х. (хранится в Национальном археологическом музее в Мадриде). Процветание города закончилось с концом династии Антонинов в 192 г. В III в. городская территория сократилась, на рубеже III и IV вв. новая стена окружала гораздо меньшую территорию. Общественные здания



*Мозаика из Виллы Стата. IV в. (Музей Сарагосы)*

(включая храм Траяна) были оставлены, хотя частные дома все еще возводили. В 347 г. здесь род. рим. имп. Феодосий I Великий (379–395) (см.: *Canto A. M. Sobre el origen bético de Teodosio I el Grande, y su improbable nacimiento en Cauca de Gallaecia // Latomus. Brux., 2006. Vol. 65. N 2. P. 388–421*). С утратой Италикой политического значения жизнь в горо-

де постепенно замирает (последний епископ упом. под 693), окончательно прекратившись в XII в.

Примером хорошо изученного крупного римского города является Клуния. Основанный кельтиберов, город стал одним из центров борьбы Сертория против Помпея,

к-рый и разрушил его в 72 г. до Р. Х. Город был отстроен при рим. имп. Тиберии (14–37 гг. по Р. Х.), после войны с кантабрами, получил права

муниципия и начал чеканить монету. Статус колонии Клунии даровал, вероятно, Гальба (68–69), к-рый именно здесь узнал о провозглашении его рим. императором. Городской форум в Клунии, один из самых больших в И. (160×115 м), построен при Флавиях, возможно на месте более раннего. На его сев. стороне размещалась 3-нефная базилика, а по центру юж. стороны стоял храм (в письменных источниках упом. о храмах Юпитера и императора), 6-колонный псевдопериптер; в длинной (600 м) подземной галерее было святилище Приапа, связанное с местным источником (найденно много вотивных статуэток). Обнаружены рынок, жилые дома, а также термы (I–II вв. по Р. Х.) с остатками мозаик и *opus sectile*, в сер. IV в. исполь-

зовавшиеся как гончарные мастерские: Клуния была центром керамического производства, известным «*terra sigillata*» (тип римской посуды с блестящим красноватым покрытием), а также расписной посудой. Целую инсулу (квартал) занимало городское поместье (I в. по Р. Х.) с летним и зимним триклиниями, на которых сохранились фрагменты росписи II в. и мозаики IV в.; здесь же найден клад монет кон. III в. После пожара 284 г. город восстановили, он просуществовал до V в., но затем был заброшен; в VII–VIII вв.

место, на к-ром находилась Клуния, использовалось как кладбище.

Один из самых сохранных примеров рим. урбанистики — г. Бело-Клавдия (близ совр. Тарифы, пров. Кадис), главный порт торговли с Тунисом (его изучение ведет франц. «Дом Веласкеса»). Городской форум (45×33 м) был окружен портиками с 3 сторон, с сев. стороны находилось прямоугольное здание (36×20 м) с внутренними аркадами; статуя имп. Траяна указывает, что эта базилика, возможно, использовалась как здание суда. Плотность и частая смена застройки в I–II вв. по Р. Х. свидетельствуют о вложении значительных средств и лихорадочных работах, в т. ч. по постройке храмов имп. культа. В нач. III в. юж. сторона форума была заброшена, а в IV в. он опустел целиком. Главный комплекс городских святилищ располагался севернее форума. Открыты стоявшие в ряд идентичные храмы (тетрастилы) в честь Капитолийской триады божеств — Юпитера, Юноны и Минервы (подобная тройная композиция известна в Суфетуле, ныне Сбейтла, Тунис; сер. II в.), храм Исиды (там найдена табличка с проклятием и просьбой наказать воров-святотатцев), полукруглый фонтан и алтарь. Раскопаны рынок, термы, театр, мастерские по производству рыбного соуса (*гарума*). В эпоху поздней империи строили меньше, главные улицы стали зарастать, в IV в. они были застроены жилищами небогатых людей или использовались под кладбища.

Др. пример небольшого рим. муниципия (с 73/74 г. по Р. Х.) — г. Мунигуа (близ совр. Вильянуэвы-дель-Рио-и-Минас, пров. Севилья), центр добычи железной руды и варки железа. Большая часть зданий относится к посл. трети I в. по Р. Х. Обширный храмовый комплекс на искусственной платформе на живописном склоне копирует храм Фортуны Примигении в Пренесте (ныне Палестрина, обл. Лацио, Италия; II в. до Р. Х.). Среди надписей — рескрипт рим. имп. Тита (79–81 гг. по Р. Х.) с упоминанием сборщика налогов Сервилия Поллия и штрафа за покушение на общественную собственность. В Луке (ныне Луго), к-рый был основан как город легионеров во время войны с кантабрами (25–24 гг. до Р. Х.), полностью сохранилась римская крепостная стена (кон. III в.) — прямоугольная в плане (дли-



Римская стена в Луго.  
Кон. III в.

на стен 2,1 км, ширина от 4,2 до 7 м), с 85 овальными башнями (высота от 8 до 12 м, в кладке вторично использован 31 камень с надгробными и почитательными надписями), 46 из них хорошо сохранились. Участки рим. стен кон. III — нач. IV в., часто достигающие исходной высоты, есть также в Легионе (ныне Леон) и Астурике Августе (ныне Асторга, пров. Леон).

Произведения рим. архитектуры в И. немногочисленны и относятся в основном к периоду ранней Римской империи. Целиком в И. сохранилось лишь 2 рим. храма — небольшой простиль с 6-колонным портиком в Авзе (ныне Вик, пров. Барселона; нач. II в. по Р. X.) и храм в антах



Храм в Вике.  
Нач. II в.

в совр. Алькантаре (пров. Касерес; 103 г. по Р. X.). Частично сохранился большой (40×22 м) 6-колонный периптер Дианы (имп. Августа?; кон. I в. до Р. X.) в Эмерите Августе, реконструирован 6-колонный псевдопериптер в Кордубе (2-я пол. I в. по Р. X.), уцелели угловые колонны периптера (6 на 11 колонн) имп. Августа в Барциноне (ныне Барселона). От Августобриги (ныне Талавера-ла-Вехе, пров. Касерес), заглопленной в 1963 г., сохранился 4-колонный портик, перенесенный на новое место; считается, что он украшал здание курии. Раскопаны остатки ок. 10 ам-

фитеатров (самый крупный построен имп. Адрианом в Италике). Амфитеатр в Тарраконе был возведен на месте быв-

шего кладбища в кон. II в., перестроен в 220 г. на средства имп. Элагабала (218–222), что отражено в надписи (самой

длинной в И.) вокруг подиума. Отчасти сохранились амфитеатры Эмериты Августы (VIII в. до Р. X.) и Сегобриги (близ совр. Таранкона, пров. Куэнка; I–II вв. по Р. X.). Крупнейшим театром был театр в Кордубе (ок. 5 г. до Р. X., перестраивался): диаметр его каеви ок. 124 м, т. е. всего на 6 м меньше, чем у театра Марцелла в Риме (13–11 гг. до Р. X.). Театр в Эмерите Августе (16–15 гг. до Р. X., перестраивался) — лучший по сохранности в Зап. Европе, с 2 ярусами мраморных колоннад сены (нач. II в., восстановлена из подлинных фрагментов). Театр в Нов. Карфагене (не позднее 4 г. до Р. X.), устроенный в склоне горы, избежал перестроения; это типичный римский театр со строгим полукругом сидений, с крытой колоннадой над верхним рядом и с ложами по бокам от сцены для представителей власти. Неплохо сохранились театры в Италике, Тарраконе, Сагунте и в др. городах. От немногочисленных ипподромов лучше всего сохранились фундаменты цирка в Тарраконе (между 81 и 96 гг. по Р. X., размером 340×117 м). Более крупным (440×115 м) был ипподром в Эмерите Августе (20–50 гг. по Р. X.); он сохранился хуже, но хорошо раскопан и показывает устройство сооружения, перестраивавшегося при имп. Константине I Великом и позднее (сохр. остатки надписи IV в.). Остатки одного из наиболее сохранных римских цирков (сер. I в. по Р. X.) изучены в Толедо; позже он стал кладбищем мусульман (IX–XI вв.) и христиан (XIII–XIV вв.). Относительно хорошо сохранились 2 небольшие триумфальные арки — однопролетная Бера (или Бара), построенная ок. 13 г. до Р. X. по заказу Луция Лициния Суры близ Тарракона, и 3-пролетная в Окцилисе (ныне Мединасели, пров. Сория; между 81 и 96 гг. по Р. X.). Портик-квадрифонс кон. I в. по Р. X. со-

хранился (в плохом состоянии) в Капарре (близ совр. Пласенсии, пров. Касерес). Термы известны в основном по раскопкам; исключение — сильно руинированные бани («Боведас», III в.) в г. Сан-Педро-де-Алькантара (пров. Малага). В Кордове частично изучен (открыт в 1922, раскопан в 1991, почти полностью уничтожен в 1992) один из лучших в Европе позднеимперских дворцов, построенный, как считается, имп. Максимианом в период войны в И. (297–298); в нем была обнаружена надпись цезарей Констанция и Галерия (293–305). Дворец (площадь ок. 8 тыс. кв. м) развернут вокруг полукруглого в плане криптопортика (диаметр 109 м), от которого радиально расходятся коридоры и помещения, ведущие в т. ч. к термам. Единственный вход в портик обращен к городу, фланкирован 2 башнями крепостного типа и открыт в главный зал дворца с апсидой. Здание было заброшено в сер. VI в., но северный зал-триконх использовали как церковь и кладбище до X–XI вв.

К наст. времени в И. раскопано большое количество городских вилл, в частности в Мериде. «Дом у амфитеатра» — крупнейшая вилла в городе с термами и гипocaustом. В ней сохранилось много мозаичных полов II–III вв.: сюжетные вставки (аллегория Осени), изображения богинь Венеры и Геры, птиц и растений, окруженные сложными геометрическими мотивами. Виллу забросили в кон. III в. и позже использовали как роскошное кладбище, погребальные камеры к-рого были искусно расписаны; погребения совершены под черепичными обкладками и в цистах (позднеимп. и вестгот. эпохи). «Дом с Митреумом» (I–II вв.) был расположен в центре Эмериты Августы, имеет 3 двора с колоннадами (главный с бассейном), росписями стен и исключительными по качеству мозаиками (изображения божеств небес, земли и воды с их атрибутами в богатой цветовой гамме, включающей синие и золотые тессеры; вероятно, мастер был выписан из Италии или из Сев. Африки очень состоятельным заказчиком). На виллах города встречаются и др. мозаики, в т. ч. со сценами охоты и состязаний колесничих, с подписями заказчиков и мастеров. Кроме городских вилл изучено много заброшенных сельских

вилл, с нач. XVII в. привлекавших внимание антикваров руинами и находками рим. времени. В г. Матаро (пров. Барселона), где существовали керамические мастерские (печи вме-



Орфей.  
Мозаика из «Дома Орфея»  
в Сарагосе. II в.  
(Музей Сарагосы)

шали до 110 амфор), в кон. I в. до Р. Х. была построена роскошная вилла Кан-Льяудер (перестроена в кон. II — 1-й четв. III в.; частично использовалась в VIII в.). Женский и мужской бюсты периода ранней Римской империи (остатки родового некрополя?), база статуи с надписью всадника Гая Мария Эмилия (кон. I — нач. II в.) и его посвятельная надпись, найденные в остатках бани, дают представление о семье владельцев.

Характерная часть любого рим. города — кладбище провинциальной знати. Типичным является некрополь в Кармоне (пров. Севилья), где изучено до 800 гробниц (12 монументальных и масса мелких) I в. до Р. Х. — IV в. по Р. Х. (родовые гробницы с кремациями) и VII в. (индивидуальные ингумации). Гробницы включают камеры для погребения с росписями и ниши для каменных ларцов-урн с пеплом («Гробница «Времена года»» имеет 4 ниши с 5 урнами в каждой). В наиболее престижных гробницах предусмотрены сооружения для ежегодных поминальных трапез родственников, иногда превосходившие римские аналоги. Перед крупнейшей гробницей (38×34 м) располагался колонный атриум, куда попадали через крытую галерею со статуей (на ней — имя Сервилии); вход в камеру был устроен в дальнем углу атриума, но его предвлял вестибюль с планом в форме трапеции, врубленный в скалу и воспроизводивший сводчатое перекрытие со световым окном в зените. Гробница была 2-уровневой: наземное помещение над вестибюлем и камера использовались как триклиний, все они

были расписаны. «Гробница с оливковым триклинием» имела двор (трапеция 10×7 м), куда спускались по ступеням; по 3 его сторонам размещалось 16 вырубленных в скале ниш (в 2 уровня), в центре были, видимо, стол и лежа или скамьи, а на незаполненной стороне дво-

ра находились подземный источник и кухня; кровлю гробницы поддерживали 2 квадратных пилона. «Гробница со слоном» (скульптура слона найдена в помещении с колодцем) имела открытый двор длиной 11 м (вход по 9 ступеням) и неск. скальных камер, в одной из к-рых были погребальные ниши, а самая большая служила триклинием; еще 2 триклиния находилось во дворе. Некрополь Эмериты Августы располагался вдоль дороги на Гиспалис (ныне Севилья), 2 гробницы с остатками фресок I в. по Р. Х. сохранились целиком: как следует из надписей, одна принадлежала семье Гая Вокония Прокула, другая — Гая Юлия Модеста. В Фабаре (пров. Сарагоса) почти целиком стоит мавзолей Луция Эмилия Лупа (II в. по Р. Х.) в виде небольшого храма с 4-колонным портиком. В 6 км от Таррагоны сохранился башнеобразный мавзолей (сер. I в. по Р. Х.), т. н. Башня Сципионов. Его пирамидальное завершение утрачено; сохранилось 2 рельефных изображения бога Атиса, к-рые раньше ошибочно принимались за братьев Сципионов, убитых в битве с карфагенянами в 212 г. до Р. Х., откуда и название памятника. Уникален погребальный дистиль в Юлипе (ныне Саламеа-де-ла-Серена, пров. Бадахос; 103) — на высоком подиуме возвышаются 2 коринфские колонны (высота 23,23 м).

Построенная при римлянах инфраструктура — дороги, мосты, акведуки, цистерны, водонапорные башни — часто включена в совр. ландшафт и даже используется, напр. резервуар с водонапорной башней в Мериде. Самый знаменитый в ряду этих памятников и вообще самый значительный памятник рим. архитектуры в И. — действующий акве-

дук в Сеговии (сер. I — нач. II в.). Он имеет 2-уровневую центральную секцию; общая длина акведука 813 м, высота над землей до 28 м при 35 пролетах (общее число арок 165). Акведук сложен из необработанного камня, арки имеют вытянутые пропорции, а опоры неожиданно тонки. Более обычен по пропорциям отлично сохранившийся большой (длина 217 м, максимальная высота 27 м) 2-уровневый акведук Лес-Ферререс («Мост Дьявола»; I в. до Р. Х.) в 4 км к северу от Таррагоны. Хуже сохранился 3-уровневый акведук Лос-Милагрос в Мериде (нач. I в. по Р. Х.), сооруженный в технике «opus mixtum» (забутовка обложена натуральным камнем, слои которого чередуются с тонкими слоями кирпича). В И. уцелело немало рим. мостов. Крупнейшим мостом — 755 м, 62 пролета (сейчас 721 м, 60 арок) — является построенный при имп. Траяне мост в Мериде (O'Connor C. Roman Bridges. Camb., 1993. P. 106–107). Крупные мосты сохранились также в Кордове (нач. I в. по Р. Х., перестраивался в VIII–X вв. и позже; длина 331 м, из 16 арок 2 первоначальные) и Андухаре (пров. Хаэн; II в. до Р. Х.; 310 м, 14 пролетов, 11 первоначальных). Высотой (71 м) и шириной пролета арок (29 м) отличается 6-пролетный (4 арки изначальные) мост в Алькантаре (104–106 гт.; длина 194 м).



Дистиль в Саламеа-де-ла-Серена.  
103 г.

Наконец, в А-Корунья (испан. Ла-Корунья) сохранился (наружная форма 1788–1790) рим. маяк I в. по Р. Х., известный как Башня Геркулеса.

От рим. периода в провинциях Астурия и Леон известны до 230 от-



Акведук в Сеговии.  
Сер. I — нач. II в.

периода в И. В наст. время ее особенностью можно считать лишь наличие храмов с апсидами с за-

пада и с востока — церкви на Серро-дель-Хермо близ Эспелья (пров. Кордова; кон. VI в.), на вилле Бруньель близ Кесады (пров. Хавэн; IV–VI вв.), храм Вега-дель-Мар (Сан-Педро-де-Алькантара, пров. Малага; IV–VI вв.). Кроме церковных сооружений на средства императоров продолжали строить ипподромы, напр. ипподром имп. Константина II (337–340) в Мериде. В IV–V вв. заметен упадок старых общественных зданий, языческих храмов и жилых построек в центрах городов («Дом у амфитеатра» в Мериде), на их месте часто возникали кладбища.

крытых шахт для добычи золота, ежемесячно производивших до 20 рим. фунтов драгоценного металла. Крупнейший центр — Лас-Медулас (близ Понферрады, пров. Леон); Плиний Старший писал (77 г.), что размах работ здесь «превосходит работу титанов». Разработка велась в I–III вв. по Р. Х. гидравлическим способом, предполагающим размыв гор мощными потоками воды, поступающей по 7 акведукам. Изучены шахты, печи для выплавки металла и 2 гигантские цистерны. Совр. ландшафт с рваными острыми формами образовался в результате интенсивной выработки шахт и последующего заполнения их водой при паводках, что вызвало проседание пород.

#### Позднеримская и раннехристианская археология (III–VI вв.).

Этот период изучен в И. фрагментарно, т. к. храмы использовали и перестраивали в средневековье, их ранние части утрачены или скрыты новыми. По сути ни один из храмов И., построенный до VII в. включительно, не сохранился хотя бы в отнесенном целом виде. Археологические исследования в действующих церковных комплексах крайне ограничены. Так, важнейший соборный комплекс в Таррагоне, построенный на месте храма имп. культа, закрыт огромным позднесредневеков. собором, и раскопки возможны только на узком участке клуатра. До наст. времени в И. не удалось сформировать многоуровневый археологический музей, как в других церковных центрах Европы, напр. Галло-рим. музей Фурьер в Лионе.

При имп. Константине I Великом в крупнейших центрах Римской империи развернулось строительство зданий, специально приспособленных для христ. богослужений, быстро разрабатывалась их типология. Малочисленность исследованных зданий и спорность их датировок не позволяют пока делать обобщения о характере архитектуры этого



Святынище  
в Санта-Эулалия-де-Боведа.  
III в.

Этот процесс охватил все города в И., в т. ч. и самые крупные, и сопровождался усиленным строительством на окраинах, у христ. церквей и епископских комплексов, которому покровительствовали правители. Здесь же, вокруг могил мучеников, складывались христ. кладбища. Так, на раннехрист. кладбище Таррагоны (существовало до VII в.) вокруг руин базилики IV в. обнаружены погребения III в. с фрагментом надписи о почитавшихся здесь мощах святых Фруктуоза, Авгурия и Евлогия; на кладбище сохранились саркофаги (с IV в.). В сер. IV в. на арене местного амфитеатра, где, по преданию, мученики были сожжены в 259 г., была построена небольшая крестообразная церковь. В Мериде за городской стеной уже в IV в. почиталось место погребения мц. Евлалии, над к-рым был сооружен мартирий, а во 2-й

пол. V в. — 3-нефная базилика. Др. центр ее почитания — Санта-Эулалия-де-Боведа (галсийск. Санталья-де-Боведа) близ Луго, бывшее языческое святилище Кибелы (III в.), где сохранились сводчатый потолок с остатками живописи и бассейн.

Почти все изученные раннехрист. храмы И. преобразованы и перестроены из предшествующих нецерковных построек. Чаще всего исследованные сооружения связаны с сельскими виллами, иногда позднее они были превращены в «домашние монастыри» и (или) кладбища. Большая часть вилл оказалась заброшена уже к VI в., в VII в. подобные комплексы строились уже как дворцовые. На крупной вилле в Баньос-де-Вальдеарадос (пров. Бургос) сохранился ряд мозаик IV–VI вв., среди к-рых мозаика А (1-я пол. V в.) с 2 сценами триумфа языческого бога Вакха, обрамленными декоративными панелями с бюстами и сценами охоты. Позже вилла была превращена в кладбище: в ее залах раскопано 21 захоронение, погребальный обряд различен,

но руки обычно скрещены, могилы (IX–XI вв.) ориентированы по оси «запад–восток». На вилле Матерно (археологический парк Карранке, пров. Толедо) сохранились порфировые капители, мраморные саркофаги и мозаики (2-я пол. IV — 1-я пол. V в.), изображающие древнегреч. бога Адониса, героя Ахилла, персонификацию Океана и т. п. На одной из мозаик упоминается имя Матерна, возможно Матерна Кинегия, друга имп. Феодосия I и префекта претория Востока (384–388), боровшегося с язычеством. Базиликальное помещение в периметре атриума, где стены сохранились до высоты более 4 м, использовалось как церковь, причем уже после того, как остальная часть здания пришла в упадок и была частично разобрана. Укрепленная вилла Ла-Ольмеда (в Педроса-де-ла-Вега, пров. Паленсия) была частью большой латифундии IV в. (сгорела в VI в.). Раскрыта ограда с башней вокруг большого двора, богато украшенные

входные галереи, 2 триклиния и перистиль с приемным залом; в помещениях — остатки мозаик IV в. со сценами охоты. В надписи на мозаике нач. V в. на крупной вилле Элс-Амельерс (I–V вв.) в Тосса-де-Мар (пров. Жирона) названы имена хозяина (Виталий) и мастера (Феликс). На вилле Фортунатус близ Фраги (пров. Льейда) частично сохранились перистиль и мозаичные полы. Юго-зап. угол двора был превращен в христ. храм: во 2-й пол. IV в. он был маленькой 3-частной часовней с углублением у вост. стены (для мощей под алтарем?), в 20–30-х гг. V в. перестроен в церковь, а в кон. VI в. к нему добавили апсиду с востока (прямоугольную снаружи и полукруглую изнутри) и баптистерий с запада. Жилые покои виллы использовались и в VI в.; при этом погребения совершали и в церкви, и в оставленных жилых зонах. Все это позволяет предположить наличие здесь с кон. IV в. домашнего мон-ря — для хозяев виллы, их единомышленников и домочадцев. Домашние мон-ри как тип позже исчезли, но их церкви могли сохраняться и тогда, когда вилла уже не использовалась для проживания. Так, в 1980 г. был раскопан Эль-Тесорильо в Пинар-де-ла-Альгайда близ Сан-лукар-де-Баррамеда (пров. Кадис) — некрополь VII в. на руинах маленькой рим. виллы кон. I в. по Р. Х. 20 погребений там было совершенно просто в могилах, в открытых каменных цистах, маленьких оградках из камня или под черепицами; они не упорядочены, но имеют ориентацию «запад–восток»; погребения сопровождают сосуды и бронзовые пряжки (одна из пряжек имеет крестообразную форму). В V в. были превращены в церковь термы поместья Вегас-де-Педраса (пров. Сеговия), причем их использовали до VIII в., а после перерыва, в XII в., заменили 3-апсидной базиликой. Вероятно, с сельской виллой связан самый большой в И. (ок. 15×30 м) раннехрист. храм в Мариальба-дела-Рибера (пров. Леон) — мартирий с мощами местных святых (св. Марцелла Леонского и его 12 родственников либо св. Рамиро и 12 вестгот. монахинь). В наст. время гипотеза о 3 фазах строительства основного здания представляется необоснованной, храм датируется кон. IV — 1-й пол. V в. либо кон. VI — нач. VII в. Окончательно храм оставили в VIII в.

В комплексы мн. вилл входили мавзолеи. Вилла Сенсельес в Константи (пров. Таррагона), сравнительно скромная в кон. I — нач. II в., была перестроена в кон. III в.,



Мозаики мавзолея Сенсельес в Константи. Сер. IV в.

а в сер. IV в. еще раз реконструирована владельцем — богатым аристократом, епископом (?), возможно самим имп. Константином (337–350). Были построены термы, здание-тетраконх и примыкавший к нему мавзолей, квадратный снаружи и ротондальный (с 4 небольшими экседрами по диагонали). Мавзолей внутри перекрыт купольным сводом с единственными на Пиренейском п-ове настенными мозаиками IV в. (на сюжеты ВЗ и НЗ, распределенные по 3 круговым фризам). Отсюда может происходить порфиновый саркофаг (впосл. использован как гробница кор. Арагона Педро II (1196–1213) в монастыре Сантес-Креус (пров. Таррагона)), типологически близкий к имп. саркофагам К-поля. Остатки др. крупного мавзолея (кон. IV в.) открыты при раскопках в Лас-Вегас-де-Пуэблануэва (пров. Толедо); он был октагональным (диаметр 22 м), с купольным (?) перекрытием на аркаде и с подземной криптой. Вокруг мавзолея располагалась кладбище, возникшее во 2-й пол. VI в., когда мавзолей освятили как церковь; позже он был и мечетью (маленькая ниша михраба встроена в юго-вост. стену). Отсюда происходит саркофаг с изображением Христа и апостолов (Национальный археологический музей, Мадрид). На вилле в Садабе (пров. Сарагоса) сохранился семейный мавзолей IV в. (16×14 м снаружи, высота стен до 4 м), крестообразный в плане, с апсидами на востоке и западе и входом с юга через колоннаду. Погребальные ниши устроены в сев. стенах вестибюля и зап. нефа; там же найдены останки и куски большого каменного саркофага.

Исключительно информативны раннехрист. эпитафии, число к-рых (как и эпитафических памятников вообще) стремительно увеличилось от IV к VIII в.; в VI–VII вв. они исчислялись сотнями (на кладбище св. Фруктуоза в Таррагоне их найдено до 160, в Мериде — больше). Писались эпитафии

по-латыни или по-гречески в специальных мастерских, существовавших при крупных церквях, и были доступны для ши-

рокого круга горожан. В надписях упоминаются местные святые, почитание к-рых было распространено гораздо шире, чем полагали ранее.

В Музее диоцеза Луго хранится т. н. Хризмон из Кироги (V в.?) — круглая мраморная пластина с изображением хризмы с подвесками в виде букв «альфа» и «омега» в окружении назидательной надписи (*Aurum vile tibi est arcenti pondera cedant plus est quod propria felicitate nites* — Злато для тебя не ценно, и серебро отринуто; истинно лишь сиянье счастья). Получившие известность «остраконы из Ирунья-Велея», якобы найденные Э. Хилем при раскопках рим. г. Велея (ныне Ирунья-де-Ока близ г. Витория-Гастейс, пров. Алава) и содержавшие одно из первых (III в.) изображений Распятия с 3 крестами, надписи на баскском языке лат. шрифтом, а также изображения егип. божеств и иероглифы, оказались поделными.

**Вестготская археология (VI–VII вв.).** Эпохе вестготов в археологии (VII в.) придавали особое значение еще в XIX в., т. к. с этим периодом связана часть «большого нарратива» истории И. Ее воспринимали как время политического и культурного единства, мощи и формирования основ национальной идентичности (*Hispanidad*): это период могущества Церкви и разработки законодательства. Считалось, что культура вестготов отличает 3 элемента: тип некрополя, архитектурный стиль, виды металлических и керамических изделий. Вестготы, управляя И. более 250 лет, составляли небольшую часть населения и быстро подпали под влияние местной римско-испан. культуры, внутри к-рой их



Вотивная корона  
короля Рекесвинта.  
Клад из Гуаррасара.  
2-я пол. VII в.  
(Национальный  
археологический музей,  
Мадрид)

особый стиль не развился. Поэтому термин «вестготский» используют сейчас в археологии И. как хронологический (VI в. — 711 г.), не связанный с собственно гот. вещами или искусством. Культуру элиты вестготов отчасти характеризуют вещевые клады (крупнейший найден в Гуаррасаре под Толедо в 1858–1861) и отдельные гробницы, напр. мраморный саркофаг (2×0,5 м) в Эль-Туру-



Поясная застёжка. VI в.  
(Национальный археологический музей,  
Мадрид)

ньоэло (близ Медельина, пров. Бадахос; ок. 600), в к-ром сохранились украшения из золота, в т. ч. круглая брошь (диаметр 5 см) с изображением стены «Поклонение волхвов» и 4-строчной греческой надписью

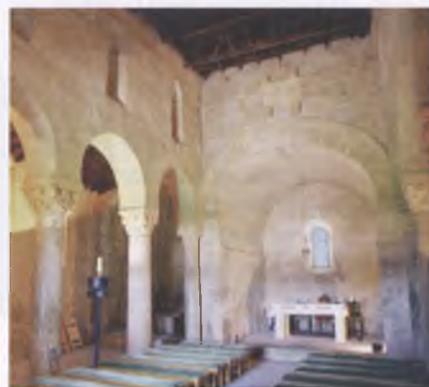
(Национальный археологический музей, Мадрид). Открытые в кон. XIX в. кладбища и храмы VI–VII вв. активно исследуют с 20-х гг. XX в. (Zeiss. 1934). В последние 50 лет археологические раскопки затронули города и сельские поселения вестгот. эпохи, но результаты раскопок публикуются медленно и разрозненно, и до 80-х гг. XX в. они обсуждались только местными исследователями.

Старые «рим.» города, видимо, продолжали существовать и при вестготах (их названия в граффити, недавно открытых на каменных табличках VII в., совпадают с названиями на золотых тремиссах). Застройка некоторых из них изучена и дает сходную картину развития по всей И. Так, епископский комплекс времени св. Фиделия (560–571) в Эмерите Августе сохранялся до IX в., затем собор Св. Иерусалим и епископский дворец разобрали. Слои вестгот. времени хорошо исследованы также в Эркавике (близ Каньяверуэласа, пров. Куэнка), Эль-Тольмо-де-Минатеда (близ Эльина, пров. Альбасете), Барселоне, Таррагоне и др. Изучена крепость на холме Пуч-Ром (близ Розеса, пров. Жирона), где раскопаны ворота и части вестгот. стены. В Реккополе (близ Сорита-де-лос-Канес, пров. Гвадалахара), основанном вестгот. кор. Леовигильдом в 578 г., после 711 г. собор и церкви уцелели, но был оставлен дворец, к 750 г. центр города переместился в более защищенную зону (существовал до IX в.).

Позднерим. виллы к VI в. практически исчезли: их здания были либо оставлены, либо использовались местными жителями как хозяйственные постройки, церкви, кладбища. Единственная вила, дошедшая от эпохи вестготов, была раскопана в 1981 г. в Пла-де-Надаль под Валенсией. Активно изучаются поместья и деревни; в них обычно ок. десятка зданий (саран, жилые дворы) примитивной архитектуры. В поселении Эл-Бовалар (близ Сероса, пров. Льейда) раскопана церковь VI в. (прямоугольная, алтарь фланкирован 2 помещениями, баптистерий — в нартексе, в нефе много захоронений в саркофагах), к югу от нее — здание нерегулярной планировки; обнаружено много бронзовых и керамических литургических объектов, во дворах собраны сельскохозяйственные орудия труда, бытовые вещи и золотые монеты (датиро-

ваны 680–710): жители оставили имущество и жилища после пожара, в момент завоевания арабами долины р. Эбро (714).

Изменилась идентификация крупных кладбищ на Месете, раскопанных в 30-х гг. XX в. в основном нем. учеными, к-рые считали их вестготскими. Обряд погребения (редко где было обнаружено оружие) трактовался как близкий к т. н. рейнским «порядовым погребениям» (Reihengräber); в наст. время в этом видят скорее бедность материальной культуры местных общин позднеримского времени, живших на плато в кон. V–VII в. Хорошо изучено кладбище в Эль-Карпыо-де-Тахо (пров. Толедо) из 285 погребений: более половины (195) без инвентаря, в остальных представлен скудный набор предметов (в основном пряжки). Обряд разнороден: цисты, обкладки каменными или керамическими плитками,



Интерьер ц. Сан-Хуан  
в Баньос-де-Сеграто. После 711 г.

каменные саркофаги, могилы в скале; все перекрыты курганами и принадлежат к одному периоду. Вероятно, на кладбищах хоронили и местное население, и пришельцев-вестготов, а позже и мусульман (др. пример ислам. захоронений на христ. кладбище — в Сегобриге). Погребения обнаружены и во всех храмах того времени: их немного, т. к. речь идет не о кладбищах общин, а о семейных усыпальницах знати. Так, в нефе церкви в Ибаэрнандо (пров. Касерес; 635?) изучены 5 погребений под каменными плитами и еще одно к востоку, за алтарем.

В историографии до нач. XXI в. господствовала концепция самобытности вестгот. архитектуры (резюме: Yarza Luaces. 2007. P. 9–26), выделявшая ее из др. архитектурных традиций Средиземноморья (главной особенностью считалось использование

и фактически изобретение подковообразной арки). Эта концепция строилась на базе сравнительного анализа форм сохранных храмов (менее 10), датированных в пределах VII в. по аналогии с ц. Сан-Хуан в Баньос-де-Серрато (близ Паленсии), где имеется закладная доска о возведении ее кор. Рекесвинтом в 651–661 гг. В наст. время установлено, что надпись — вторичного использования; вместе с др. археологическими и формальными критериями это позволяет отнести нынешний храм к периоду после 711 г. Археологические исследования остальных памятников полностью опровергли либо поставили под серьезное сомнение датировки VII в., сделав несостоятельными существующие на данный момент в литературе характеристики вестгот. архитектуры. В качестве предварительного суждения может быть выдвинут тезис о том, что вестгот. архитектура составляла единое целое с позднерим. архитектурной традицией в И. Среди своеобразных построек выделяется группа небольших церквей в Эстремадуре, в плане близких к квадрату и с маленькими квадратными апсидами, — в Ибаэрнандо (найденa надпись об освящении еп. Оронтием в 635), ц. Портера близ Гарсиаса (пров. Касерес, VII в.) и ц. Сан-Педро в Мериде (ок. 600?).

Лит.: *Gómez-Moreno M.* Cerámica medieval española. Barcelona, 1924; *Zeiss H.* Die Grabfunde aus dem spanischen Westgotenreich. B., 1934; *Palol P., de.* Arqueología Cristiana de la España Romana. Madrid; Valladolid, 1967; *Tarradell i Mateu M.* Arte romano en España. Barcelona, 1969; *Torres Balbás L.* Ciudades hispanomusulmanas. Madrid, 1970. 2 vol.; *Balil Illana A.* Casa y urbanismo en la España Antigua. Santiago de Compostela, 1972. Vol. 1–2. (Studia Archaeologica; 17–18); Valladolid, 1973–1974. Vol. 3–4. (Ibid.; 20, 28); *Castillo Yurrita A., del.* Excavaciones altomedievales en las provincias de Soria, Logroño y Burgos. Madrid, 1972; *Riu M.* La Arqueología Medieval en España // Manual de Arqueología Medieval / Ed. M. de Boüard. Barcelona, 1977. P. 375–490; *idem.* Estado actual de la Arqueología Medieval en los reinos cristianos peninsulares // Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española. Zaragoza, 1986. Vol. 4. P. 425–472; *idem.* Castells, guaites, torres i fortaleres de la Catalunya medieval. Barcelona, 1987; *Gorges J. G.* Les Villas Hispano-Romaines. P., 1979; *Collins R.* Early Medieval Spain, 400–1000. L., 1983; *Barcelo M. et al.* La Arqueología Medieval. En las afueras del «medievalismo». Barcelona, 1988; *Salvatierra Cuencana V.* Cien años de arqueología medieval: Perspectivas desde la periferia: Jaén. Granada, 1990; *Godoy Fernández C.* Arqueología y liturgia: Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Barcelona, 1995; *Кантерева Т. П.* Античное искусство Испании и Португалии. М., [1997]; *Denkmäler der Frühzeit* / Hrsg. M. Blech, M. Koch,

M. Kunst. Mainz, 2001. 2 Bde; Centcelles: El monumento tardorromano: Iconografía y arquitectura. R., 2002; *Handley M. A.* Death, Society, and Culture: Inscriptions and Epitaphs in Gaul and Spain. AD 300–750. Oxf., 2003; *Caballero Zoreda L.* Excavaciones arqueológicas en el lugar de Melque, San Martín de Montalbán (Toledo) // Investigaciones arqueológicas en Castilla-La Mancha: 1996–2002. Toledo, 2004. P. 345–364; *Исквердо Бенито Р.* Средневеков. археология в Испании: основные направления исследований // СВ. 2009. Вып. 70. С. 87–97; *Yarza Luaces J.* Arte y arquitectura en España, 500–1250. Madrid, 2007<sup>11</sup>.

Л. А. Беляев, С. Д. Григорян

**Архитектура. Дороманская архитектура** Астурийского королевства представлена 20 зданиями той или иной степени сохранности, что позволило исследователям определить ее основные черты. Качество кладки зданий было довольно низким: слабо обработанные блоки нерегулярного размера, включения кирпича. Доля помещений, перекрытых цилиндрическими сводами, была высока, но большие пространства перекрывались деревянными конструкциями. Были распространены контрфорсы, причем часто они использовались не для усиления стен, а как декоративный элемент. Здания имели небольшие абсолютные размеры,



Церковь  
Санта-Мария-дель-Наранко  
близ Овьедо. Ок. 842 г.

сохр.), в к-ром было устроено по 6 престолов по сторонам основного, посвященного Спасителю (реконструируется как базилика с 3 апсидами).

часто вертикализованные пропорции. В их облике господствовал массив каменной кладки, прорезанный немногочисленными дверными и оконными проемами, чаще с полуциркульным завершением. Колонны были редки, обычно их заменяли столбы квадратного или прямоугольного сечения. Скульптурный декор был плоскостным, использовался редко; живопись покрывала большие поверхности интерьеров (крупные фрагменты сохр. в ц. Сантульяно (Сан-Хульян-де-лос-Прадос) в Овьедо (после 812)). Судя по всему, рельефы и фрески были чисто декоративными (геометрические

формы, мраморировка, архитектурные кулисы и т. п.), фигуративные изображения играли сугубо подчиненную роль. Типологически почти все известные храмы — это 3-нефные базилики с прямоугольной апсидой и 2 помещениями по сторонам, часто не соединенными с ней.

Поэтапные изменения астурийской архитектуры проследить сложнее, поскольку многие здания имеют спорные датировки (обзор см.: *Utrero Agudo.* 2006. P. 453–478). От первого столетия сохранилось немного — 2 небольших 3-нефных храма: в Кангас-де-Онис (ц. Санта-Крус; 737, разрушена в 1936, восстановлена в 1950) и в Правии (ц. Сан-Хуан в приходе Сантьянес; между 774 и 783, реконструирована в 70-х гг. XX в.). Остальные памятники относятся к IX — нач. X в., периоды расцвета пришлось на нач. и сер. IX в.

Важной вехой стала строительная деятельность кор. Альфонсо II (791–842), перенесшего столицу страны из Правии в Овьедо. В новой столице развернулось строительство, моделировавшее сакральную топографию города по образцу Толедо, благодаря чему утверждалась роль Астурии как гос. и церковной

преемницы государства вестготов. Центром города стал обновленный собор Сан-Сальвадор (не

К северу располагалась ц. Богоматери (не сохр.), также 3-апсидная базилика, в зап. части к-рой находилась небольшая усыпальница для короля и его семьи. К югу от собора был возведен обширный дворцовый комплекс, включавший т. н. Св. палату (Cámara Santa). Сохранившаяся в составе нынешнего соборного комплекса, она посвящена арх. Михаилу и была и остается хранилищем главных реликвий Астурии. Возведение постройки большинство исследователей связывают с преподнесением Креста ангелов Альфонсо II в дар собору в 808 г.; своды палаты перестроены в XII в. Расположенная под



ми по сторонам трансепта. Все ячейки сохранившейся части перекрыты продольными и попереч-

Церковь  
Сан-Хульян-де-лос-Прадос  
в Овьедо. После 812 г.

ными цилиндрическими сводами — именно отсутствие деревянных перекрытий поражало современников в этом храме (*Yarza Luaces*. 2007. Р. 54–55). Ц. Санта-Мария-дель-Наранко представляет собой стоящий на сводчатом подклете, сильно вытянутый прямоугольный в плане зал с 2 открытыми лоджиями на продольных сторонах, перекрытый 2-скатной кровлей. Снару-

жи здание снабжено контрфорсами. Вход на главный этаж осуществляется по внешней парадной лестнице. Главный зал перекрыт цилиндрическим сводом, разделенным опирающимися на карниз подпружными арками; стены оформлены аркадой на пристенных колоннах. Фасады лоджий открыты 3-арочными проемами, торцы — одноарочными. Над лоджиями расположены небольшие помещения, открытые в зал большим арочным проемом, вовне — небольшим 3-арочным. Декор здания в обобщенной форме повторяет античные мотивы, во многом имеющие параллели в росписях ц. Сантульяно в Овьедо: витые фусты колонн, близкие к коринфским капители, круглые профилированные медальоны между арками. Наконец, ц. Санта-Кристина-де-Лена сходна с предыдущей и по декору, и по планировке, несмотря на функциональные различия. Прямоугольный в плане и перекрытый 2-скатной кровлей храм имеет квадратные пристройки с 4 сторон (алтарная апсида и 3 притвора).



Церковь Сан-Сальвадор  
в Вальдедьеосе. 893 г.

месте небольшой первоначальной церкви был возведен большой 3-апсидный собор (ок. 879?, освящен в 899; не сохр.).

Также в Галисии сохранилась небольшая крестообразная ц. Санта-Комба-де-Банде (Сан-Торкуато; близ Банде, пров. Оуренсе (испан. Оренсе); 872 — *Caballero Zoreda, Arce Sáinz, Utrero Agudo*. 2004); ее арки имеют подковообразную форму.

Новым этапом дороманской архитектуры И. стала леонская архитектура. Ее составляют неск. десятков храмов IX–XI вв. (основные относятся к 1-й пол. X в.) на землях королевства Леон, отвоеванных у мусульман, а также в Наварре, Арагоне и Каталонии. Традиционно вслед за М. Гомесом-Морено (*Gómez-Moreno*. 1919) эта архитектура именовалась мосарабской. Хотя храмы были возведены на уже отвоеванных христианами территориях, некоторые их формы связывались с их возведением самими мосарабами либо влиянием их строительной традиции; при этом предполагалось, что на завоеванных мусульманами землях новые христ. храмы вообще не строились. Название «леонская архитектура» предлагается в данной статье вместо трудно переводимого

ней низкая, перекрытая цилиндрическим сводом крипта посвящена св. Леокадии, почитаемой в Толедо. Крипта впервые упомянута в 908 г. в связи с перенесением мощей Кордовских мучеников Евлогия и Леокриции. К юго-западу от собора была построена ц. Сан-Тирсо (сохр. часть апсиды), вероятно одноапсидная базилика. После 812 г. за городской стеной возвели ц. Сантульяно — базилику с 3 короткими нефами, не соответствующими им по ширине 3 прямоугольными апсидами и пространственно выделенным, повышенным трансептом с пристройками с севера и юга.

Кор. Рамиро I (842–850) возвел на холме близ Овьедо дворцовый комплекс, от которого сохранились парадный зал (ныне ц. Санта-Мария-дель-Наранко; ок. 842) и 2 зап. трапезы ц. Богоматери (ныне ц. Сан-Мигель-де-Лильо; ок. 848). Вскоре после этого, возможно уже при кор. Ордоньо I (850–866), на дороге в Леон была возведена ц. Санта-Кристина-де-Лена (ок. 852). Эти 3 сооружения относятся к лучшим достижениям астурийской архитектуры. Ц. Сан-Ми-



Церковь Санта-Кристина-де-Лена.  
Ок. 852 г.

гель-де-Лильо, перестроенная, вероятно, из предшествующей, реконструируется как 3-нефная базилика с 3 прямоугольными апсидами и квадратными в плане пристройка-

на рус. язык термина «arquitectura de reoboblación» (архитектура вторичного заселения), вытеснившего в испанской историографии понятие «мосарабская архитектура». Исследования последнего времени позволяют включить в число леонских целый ряд храмов, считавшихся раньше вестготскими; некоторые из них оказываются собственно мосарабскими, т. е. построенными христианами под мусульм. господством.

В целом леонская архитектура сочетает наследованные от астурийской черты с влиянием архитектуры Андалуса. Для храмов типична грубая кладка из крупных, плохо обработанных каменных блоков. Массив стены по-прежнему доминирует, оконные проемы очень маленькие. Внешние формы стремятся к кубу, что отражает тенденцию к разделению внутреннего пространства на обособленные квадратные в плане ячейки. Неочевидная в плане сооружений дискретность проявляется в пространстве в силу характерных для Андалуса низких арок и высоких перегородок над ними. Храмы тяготеют к центрическим планам, тем более что вход почти никогда не располагался на зап. стене здания, и потому все фасады имели равное значение. Широко распространены характерные для араб. архитектуры тычковидные и дольчатые сводчатые конструкции, подчеркивающие значение апсид и башен над средокрестием. Также активно всегда для арок использовались подковообразные формы, но иногда — для окон и разбивки внутренних планов апсид (как правило, прямоугольных снаружи). Раньше в испан. историографии эти арки считались принадлежностью вестгот. архитектуры и даже ее уникальным достижением, заимствованным затем мусульманами; перенесение всех сохранных «вестгот.» памятников опровергло это утверждение. С большой долей вероятности можно утверждать, что подковообразные арки распространились в христ. архитектуре И. под араб. влиянием, подобно мн. др. архитектурным формам.

Наиболее ранние храмы, отразившие арабские формы, были сооружены мосарабами. Ц. Санта-Мария-де-Мельке близ Сан-Мартин-де-Монтальбан (пров. Толедо) сейчас относят к сер. VIII в. (археологический материал между 680 и 770 — *Caballero Zoreda, Fernández Mier. 1999*). Этот



Жертвоприношение Авраама.  
Капитель ц. Сан-Педро-де-ла-Наве.  
IX–X вв.

небольшой крестообразный в плане храм имеет подковообразную апсиду, фланкированную прямоугольными помещениями. Сходный план имеет ц. Сан-Педро-де-ла-Мата близ Сонсеки (пров. Толедо, в руинах), построенная на основаниях храма вестгот. времени в кон. IX — нач. X в. (*Caballero Zoreda, Latorre Macarrón. 1980. P. 501–503*). Уникальную композицию имеет ц. Санта-Лусия-дель-Трамаль близ Алькуэскара (пров. Касерес; IX–X вв. — *Caballero Zoreda, Sáez Lara. 1999*): узкая 3-нефная базилика с очень узким вытянутым трансептом, в который открываются 3 отдельные квадратные апсиды. Сходный план до перестройки имела ц. Сан-Хуан в Баньос-де-Серрато (после 711 — *Caballero Zoreda, Feijoo*



Церковь  
Сан-Педро-де-ла-Наве  
в Эль-Кампильо. IX–X вв.

*Martínez. 1998. P. 237*): археологически реконструированы сильно выступавшие за линию боковых стен обособленные прямоугольные пастофории. На уже отвоеванных землях была построена ц. Санта-Мария в Кинтанилья-де-лас-Виньяс (пров. Бургос; кон. IX — нач. X в. — *Caballero Zoreda, Arce Sáinz. 1997. P. 262–264*), от которой уцелел трансепт с прямоугольной апсидой. Лучше сохранилась ц. Сан-Педро-де-ла-Наве, перенесенная в 1930 г. в Эль-Кампильо

(пров. Самора; IX–X вв. — *Ibid. P. 270*). Ее можно описать как 3-нефную базилику с четко выделенной центральной крестообразной зоной либо как получивший базиликальный трактовку храм типа вписанного креста; к основному объему примыкают кубическая апсида и открытые притворы с севера и юга. Лучшее всего сохранившийся дороманский храм Каталонии — ц. Сан-Мигел в группе храмов Сан-Пере в Террасе (пров. Барселона; рубеж IX и X вв.) — отражает арабское влияние в подковообразной форме апсиды. Этот квадратный в плане храм, ранее считавшийся баптистерием, а ныне скорее мартирием, имеет уникальную конструкцию башни над средокрестием на 8 стоящих по квадрату опорах.

Храмы X в. также отличаются разнообразием пространственных решений. Наиболее крупный из них Сан-Сиприано в Сан-Себриан-де-Масоте (пров. Вальядолид; ок. 916) — 3-нефная базилика с трансептом и кубической башней над средокрестием. Подковообразный план имеет не только апсида, но и завершения рукавов трансепта, а также «контрапсида» неизвестного назначения. По сторонам апсиды находятся не соединенные с ней квадратные в плане помещения. Др. крупный храм, Сан-Мигель-де-Эскалада (близ Леона; 913), также 3-нефная базилика с не выявленным во внешнем пространстве трансептом и 3 подковообразными апсидами в ряд, не соединенными друг с другом. Мень-

шие размеры имеют церкви Санта-Мария в Лебенье (пров. Кантабрия; ок. 930 или 963–966) и Вамбе (близ Вальядолида; ок. 928–948, частично перестроена). В плане это 3-нефные базилики с почти квадратным наосом, что в сочетании с подчеркнутым выделением ячеек во многом уподобляет их 4-столпным храмам. Оба сооружения завершаются 3 прямоугольными апсидами. Различия проявляются во внешнем решении. Если храм в Вамбе — базилика с повышенным центральным нефом, то ц. Санта-Мария в Лебенье имеет перекрытые 2-скатными кровлями поперечные

рукава над боковыми нефами. Еще больше центричность подчеркнута в небольшой крестообразной ц. Сантьяго-де-Пеньяльба в Пеньяльба-де-Сантьяго (близ Понферрады, пров. Леон; ок. 937). Ее наос состоит из центральной башнеобразной ячейки и более низкого компартимента на западе. Храм имеет подковообраз-



*Интерьер ц. Сан-Сиприано  
в Сан-Себриан-де-Масоте.  
Ок. 916 г.*

ную апсиду и контрапсиду, а также 2 квадратных помещения по сторонам центральной ячейки. В совсем небольших церквах Сан-Мигель в мон-ре Сан-Сальвадор в Селанове (пров. Оуренсе; после 942) и Санто-Томас-де-лас-Ольяс (близ Понферрады; ок. 919) к прямоугольным нефам пристроены апсиды, приобретшие в интерьере круглый и эллипсоидный планы соответственно.

Как переходную к романскому стилю можно охарактеризовать архитектуру ц. Санта-Марта-де-Тера (близ Бенавенте, пров. Самора; сер. XI в.): леонский крестообразный план сочетается здесь с типичными для романского стиля декоративными деталями и гладкой обработкой камня. Уникальная ц. Сан-Бауде-



*Церковь Сан-Капрасио  
в Санта-Крус-де-ла-Серос,  
1020–1030 гг.*

лио-де-Берланга (пров. Сория; 1054–1076) сооружена уже в эпоху господства романского стиля на пограничной с арабами территории. Свод этого квадратного в плане здания с не-

большой прямоугольной апсидой покоится на арках, радиально расходящихся от поставленного в центре столба. В зап. части храма устроена трибуна, опирающаяся на 8 свободно стоящих колонн.

**Романика.** Архитектура Каталонии, не затронутой араб. завоеванием и тесным образом связанной с Францией и Италией, развивалась по особому пути. В XI в. Каталония оказалась первой территорией в И., где распространился

романский стиль. Местная каталонская вариация была ответвлением ломбардской романской архитектуры. Объединен-

ные в артели с отлично налаженными методами взаимодействия мастера (именовавшиеся в источниках «magistri comacini», вероятно, по одному из главных ломбардских центров — Комо) предложили тип строительства, сочетавший простоту строительных приемов с надежностью и репрезентативностью. В качестве материала использовался толстый кирпич либо измельченный натуральный камень; строительный раствор отличался высоким качеством. Широко применялись цилиндрические и крестовые своды, и лишь большие пространства перекрывались деревянными кровлями. Для ломбардской романики характерны открытые наружу галереи (или их имитации), проходящие под карнизом апсид или реже транспта и боковых нефов. Отдельно стоящие высокие колокольни были квадратными в плане, проемы

оформлялись арочными (в т. ч. двойными и тройными) окнами, количество к-рых возрастало от основания колокольни к ее

вершине. Устойчивой узнаваемой чертой является простая и ясная система декора — плоскостного, сведенного к широким лопаткам и карнизам из слепых арочек.

Распространение романского стиля в Каталонии связано с деятельностью аббата *Оливы*, посетившего Рим и ставшего инициатором перестройки неск. мон-рей. Среди ранних построек, к к-рым он мог иметь отношение, — церковь мон-ря Сан-Мартин-дел-Каниго (франц. Сен-Мартен-дю-Канигу, Руссильон, Франция; после 997–1014 или 1026), 2-этажная 3-нефная базилика с каменными сводами в обоих ярусах: на крепких столбах в нижнем и на колоннах в верхнем. В 1032 г. был освящен после перестройки собор монастыря Санта-Мария-де-Ришоль (пров. Жирона; восстановлен в 1886–1893), крупнейшего в Каталонии. К 5-нефному собору 977 г. Олива добавил обширный трансепт с 3 капеллами с каждой стороны неглубокой главной апсиды. Вероятно, новая, Т-образная композиция воспроизводила план базилики св. Петра в Риме (Ibid. 1959. P. 63). К 1035 г. 3-нефный 5-апсидный собор мон-ря Сан-Микел-де-Куша (франц. Сен-Мишель-де-Кюка, Руссильон, Франция; 956–974) был расширен рядом пристроек. Вдоль центральной прямоугольной апсиды сделали 2 прохода, а за ней соорудили 3 новые апсидиолы, в результате чего получился своеобразный по форме деамбулаторий. За алтарем возвели 2-этажную капеллу для хранения реликвий: над круглой одностолпной криптой «Богородицы Яслей» надстроили ц. Троицы с приделами архангелов Рафаила и Гавриила. Над средокрестием появилась башня, над завершениями рукавов транспта — еще две 40-метровые башни. Перед храмом выстроили атриум, и к западу от него — баптистерий. Т. о., замысел аббата Оливы соединяет новшества романской архитектуры (деамбулаторий) с обращением к позднеантичной христ. традиции (атриум с баптистерием, подобно сохранившемуся в базилике Евфрасия в Порече, Хорватия; 543–553). От построенного Оливой собора в Вике (пров. Барселона; 1038) остались 3-нефная крипта и колокольня. Мастера, работавшие с Оливой, могли быть авторами ц. Сан-Висенс-де-Кардона (пров. Барселона; 1029–1040), уникальной по совершенству форм и сложности структуры (*Yarza Luaces*. 2007. P. 146). Это 3-нефная 3-апсидная базилика с небольшим трансептом и башней над средокрестием с куполом на тромпах. Пол апсиды повышен, т. к. под

ней устроена крипта. Три травея центрального нефа перекрыты цилиндрическим сводом, каждая из боковых травей — 3 поперечно вытянутыми крестовыми. Арки, стол-

ц. Сан-Микел-де-Куша, ни совершенства собора Сан-Висенс-де-Кардона, выделяясь во многих случаях лишь оригинальностью композиции. Церковь Сан-Понс-де-Корбера (пров. Барселона; между 1025 и 1050) имеет типичный план с нефом и трансептом с 3 апсидами, однако рукава трансепта распо-

ном камнем в сочетании с тонкими профилировками и колонками с капителями в наружном декоре, был пристроен деамбулаторий с 3 радиальными капеллами в плане. То же самое — при общем сохранении композиционно-декоративных признаков ломбардской романики (слепая аркатура, открытая галерея на апсиде, вертикальные лопатки) — было сделано и в соборе Санта-Мария в Ла-Сеу-д'Уржел (пров. Льейда; ок. 1116 — ок. 1195). Трехнефный храм, основное строительство к-рого пришлось на 1175–1182 гг., повторил план собора в Сан-Микел-де-Куша с парами апсид по сторонам главной в трансепте. Собор является самым поздним ярким произведением ломбардской романики в И.



*Мон-рь  
Санта-Мария-де-Риполь.  
1032 г.*

ложены под необычными односкатными покрытиями, а колокольная поставлена на башню над средокрестием. Трехнефная базилика Сан-Садурни-де-Тавернолес (пров. Льейда; 1040), от которой уцелела лишь вост. часть, отличалась тройным повторением темы триконха: его образуют центральная апсида и рукава трансепта, сама центральная апсида и расположенные под углом к ней боковые апсидиоли, наконец, центральная апсидиоль (только в интерьере). В ц. Сан-Жауме-де-Фронтанья (пров. Барселона; до 1066 — после 1074) развитие получила тема невысокого широкого купола над средокрестием: переход от зоны тропков к барабану выявлен снаружи противопоставлением квадратного основания и 8-гранного завершения. Оформление зап. фасада нетипично для ломбардской романики: фасад одноэтажного здания разделен на 3 прясла и на 2 яруса, создавая образ 3-нефного 2-этаж-

бы и пристенные пилоны получили дополнительную профилировку, главная апсида украшена арочными нишами. В целом мастерам удалось создать редкий для ломбардской романики образец классичности и элегантности. Особняком среди построек эпохи Оливы стоит церковь монастыря Сан-Пере-де-Родес (пров. Жирона; 1022). Это 3-нефный храм с трансептом и 3 параболическими в плане апсидами; под центральной находится крипта с обходом. Наиболее своеобразно решение перекрытого цилиндрическим сводом центрального нефа: его продольные арки опираются на стоящие на очень высоких цоколях колонны с коринфскими капителями, а начинающиеся

залика Сан-Садурни-де-Тавернолес (пров. Льейда; 1040), от которой уцелела лишь вост. часть, отличалась тройным повторением темы триконха: его образуют центральная апсида и рукава трансепта, сама центральная апсида и расположенные под углом к ней боковые апсидиоли, наконец, центральная апсидиоль (только в интерьере). В ц. Сан-Жауме-де-Фронтанья (пров. Барселона; до 1066 — после 1074) развитие получила тема невысокого широкого купола над средокрестием: переход от зоны тропков к барабану выявлен снаружи противопоставлением квадратного основания и 8-гранного завершения. Оформление зап. фасада нетипично для ломбардской романики: фасад одноэтажного здания разделен на 3 прясла и на 2 яруса, создавая образ 3-нефного 2-этаж-



*Коллегиальная ц.  
Санта-Мария-ла-Майор  
в Торо. Ок. 1170–1240 гг.*

ного храма. Однако наиболее многочисленными оставались примитивные 1- или 3-нефные базилики с 3 апсидами и вы-

сокой колокольной, как, например, церкви Сан-Климен и Санта-Мария в Тауле (пров. Льейда; обе 1123).

В стилистике ломбардской романики в Каталонии до кон. XII в. было построено значительное количество храмов; здесь их сохранилось больше, чем в Италии или где бы то ни было в Европе. Однако они больше не достигали ни масштабности

сокой колокольной, как, например, церкви Сан-Климен и Санта-Мария в Тауле (пров. Льейда; обе 1123).

В поздних сооружениях во многом проявляется влияние господствовавшего в др. провинциях И. романского стиля. К церкви монастыря Сан-Жоан-де-лез-Абадесес (пров. Жирона; ок. 1150), которая была от-делана гладкотесаным полирован-

ного храма. Однако наиболее многочисленными оставались примитивные 1- или 3-нефные базилики с 3 апсидами и высокой колокольной, как, например, церкви Сан-Климен и Санта-Мария в Тауле (пров. Льейда; обе 1123). В поздних сооружениях во многом проявляется влияние господствовавшего в др. провинциях И. романского стиля. К церкви монастыря Сан-Жоан-де-лез-Абадесес (пров. Жирона; ок. 1150), которая была от-делана гладкотесаным полирован-

Первые постройки в европ. романском стиле появились в И. вскоре после сер. XI в. Быстрое распространение романской архитектуры по территориям христ. королевств в И. связано с большим притоком воинов, духовенства и проч. переселенцев по мере успехов Реконкисты. Источником архитектурных форм была Франция, специфика ситуации (приезд мастеров и заимствование приемов из разных французских областей) обусловила достаточно быстрое сложение своеобразных местных вариантов романского стиля в противоположность ситуа-

ции с ломбардской архитектурой в Каталонии. Наиболее характерными чертами романской архитектуры в И. стали отделка стен гладкотесаным камнем, как правило, золотистого оттенка, четкая артикуляция форм и деталей, концентрация скульптурного декора на обрамлениях дверных и оконных проемов, контраст гладки стен с четкими линиями сильно вынесенных карнизов, тяг и пристенных полуколонн.

Одной из первых романских построек за Пиренеями стал клюнийский мон-рь Сан-Сальвадор-де-Лейре в Наварре (до 1057–1098) — большое 3-нефное 3-апсидное здание с обширной криптой, отличающееся гладкостью обработки камня, но почти лишенное декора. Минимален (профильные обводки окон, слепые аркатуры в интерьере) и декор храма бенедиктинского монастыря Сан-Хуан-де-ла-Пенья (пров. Уэска; после 1071–1094), усыпальницы королей соседнего Арагона. Это однонефная 3-апсидная постройка, возведенная над врубленной в скалу криптой. Более разнообразный декор получила ц. Сан-Педро в Сиресе (пров. Уэска; 1082 — нач. XII в.), чей крестообразный план с невысокой квадратной башней над средокрестием отражает традиции леонской архитектуры. Двухэтажная капелла замка в Лоарре (пров. Уэска; 1096) с куполом на низком 8-гранном барабане близка к храмам соседней Каталонии по композиции, но ее декор (сложная профилировка портала и оконных проемов, вертикальные полуколонны и др.) свидетельствует об укоренении романских приемов на территории Арагона. Формы собора Сан-Педро в Хаке (1077–1082, 1104–1130) сочетают приемы разных школ франц. романского стиля. В плане же это 3-нефная базилика с 3 полуциркульными апсидами и трансептом, четко выступающим за линию боковых нефов.

Подобный план лег в основу значительного числа романских храмов в И. В частности, он использован в ц. Сан-Мартин во Фромисте (пров. Паленсия; кон. XI в.). Храм имеет высокий 8-гранный барабан и 2 круглые башни по сторонам западного фасада. Несмотря на сильные реставрационные поновления (1895–1904, архит. Мануэль Анибаль Альварес-и-Аморосо), храм и сейчас



*Церковь Сан-Мартин во Фромисте.  
Кон. XI в., 1894–1904 гг.*

отличается почти классической уравновешенностью объемов и декора. Тот же план использован в важнейшей в Леоне романской базилике Сан-Исидоро (до 1063–1149); здесь рукава трансепта слегка выступают за линию боковых стен и апсид. Центральный неф перекрыт на всю длину цилиндрическим сводом, пространство средокрестия отделено от рукавов трансепта многолопастными арками, имеющими очевидное мусульм. происхождение. С запада, со смещением к северу от оси бази-



*Интерьер базилики Сан-Исидоро  
в Леоне. До 1063–1149 гг.*

лики, расположен 2-этажный Королевский пантеон, построенный несколько раньше остальных частей храма. По типологии он близок к вестверкам немецких храмов каролингской и оттоновской эпох и их франц. аналогам (франц. *tour-porche, galilée*) романского времени (напр., в ц. Сен-Бенуа-сюр-Луар близ Орлеана; ок. 1020 — ок. 1035). Близкими в плане были и первые крупные романские сооружения Кастилии (оба

в пров. Бургос) — соборы мон-рей Сан-Педро-де-Арланса (1080 — ок. 1100; сохр. руины) и Санто-Доминго-де-Силос (до 1088 — нач. XII в.; не сохр.). Первый храм имел квадратную пристройку с запада, вероятно имевшую, подобно Пантеону королей в Леоне, погребальный характер. Отличительной чертой 2-го храма было наличие большого трансепта и 5 апсид; от храма уцелел лишь 2-ярусный клуатр со скульптурным убранством. Тип 3-нефного 3-апсидного храма со слабо выраженным трансептом был распространен и в XII в. Среди ярких кастильских образцов следует упомянуть ц. Сан-Мильян в Сеговии (1111–1124) с кубической башней над средокрестием и коллегиальную церковь в Сан-тильяна-дель-Мар (пров. Кантабрия, кон. XII — нач. XIII в.), отличающаяся сложной профилировкой порталов и обрамлений окон.

Строители многих из упомянутых выше построек либо ориентировались на формы, либо были непосредственно связаны с возведением крупнейшего романского сооружения И. — собора в Сантьяго-де-Компостела, работы над к-рым растянулись более чем на столетие. Строительство нынешнего храма над главной святыней И. и 3-й по значимости святыней христианского мира после Иерусалима и Рима — могилой ап. Иакова Старшего — началось в 1075 г. В 1122 г. были окончены работы в хоре и трансепте (освящены в 1128). К 1140 г. было построено уже 6 травей нефа, в 1168–1188 гг. сооружен 3-частный западный портал (т. н. портал Славы). В 1211 г. состоялось освящение храма. Собор почти полностью сохранил интерьер, но наружные формы — лишь отчасти: утрачены весь зап. фасад (но не портал Славы), башни, перестроены апсиды и др. части собора. Храм является произведением франц. романского стиля, хотя в его строительстве принимали участие и местные мастера. Собор в Сантьяго-де-Компостела относится к типу т. н. паломнических базилик и является главной из них; остальные (Сен-Мартен в Туре (ок. 1070 — ок. 1100; не сохр.), Сен-Марсьяль в Лиможе (освящена в 1095; не сохр.), Сент-Фуа в Конке (ок. 1040–1130) и Сен-Сернен в Тулузе (ок. 1070–1119)) были построены во Франции и отмечали узловые точки на путях паломников в Сантьяго-де-Компостела. Эти храмы имели

ряд особенностей, связанных с потоком паломников, к-рые поклонялись хранящимся в них святыням, — круговой обход храма (через боковые нефы наоса и трансепта и за алтарем), причем в обоих ярусах, а также капеллы в трансепте (по одной в Конке и Лиможе, по 2 в остальных храмах — с восточной стороны каждого рукава) и за апсидой (3 в Конке и 5 в остальных храмах), в которых, собственно, и хранились реликвии. Храм в Сантьяго-де-Компостела имел 8-гранную башню над средокрестием, 2 массивные квадратные башни по сторонам зап. фасада, а также небольшие башни по углам трансепта и у его пересечения с боковыми нефами. В интерьере четко выражена вертикаль: при высоте 22 м главный неф всего 8 м в ширину; она подчеркнута наложенными на пилоны полуколоннами, тянущимися от пола до подпружных арок цилиндрического свода. Архитектура интерьера, сдержанная и величественная, контрастировала с роскошным внутренним убранством (серебряный, покрытый золотом антепендиум, украшенный эмалью киворий, драгоценные светильники и т. п.) и со скульптурным декором порталов.

2-я пол. XII в., расцвет испанского романского стиля, отмечена строительством большого количества сооружений. В это время окончательно определились черты собственно испан. романики. Помимо описанных выше черт к ним можно отнести портики, как правило примыкающие к храмам с юга. С сер. XII в. портики быстро распространялись, особенно в Кастилии, где часто пристраивались к сооруженным ранее храмам (напр., в ц. Сан-Хульян-и-Санта-Басилиса в Ребольедо-де-ла-Торре (пров. Бургос; 1186)). Связи с Францией, где с этого времени начинается распространение форм готики, тем не менее не ослабевают. Романский стиль остается господствующим направлением как минимум до сер. XIII в., но одновременно растет интерес к готическим формам, в первую очередь стрельчатым аркам и первюрным сводам. Они активно инкорпорируются в романские здания, не утрагивая, однако, их сущности: стена по-прежнему сохраняет конструктивную функцию.

К наиболее ярким произведениям испан. романской архитектуры отно-

сится группа храмов на юж. землях Леонского королевства — соборы Эль-Сальвадор в Саморе (ок. 1140–1190) и Санта-Мария («Старый собор») в Саламанке (1152 — до 1200),



Центральный неф собора в Сантьяго-де-Компостела. 1075 — до 1168 г.

а также коллегиальная ц. Санта-Мария-ла-Майор в Торо (пров. Самора; ок. 1170–1240). Они имеют типичное пространственное построение — 3-нефные 3-апсидные, со слабо выраженным в плане трансептом. Система крестовых сводов с высокой стрелой подъема и мощными нервюрами повторяет аквитанские и пуатевинские образцы, но при этом вводит в испан. здания постепенно. В Саморе центральный неф перекрыт крестовыми сводами на нервюрах, боковые — без нервюр. В Саламанке, строившейся дольше, уже все нефы перекрыты нервюрными сводами, причем значительно более акцентированными, чем в Саморе. В Торо, упрощенном варианте собора в Саморе, в боковых нефках использованы 4- и даже 8-частные нервюрные своды, а в главном — полуциркулярный свод с повышенной стрелой подъема. (По конструктивным особенностям к указанным храмам примыкает собор Санта-Мария в Сьюдад-Родриго (пров. Саламанка; 1158 — ок. 1230).) Уникальная черта 3 упомянутых выше храмов — сложной формы башни над средокрестием: однарусная в Саморе, 2-ярусные в Саламанке и Торо. В интерьере скупьи куполов оформлены ребрами, опирающимися на колонны между простенками окон барабана.

Эти формы — ребра и колонны — выражены и снаружи, притом что в Саморе оболочка повторяет зонтичную форму скупьи, а в Саламанке получает почти конические очертания. К многогранной основе башни по диагонали приставлены узкие башенки, завершенные шлемовидными (Самора) либо коническими (Саламанка и Торо) куполами. В Саморе и Саламанке между ними добавлены вимперги (3-арочные с треугольными фронтонами): в Саморе они стоят на карнизе барабана, в Саламанке опираются на арки, соответствующие 2-ярусному барабану. Подобная башня (нач. XIII в.) возведена также над залом капитула (ныне капелла Сан-Педро) т. н. Старого собора (Санта-Мария) в Пласенсии (пров. Касерес). Если пространственное решение этих уникальных башен не находит аналогов и пока не объяснено, то отдельные элементы их наружного оформления (аркатуры на колонках, черепица, формы боковых башенок) восходят к романской архитектуре франц. Пуату. Оттуда же происходит встречающееся в романской архитектуре И. оформление фасадов с помощью аркатур — как, напр., в ц. Санто-Доминго в Сирии (ок. 1170).

Др. особая группа — центрические храмы, символически совмещающие формы храма Соломона и храма Гро-



«Старый собор» в Саламанке. 1152 — до 1200 г.

ба Господня в Иерусалиме. Некоторые построены по заказу рыцарских орденов, связанных со Св. землей; многие из них стоят на путях паломников в Сантьяго-де-Компостела. Цер-



Интерьер «Старого собора»  
в Саламанке

ковь Санта-Мария в Эунате (пров. Наварра; 2-я пол. XII в.) — 8-гранное здание с небольшой граненой апсидой, перекрытое лотковым сводом с нервюрами и окруженное со всех сторон открытой аркадой. Находящаяся в том же районе ц. Санто-Сепулькро в Торрес-дель-Рио (пров. Наварра; кон. XII — нач. XIII в.) также 8-гранная, но пропорции ее более вертикализированы. С запада к ней примыкает цилиндрическая башня, с востока — полуциркулярная апсида, в центре возвышается граненая колокольня. Иное решение имеет 10-гранная ц. Вера-Крус в Сеговии (1208). Ее внутренняя 2-этажная граненая капелла окружена сводчатым обходом, с востока к ней примыкает 3-апсидный алтарь. Эта конструкция, напоминающая ротонду и кувуклию Гроба Господня, в неск. упрощенном виде повторяет тамплиерский храм в мон-ре Христа в Томаре (Португалия; 2-я пол. XII в.). Возможно, с этими постройками связана и небольшая ц. Сан-Маркос в Саламанке (1178): архаический тип 4-столпного 3-апсидного храма, увенчанного кубической башней над средокрестием, вписан здесь в геометрически правильный круг стен.

По мнению Э. Ламбера, ряд романских храмов И. отражает влияние бургундской архитектуры (см.: *Azcárate*. 1990. P. 26). Ранним примером является собор бенедиктинского мон-ря Сан-Лоуренсо-де-Карбойро в Галисии (пров. Понтеведра; после 1171 — до 1192), где апсида имеет обход, капеллы к-рого образуют 3-частный алтарь; все простран-

ство перекрыто нервюрными сводами сложной конфигурации. Вост. часть собора Эль-Сальвадор в Авиле (начат до 1181) с двойным полуциркулярным деамбулаторием могла быть построена по образцу обхода базилики Сен-Дени близ Парижа (1135–1144); снаружи она встроена в городскую стену и оформлена как бастион. Близкий тип сводов имеет ц. Сан-Висенте в Авиле (1130 — нач. XIV в.) — огромная базилика без трансепта, фасад к-рой оформлен 2 мощными башнями с глубокой лоджией между ними. Встречаются в И. и характерные для Нормандии 6- и 8-част-



Свод ц. Санто-Сепулькро  
в Торрес-дель-Рио.  
Кон. XII — нач. XIII в.

ные своды — в храмах Санта-Мария в Сигуэнсе (пров. Гвадалахара; ок. 1155 — нач. XIII в.), Санта-Мария-и-Сан-Хульян в Куэнке (между 1183 и 1196 — 1257) и др. Ряд храмов Каталонии испытал влияние архитектуры Лангедока и характеризуется стремлением к созданию обширных пространств, использованием нервюрных сводов и стрельчатых арок,



Мон-рь  
Санта-Мария-де-Поблет.  
Ок. 1165 — ок. 1200 г.

опирающихся на пары пристенных колонн. Эти тенденции, обозначившиеся в соборах Санта-Мария в Таррагоне (1171–1331), Санта-Мария-л'Антига («Старый собор») в Льеиде (1203–1278) и др., станут затем основой каталон. готики.

Особый тип международного позднего романского стиля связан с ор-

деном цистерцианцев (в И. — с 1140). Цистерцианские монастыри возводились как единый комплекс, включавший храм с клуатром, трапезную, dormitorio и хозяйственные постройки. Монастырский храм — это обычно 3-нефная базилика с сильно вытянутым трансептом и неск. прямоугольными апсидами. Архитектура отличалась суровой аскетичностью: лаконочность и обобщенность монументальных форм усиливалась отказом от скульптурного декора. В целом цистерцианские мон-ри в И. похожи друг на друга и на свои франц. прообразы. Особенностью

можно считать приверженность к завершению храма полуциркулярной апсидой, обходом и ка-

пеллами, что отражает укорененность клюнийской традиции, повлиявшей на архитектуру собора в Сантьяго-де-Компостела.

Таково решение крупнейшего в И. собора одного из первых цистерцианских мон-рей за Пиренеями — Санта-Мария-де-Поблет (пров. Таррагона; ок. 1165 — ок. 1200). Венеч капелл характерен и для др. крупных цистерцианских мон-рей — арагонского Санта-Мария-де-Веруэла (пров. Сарагоса; ок. 1171 — ок. 1200), наваррского Санта-Мария-ла-Реаль в Фитеро (посл. четв. XII в. — 1247), леонских Санта-Мария-ла-Реаль в Градефесе (пров. Леон; кон. XII в.) и Санта-Ма-

рия-де-Мореруэла (пров. Самора; кон. XII в.; сохр. руины). Классический вариант собора с прямоугольными апсидами

представлен в каталон. мон-ре Сантес-Креус (пров. Таррагона; 1174–1211) и в др. менее значимых комплексах.

**Мудéхар.** Средневеков. архитектура И. испытывала сильное влияние ислам. архитектуры. В романских сооружениях могли использоваться отдельные мусульм. формы. Так, свод

церкви в Торрес-дель-Рио (пров. Наварра; кон. XII — нач. XIII в.) опирается на 8 пересекающихся арок, образующих 8-лучевую звезду, а в капелле Талавера при соборе в Саламанке (нач. XIII в.) — на 4 пары параллельных арок причудливого сложного рисунка. Подковообразные и переплетающиеся стрельчатые арки использованы в клуатре монастыря Сан-Хуан-де-Дуэро в Сории (нач. XIII в.). Монастырь Лас-Уэльгас в Бургосе едва ли не уникальный случай включения полностью исламских по типологии и стилистике построек, квадратных в плане капелл Асунсьон и Сан-Сальвадор (кон. XII — нач. XIII в.), в романский архитектурный комплекс; не исключено, правда, что капеллы строились как дворцовые павильоны и лишь позднее приобрели церковные функции (*Pérez Higuera M. T. El primer mudéjar castellano: casas y palacios // Casas y palacios de al-Andalus. Madrid, 1995. P. 303–314*). Однако основным направлением, отразившим араб. влияния, стал стиль мудархар, получивший широкое распространение в XIII в. (в монастыре Лас-Уэльгас в стиле мудархар возведена капелла Сантьяго; 1275). Первоначально тесно связанный с одноименной этноконфессиональной группой, этот стиль сохранился во множестве построек, к-рые мудархары сооружали для христиан или к-рые христиане возводили в традиции мудархаров. Характерные технические и стилистические приемы мудархара, унаследованные от кирпичной архитектуры Андалуса, сохранялись с XII по XVI в., но каждый раз в той или иной степени совмещались с формами романики, готики и даже Ренессанса. Основным строительным материалом служил кирпич. Здания снаружи не штукатурились, а покрывались плоскостным кирпичным декором сложного рисунка, часто в сочетании с изразцами. Наиболее распространенным был зеркальный свод, но в квадратных помещениях могли использоваться кирпичные купольные своды. Кровли почти всегда были деревянными. Одной из наиболее узнаваемых черт мудархара были подвесные деревянные потолки, обычно 8-лотковые: наряду с ними иногда использовались сталактитовые стукковые конструкции. Стены украшались одним рядом (на всю высоту стены) или неск. рядами узких профилированных ниш, обыч-

но с полуциркульным завершением. Проемы оформлялись подковообразными, стрельчатыми и особенно часто многолопастными арками. Те же формы использовались в кирпичном декоре стен и деревянной резьбе потолков. Преобладающими декоративными мотивами были пле-



го обряда. Та же форма использована для огромных арок 3-нефной церкви лат. обряда Сан-Роман (нач. XIII в., — 1221) и в аркадах 5-нефной главной синагоги (нач. XIII в., после 1250; с 1405 или 1411 г. Санта-Мария-ла-Бланка). Самым сохранным памятником в стиле мудархар в Толедо является монументальная ц. Сантьяго-дель-Арабаль (начата ок. 1245), построенная по традиц. для

*Клуатр монастыря Сан-Хуан-де-Дуэро в Сории. Нач. XIII в.*

романского стиля 3-нефному 3-апсидному плану с высоким трансептом. Очертания внутренних

стенки из прямолинейных элементов: треугольников, многолучевых розеток и звезд и т. п.

Формы храмов в стиле мудархар существенно отличаются в зависимости не только от времени сооружения, но и от региона. Памятники распространены по территории И. весьма неравномерно. Если в Леоне и Кастилии расцвет мудархара пришелся на XIII в., то в Андалусии, Эстремадуре и особенно в Арагоне лучшие образцы относятся к XIV — нач. XVI в. В Толедо сохранились уникальные памятники стиля мудархар, свидетельствующие о его межконфессиональном характере. Небольшая 4-столпная мечеть Баб-эль-Мардум (999) была преобразована в ц. Кристо-де-ла-Лус (1186–1187) путем пристройки помещения с апсидой в сходных архитектурных формах. Нек-рые церкви предположи-

арок, а также наружных декоративных ниш уже стрельчатые. Однонефная синагога Исхода (1357–1363) сохранила великолепный стукковый декор в интерьере.

На леонских землях крупнейшим центром мудархара был Саагун (пров. Леон), где сохранился едва ли не старейший памятник этого стиля в И. — ц. Сан-Тирсо (1126? — ок. 1190). Это 3-нефная 3-апсидная базилика без трансепта, с высокой квадратной башней над вимой. Ее романская композиция повторена в ц. Сан-Лоренсо (до 1253). Для храмов, возведенных в Торо, характерны декор в виде ниш на всю высоту стены. Типология храмов представлена как 3-нефными (Сан-Лоренсо (кон. XII — нач. XIII в.), Сан-Сальвадор-де-лос-Кабальерос (нач. XIII в.)), так и однонефными (Санта-Мария-де-ла-Вега или Кристо-де-лас-Батальяс (1208) близ Торо, Санта-Мария-ла-Антигуа в Вильяльпандо (нач. XIII в.)). Центром мудархара в Кастилии был регион Тьерра-де-Пина-



*Церковь Санта-Мария-де-ла-Вега близ Торо. 1208 г.*

тельно перестроены из мечетей, как, напр., разделенная на 3 нефа колоннадами с подковообразными арками ц. Сан-Себастьян (упом. в 1168) — в одном из 6 приходов мосарабско-

рес. В Куэльяре (пров. Севовия) сохранилось много храмов мудархара романского времени. В отличие от храмов в Торо внешний декор этих храмов не ограничивался нишами. Примечательны монументальная апсида ц. Сан-Эстебан (кон. XII — нач. XIII в.) с 5 ярусами полуциркульных и прямоуголь-

ных ниш разных размеров и зап. фасад ц. Сан-Андрес (нач. XIII в.). Наиболее интересным произведением мудахара в Эстремадуре является клуатр мон-ря Санта-Мария в Гуадалупе (пров. Касерес; 1389–1405) с многоярусным балдахинном-киво-рием над фонтаном. К югу от Мери-ды (пров. Бадахос) храмы в стиле мудахар строились вплоть до нач. XVI в.; яркий пример — монументальная ц. Нуэстра-Сеньора-де-ла-Консепсьон в Орначосе (1511–1520) с башней над зап. входом.

Наибольшее развитие мудахар получил в архитектуре Центр. и Юж. Арагона, где сохранилось множество памятников разного времени. Для декора местных зданий нехарактерны восходящие к романике ряды ниш: поверхности покрывались плоскостными орнаментами с плетенками и изразцовыми вставками. Типология местных храмов — они в основном однефные, с полигональными апсидами — ориентируется на готические образцы (напр., ц. Санта-Мария-Магдалена в Сарагосе; 1-я пол. XIV в.). Иногда воспроизводится венец капелл и даже контрфорсы, как в ц. Сантьяго-эль-Майор в Монтальбане (пров. Теруэль; XIII–XIV вв.). Восходящие к романской архитектуре 3-нефные композиции редки (собор Санта-Мария-де-Медьявилья в Теруэле; 1171 — ок. 1270). Особый местный тип — церкви-крепости, строительство к-рых связывается с деятельностью ордена Св. Гроба (López Guzmán. 2005. P. 269–274); образцом для них послужила бесстолпная 3-апсидная ц. Нуэстра-Сеньора в Тобедо (пров. Сарагоса; 1356 — ок. 1410). Башни над средокрестиями упоминаются с XIV в., но сохранились всего 3 поздних образца, сооруженные на соборах в Сарагосе (1505–1520), Теруэле (1538) и Тарасоне (40-е гг. XVI в.). Колокольни арагонского мудахара представлены в большом количестве. Ориентирующийся на образцы ломбардского романского стиля в Каталонии тип квадратных в плане колоколен сохранился как минимум до XV в.; среди лучших — колокольни собора (1257–1258) и церкви Сан-Мартин (1315–1316) и Сан-Сальвадор (20-е гг. XIV в.) в Теруэле. Восьмигранные колокольни, возникшие под влиянием форм каталон. готики (при ц. Сан-Пабло в Сарагосе; 1342), широко распространяются в последний период развития сти-



Собор в Тарасоне.  
Башня над средокрестием. 40-е гг. XVI в.

ля мудахар, достигая огромных размеров и изощренных форм. К лучшим образцам относятся башни при церквях Сан-Андрес в Калатаюдe (нач. 1508), Нуэстра-Сеньора-де-ла-Асунсьон в Утебо (1544), Санта-Ана в Майнаре (1544–1590) и соборе Нуэстра-Сеньора-де-ла-Уэрта в Тарасоне (1496–1588), все — в пров. Сарагоса, а также ц. Нуэстра-Сеньора-де-ла-Асунсьон в Муньесе (пров. Теруэль; XVI в.).

Помимо церковных зданий в стиле мудахар сооружались и светские, среди которых выделяются дворцы Педро I в Алькасаре Севильи (1364–1366) и в Тордесильясе (пров. Вальядолид; 1340–1363, ныне мон-рь Санта-Клара), неск. жилых домов в То-



Колокольня собора в Тарасоне.  
1496–1588 гг.

ледо (т. н. Мастерская Мавра (2-я четв. XIV в.) и др.), т. н. Дом Пилата в Севилье (кон. XV — нач. XVI в.).

Лит.: Puig i Cadafalch J., Falguera A., de, Goday y Casals J. L'arquitectura romànica a Catalunya. Barcelona, 1909–1918. 3 vol.; Gómez-Moreno M.

Iglesias mozárabes: Arte español de los siglos IX al XI. Madrid, 1919. 2 vol.; *idem*. El arte románico español. Madrid, 1934; *idem*. El Arte Español hasta los Almohades. Arte mozárabe. Madrid, 1951. (Ars Hispaniae; 3); Puig i Cadafalch J. La Géographie et les Origines du premier art roman. P., 1935; *idem*. L'art wisigothique et ses survivances: Recherches sur les origines et le développement de l'art en France et en Espagne du IVe au XIIe siècle. P., 1961; Camps Cazorla E. El arte hispanovisigodo // Historia de España / Ed. R. Menéndez Pidal. Madrid, 1940. Vol. 3. P. 435–608; *idem*. El arte románico en España. Barcelona. 1945<sup>2</sup>; Whitehill W. M. Spanish Romanesque Architecture of the Eleventh Century. L., 1941; Schlunk H. Arte visigodo. Arte Asturiano. Madrid, 1947. (Ars Hispaniae; 2); Gudiol Ricart J., Gaya Nuño J. A. Arquitectura y escultura románicas. Madrid, 1948. (Ars Hispaniae; 5); Lambert E. Etudes médiévales. Toulouse, 1956–1957. 4 vol.; *idem*. El arte gótico en España en los siglos XII y XIII. Madrid, 1977; Conant K. J. Carolingian and Romanesque Architecture, 800 to 1200. Harmondsworth, 1959; Durlat M. L'art roman en Espagne. P., 1962; Pita Andrade J. M. Arte asturiano. Madrid, 1963; Bonet Correa A. Arte pre-románico asturiano. Barcelona, 1967; Palol P., de. Arqueología Cristiana de la España Romana. Madrid; Valladolid, 1967; *idem*. L'art en Espagne du royaume wisigoth à la fin de l'époque romane. P., 1967; *idem*. Arte hispánico de época visigoda. Barcelona, 1968; Fernández Arenas J. Arquitectura mozárabe. Barcelona, 1972; Azcárate Ristori J. M., de. El protogótico hispano. Madrid, 1974; Vigué J. et al. Les esglésies romàniques catalanes de planta circular i triangular. Barcelona, 1975; Casares Rodicio E., Morales Saro M. C. El románico en Asturias. Salinas, 1977–1978. 2 vol.; Fontaine J. L'art préroman hispanique. Saint-Léger-Vauban, 1977. T. 2: L'art mozarabe; La catedral de Santiago de Compostela: IX centenario de la Catedral de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1977; Schlunk H., Hauschild Th. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit. Mainz, 1978; Caballero Zoreda L., Latorre Macarrón J. I. La iglesia y el monasterio visigodo de Santa María de Melque (Toledo), San Pedro de la Mata (Toledo), Santa Comba de Bande (Orense): Arqueología y arquitectura. Madrid, 1980. (Excavaciones arqueológicas en España, 109); Cruz Villalón M. Mérida visigoda: La escultura arquitectónica y litúrgica. Badajoz, 1985; Azcárate J. M. Arte gótico en España. Madrid, 1990; Bango Torviso I. El románico en España. Madrid, 1992; García de Castro Valdés C. Arqueología cristiana de la Alta Edad Media en Asturias. Oviedo, 1995; Godoy Fernández C. Arqueología y liturgia: Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Barcelona, 1995; Caballero Zoreda L., Arce Sáinz F. La iglesia de S. Pedro de la Nave (Zamora): Arqueología y Arquitectura // Archivo Español de Arqueología. Madrid, 1997. T. 70. P. 221–274; Caballero Zoreda L., Feijoo Martínez S. La iglesia altomedieval de S. Juan Bautista de Baños de Cerrato (Palencia) // Ibid. 1998. T. 71. P. 181–242; Arbeiter A., Noack-Haley S. Christliche Denkmäler des frühen Mittelalters. Mainz, 1999; Arias Páramo L. Prerománico asturiano: El arte de la Monarquía Asturiana. Gijón, 1999; Caballero Zoreda L., Fernández Mier M. Notas sobre el complejo productivo de Melque (Toledo) // Archivo Español de Arqueología. 1999. T. 72. P. 199–239; Caballero Zoreda L., Sáez Lara F. La iglesia mozárabe de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres): Arqueología y arquitectura. Mérida, 1999. (Memorias de Arqueología Extremeña; 2); López

Guzmán R. *Arquitectura mudéjar*. Madrid, 2000, 2005; Visigodos y Omeyas: Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media. Madrid, 2000; Claustros románicos hispanos. León, 2003; Repertorio de arquitectura Cristiana en Extremadura: Época tardoantigua y altomedieval. Mérida, 2003; Caballero Zoreda L., Arce Sáinz F., Utrero Agudo M. Á. La iglesia de San Torcuato de Santa Comba de Bande (Orense): Arqueología de la Arquitectura // Archivo Español de Arqueología. 2004. T. 77. P. 273–318; La iglesia de San Pedro de la Nave (Zamora). Zamora, 2004; López Vilar J. Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco: El temple septentrional i el complex martirial de Sant Fructuós. Tarragona, 2006. 2 vol.; Utrero Agudo M. Á. Iglesias tardoantiguas y altomedievales en la Península Ibérica: Análisis arqueológico y sistemas de abovedamiento. Madrid, 2006; Escultura decorativa tardorromana y altomedieval en la Península Ibérica. Madrid, 2007; Yarza Luaces J. Arte y arquitectura en España, 500–1250. Madrid, 2007<sup>11</sup>; El siglo VII frente al siglo VII: Arquitectura. Madrid, 2009.

*Л. К. Масиев Санчес*

**Готика.** Решающую роль в утверждении готики на территории И. сыграло сооружение по франц. образцам 3 огромных соборов — в Бургосе, Толедо и Леоне.

В 1221 г. был заложен первый камень в основание собора Санта-Мария в Бургосе. Первоначальный замысел этой постройки (предположительно был создан мастером Рикардо, руководившим до этого строительством мон-ря Лас-Уэльгас близ Бургоса, ок. 1187–1220) предполагал возведение 3-нефного здания с выделенным трансептом, деамбулаторием и небольшими капеллами вокруг хора. По планировке вост. часть храма напоминает собор Сент-Этьен в Бурже (1195–1230); сходство с этим французским памятником также в конструкции опор — круглых пилонов с прислоненными полуколонками-нервюрами — и в сложном рисунке глухого трифория. В сер. XIII в. работы в Бургосе возглавил мастер Энрике, расширивший пресвитерий и возведший деамбулаторий с 5 многоугольными капеллами, как в соборе Нотр-Дам в Реймсе (1211–1275). В 1260 г. храм был освящен, однако строительство продолжалось: после смерти мастера Энрике (1277) до кон. XIII в. им руководил Хуан Перес, возведший, вероятно, зап. фасад с башнями (шпиль добавлены в 1442–1458). По рисунку он напоминает фасад (1208–1250) собора Нотр-Дам в Париже: 3-частный портик внизу, зона розы в центральной части, ажурная галерея со скульптурными изображениями королей, фланкирующими фасад башни. В отличие от франц. памятников в зап.

фасаде собора в Бургосе больше нерасчлененной глади стены, сильно акцентированы горизонтальные тяги, отсутствует динамический переход от одного яруса фасада к другому, что роднит его с произведениями испан. романики. Рисунок розы с 6-конечной звездой в центре свя-



Зап. фасад собора в Бургосе.  
XIII в.

зывается с влиянием цистерцианской художественной традиции.

В 1222 г. была издана папская булла о строительстве собора Санта-Мария в Толедо (1226–1493). Это грандиозный 5-нефный храм, в котором трансепт полностью вписан в основной массив постройки, а хор имеет двойной обход и по первоначальному замыслу был окружен 15 небольшими капеллами. Т. о., здесь больше, чем в Бургосе, прослеживается влияние планов буржского и в меньшей степени парижского соборов. Для того чтобы связать рисунок капелл с опорами, окружающими хор, в рисунке деамбулатория в Толедо было использовано чередование прямоугольных и треугольных пространств, перекрытых нервюрными сводами, — решение, известное по альбому Виллара де Оннекура (2-я четв. XIII в.), а также по деамбулаториям соборов в Париже, Бурже и Сен-Жюльен в Ле-Мане (хор 1220–1254). Перестройки последующих столетий изменили облик ряда капелл деамбулатория и нарушили идеальную геометрию, заложенную в первоначальном плане. Более низкая высота нефов собора в Толедо по сравнению с франц. прототипами при-

дает его интерьеру ярко выраженный зальный характер, свойственный скорее мечетям, чем зап. церквям. Усиливает это впечатление перенесение главного алтаря и хора в средокрестие храма — нововведение, часто приписываемое мастеру Педро Петри, возглавлявшему работы с 40-х гг. XIII в. по 1291 г. Это решение, возможно, было связано с тем, что в вост. части храма собирались разместить королевскую усыпальницу, для чего было выделено специальное пространство, а часть пресвитерия была отделена стеной от собора (стена разрушена в 1498). Источником идеи мог послужить собор в Сантьяго-де-Компостела, где главный алтарь и хор были сдвинуты в средокрестие, чтобы освободить обход вокруг гробницы ап. Иакова в вост. части храма. Также с именем Педро Петри связывают трифорий с перекрещивающимися арками, типичными для ислам. архитектуры. В 1418 г. началось строительство зап. фасада под рук. Альваро Мартинеса, с к-рым связывают также возведение (к 1422) единственной башни собора (завершена в кон. XV в.). В это же время был перекрыт сводами центральный неф собора, причем над главным алтарем и хором каноников он получил звездчатую форму.

В отличие от соборов Бургоса и Толедо собор Санта-Мария-де-Регла в Леоне был возведен за относительно короткое время (основное строительство 1255–1301), что позволяет целостно воспринять образ, созданный испан. готическими зодчими. Руководил работами мастер Энрике, до этого работавший в Бургосе. Как и в соборе Бургоса, в леонском соборе он довольно точно воспроизвел план собора Нотр-Дам в Реймсе, уменьшив его на треть: 3-нефный храм с выступающими рукавами трансепта сливался с расширенным пространством хора с деамбулаторием и венцом капелл. Использование франц. планировочной системы полностью нетипичной для испан. памятников последовательной дематериализацией архитектурных форм: изящные пропорции арок и сводов, опоры с наложенными колонками-нервюрами, огромные окна с витражным остеклением, световой трифорий. Тем не менее небольшая в соотношении с шириной храма высота подъема сводов и обилие горизонтальных членений подчеркивали приземистость и плотность здания. В ре-

пении зап. фасада мастера, отталиваясь от франц. образцов (Реймс и др.), разобщили отдельные элементы декора, оставляя большие поверхности нерасчлененной плоскости стены; горизонтальность и приземистые пропорции подчеркнуты редким приемом — башни, фланкирующие центр фасада, отделены от него.

Возведение соборов в Бургосе, Толедо и Леоне оказало сильное влияние на развитие архитектуры всех северных областей И., проявившееся прежде всего в устройстве деамбулаториев с венцами из полигональных капелл и в активном использовании крестовых нервюрных сводов: соборы Санта-Мария-дела-Асунсьон в Эль-Бурго-де-Осма (пров. Сория; нач. 1232) и Санта-Мария в Луго (1129–1273), ц. Сан-Хиль-Абад в Бургосе (кон. XIII — нач. XIV в.) и др. Показателен неосуществленный проект (кон. XIII в.) перестройки восточной части собо-



*Интерьер собора в Леоне*

лее поздних францисканских церквей Галисии, напр. Сан-Франсиско в Бетансосо (пров. А-Корунья; 1387), Понтеведра (ок. 1310–1360) и др. Не менее широко распространились и сходные доминиканские постройки, напр. ц. Санто-Доминго в Понтеведра (1380–XV в.; с 5 апсидами, в руинах). В Андалусии готический стиль

*Собор в Леоне.  
1255–1301 гг.*

сначала получил воплощение в строительстве во 2-й пол. XIII в. скромных приходских церквей: кирпичных 3-нефных зданий с 3 апсидами, перекрытых

крестовыми нервюрными сводами или деревянными кровлями. Большое число церквей подобного типа было возведено в Кордове после отвоевания ее у арабов в 1236 г. и деления территории города на 14 при-



*Церковь  
Санта-Мария-до-Кампо  
в А-Корунье. 1296–1302 гг.*

широкий шаг опор — все это подчеркивает большие объемы постройки и рациональный подход в выборе архитектуры храма. Подобная модель

ходов (церкви Санта-Мария-Магдалена, Санта-Марина, Сан-Мигель, Сан-Пабло, Санта-Клара и др.). В декоре этих зданий активно использовались элементы араб. зодчества.

В Каталонии окончательное становление готического стиля связано с возведением собора Санта-Эулалия в Барселоне (1298 — ок. 1422, Жауме Фабре и др.). Его план своеобразен: 3-нефный храм с сильно расширенным центральным нефом, трансептом, вписанным в здание, и небольшими капеллами по периметру между контрфорсами. Храм перекрыт крестовыми нервюрными сводами на тонких высоких опорах со сложным профилем, образованным пучком наложенных нервюр, с очень широким шагом. Перепад высоты между центральным и боковыми нефами невелик, что создает эффект просторного зала. Слабая выраженность контрфорсов и аркбутанов в экстерьере и наличие горизонтальных тяг придали собору сходство с крепостными сооружениями. Такая модель построения восходит к цистерцианским образцам *ad quadratum* в плане и к планировочным решениям южнофранцузских церквей. Еще большей лаконичностью отличается пространственное решение ц. Санта-Мария-дел-Мар в Барселоне (1329–1383, Беренгер де Монтагут и Рамон Деспуч), построенной по образцу собора Санта-Эулалия. В планировке этого храма зодчие отказались от выделения поперечной оси. Центральный неф, почти равный по высоте боковым, сильно расширен. Рисунок полукруглой восточной части храма с узким деамбулаторием и окружающими его небольшими капеллами крайне лаконичен. Простая форма 8-гранных столбов, на к-рые опирается крестовый нервюрный свод центрального нефа, небольшая глубина капелл между контрфорсами храма, сливающихся с пространством нефа,



ра в Сантьяго-де-Компостела, предположивший реформирование хора по образцу собора в Бургосе. При этом строители некоторых храмов продолжали придерживаться старомодного плана с чередованием капелл и участков с окнами, как, напр., в ц. Санта-Мария-де-ла-Асунсьон в Кастро-Урдыалес (пров. Кантабрия; нач. XIII в.). Одновременно росло влияние типологических и конструктивных решений, принесенных нищенствующими орденами. В 1214 г. в Сантьяго-де-Компостела был основан францисканский мон-рь, центральный храм к-рого (не сохр.) воспроизводил ц. Сан-Франческо в Ассизи (обл. Умбрия, Италия, 1228–1253) — однонефный, перекрытый нервюрными крестовыми сводами, с трансептом и 3 апсидами. Это здание послужило образцом для мн. бо-

плана и интерьера станет типичной для церковного строительства Каталонии: церкви Санта-Мария-дел-Пи в Барселоне (ок. 1320–1391) и Санта-Мария в Манрезе (пров. Барселона; 1328, освящена в 1371, Беренгер де Монтагут и др.), собор в Тортозе (пров. Таррагона; 1341, освящен в 1441, Антони Гуарк, Бенет Баскес де Монбланк). Ярким примером стремления к достижению максимального простора в интерьере стали споры в процессе возведения собора Санта-Мария в Жироне (1312–1604), когда в 1386 и 1416 гг. по требованию заказчиков собирались комиссии экспертов для рассмотрения возможности замены 3-нефного здания одно-

перепад высоты между центральным и боковым нефами, что в экстерьере делает более заметной конструктивную готическую систему с контрфорсами и аркбутанами. Использование прямоугольной формы завершения вост. части собора позволило разместить на вост. фасаде обычно характерную для зап. фасада огромную розу, одну из самых больших в истории европ. готической архитектуры. Основой ее геометрического рисунка является изображение 6-конечной звезды, символа мудрости, часто используемого в декорации цистерцианских храмов.

Рост торговли и формирование новых муниципальных и гос. институтов потребовали создания новой типологии гражданских сооружений, что особенно активно происходило именно в каталон.

*Интерьер  
ц. Санта-Мария-дел-Мар  
в Барселоне. 1329–1383 гг.*



областях Арагонского королевства. Здесь строились залы для аудиенций (Тинель в Королевском дворце в Барселоне; 1359–1370, Гильем Кар-

бонель), для заседаний парламента (дворец Женералитат в Барселоне; 1410–1434, Марк Сафон), биржи (в Барселоне; 1384–1397, Пере Арвей; Пальме, 1426–1447, Гильем Сагрера; Валенсии, 1483–1498, Пере Комте), верфи (в Барселоне, 1283–1390) и т. д. Среди замков особое место занимает Бельвер (1300–1311, Пере Сальва) близ Пальмы на Мальорке, круглый план которого, возможно, возник под влиянием Кастель-дель-Монте (близ Андрии, обл. Апулия, Италия, 1240 — ок. 1250). Круглый двор в замке Бельвер, окруженный 2-ярусной аркадой, — уникальное для готической архитектуры решение, вероятно впол. оказавшее влияние на создание дворца Карла V в Гранаде. Активное развитие архитектуры замков характерно и для И. в целом. В их эволюции заметен переход от оборонительной (Садаба, пров. Сарагоса, XIII в.; Пеньяфьель, пров. Вальядолид, 1-я пол. XIV в.) к дворцово-представительской функции (Ла-Мота в Медина-дель-Кампо, пров. Вальядолид, после 1440; замки в Коке, пров. Сеговия, 1473 — после 1504; Ман-

санарес-эль-Реаль, пров. Мадрид, нач. 1475).

В XV в. начался подъем архитектурной школы Кастилии, связанный с ее экономическим, а затем и политическим расцветом, тесным общением кастильского престола с Бургундией и торговлей с фламанд. землями. В области архитектуры этот процесс проявился в формировании т. н. испано-фламанд. стиля, чему способствовала активная работа в И. большого числа фламанд. и нем. мастеров. В одной из первых построек этого направления, в здании монарха иеронимитов Эль-Парраль в Сеговии (1455–1503, Хуан Гальего), можно увидеть типичное сочетание форм позднеготической архитектуры с элементами мусульм. декора (сложные звездчатые нервюрные своды, выделение зоны порталов с помощью обильно украшенных скульптурных панно). Особую роль в становлении нового стиля сыграло семейство кельнских мастеров, основателем к-рого был Ханс из Кельна, известный в И. как Хуан де Колонья. Именно он создал ажурные шпильевидные завершения для башен западного фасада собора в Бургосе (1442–1458) и башню над средокрестием (60-е гг. XV в., рухнула в 1539); по его рисунку были выполнены украшения трифория в центральной части собора с использованием декоративного мотива в виде «рыбьих пузырей» в сочетании со скульптурными фигуративными изображениями. Его сын мастер Симон де Колонья также принял участие в достройке и декорации собора в Бургосе. По его проекту была возведена т. н. капелла Коннетабля (1482–1494) — октагональная усыпальница коннетабля Кастилии Педро Фернандеса де Веласко и его супруги, пристроенная к деамбулаторию собора. Ее главной особенностью является звездчатый нервюрный свод, в центре к-рого образуется ажурный рисунок в виде 8-конечной звезды (мотив, пришедший из ислам. архитектуры); во внешнем объеме над сводом помещена башня, украшенная пинаклями с обильным скульптурным декором, повторявшая очертания башни над средокрестием. В убранстве интерьера используется типичный для испано-фламандского стиля контраст между плоскостью стены и аппликативно наложенным причудливым скульптурным декором.

Влияние каталон. школы характеризует постройки на о-ве Мальорка (центр отдельного королевства в 1276–1343), самой значительной из которых является собор Санта-Мария в Пальме (ок. 1300–1601). План типично каталонский: 3 нефа без трансепта, со встроеными между контрфорсами капеллами, перекрыты крестовыми сводами. Специфическим является решение вост. части собора, где главная выступающая капелла имеет прямоугольную, как в цистерцианских постройках, форму. Также в отличие от каталон. построек в этом храме резко выражен



*Картуха Мирафлорес близ Бургоса.  
1454–1484 гг.*

Переломным событием в развитии церковной архитектуры И. стало сооружение собора Санта-Мария-дела-Седе в Севилье (1433–1506). По плану здание, построенное на фундаментах разрушенной мечети, восходит к собору в Толедо: это 5-нефный храм с вписанным в план трансептом с выделенным средокрестием. Вост. часть собора изначально, так же как в Толедо, должна была



*Капелла Коннетабля в соборе в Бургосе.  
1482–1494 гг.*

иметь двойной деамбулаторий и венец капелл, однако в процессе строительства от этой идеи отказались. Сильный перепад высот между капеллами, боковыми и центральным

нефами, подчеркивание во внешнем облике контрфорсов и аркбутанов также роднит это здание с произведениями кастильской школы. В то же время размещение боковых капелл между контрфорсами типично для каталон. школы. Т. о., в соборе в Севилье происходит соединение 2 основных типов испан. готических церковных построек — каталонского и кастильского. Этот процесс соответствовал процессу объединения И., и потому не случайно, что план собора в Севилье использовался и в готических постройках Центр. Испании кон. XV–XVI в., в частности в знаменитых соборах Асунсьон-дела-Вирхен в Саламанке (1513–1733, т. н. «Новый собор») и Санта-Мария в Сеговии (1525–1577). Проекты этих построек были созданы Хуаном Хилем де Онтаньоном (в 1512 для Саламанки, совм. с Антонио Эгасом; в 1525 для Сеговии), а строительство осуществлял его сын Родриго Хиль де Онтаньон. Первоначально восточная часть этих 3-нефных храмов, окруженных по бокам капеллами, встроеными между контрфорсами, должна была иметь полукруглую форму с деамбулаторием и венцом капелл наподобие собора в Толедо. Однако впосл. такое решение было использовано только в соборе в Сеговии, а план собора в Саламанке получил сходные с собором в Севилье прямоугольные очертания. Перекрытия соборов имеют сложную нервюрную звездчатую форму, типичную для построек поздней готики. Несмотря на то что в декорации обоих храмов уже присутствуют элементы, характерные для платереско (см. ниже), их конструктивные и планировочные особенности демонстрируют, насколько глубоко готика вошла в архитектурные решения зданий, возводимых испанскими зодчими.

Завершающей стадией развития готики в И. стал стиль исабелино, или стиль «католических королей». Система перекрытий зданий оставалась в целом прежней, предпочтения были отданы крестовым сводам с усложненным рисунком. Главные изменения коснулись декоративного убранства, в к-ром композиционно образующими элементами стали геральдические мотивы, символизирующие новую роль гос-ва в процессе развития зодчества в И. (мон-рь Сан-Хуан-де-лос-Рейес в Толедо, 1477–1506, Хуан де Гуас). Именно

в период господства исабелино формируется новая парадная концепция оформления фасада здания — фасад типа ретабло, который представляет собой сложный скульптурный экран, накладывающийся на гладь сте-



*Фасад церкви мон-ря Сан-Пабло в Вальядолиде. 1497–1500 гг.*

ны в зоне входа в здание (в церкви монастыря Сан-Пабло в Вальядолиде, 1497–1500, Симон де Колонья, и коллегиуме Сан-Грегорио в Вальядолиде, 1488–1496, Хуан де Гуас, Хиль де Силоэ (?), скульптор Матиас Карпинтеро). При сохранении в фасадах подобного типа традиц. готических элементов, таких как 3-лопастные арки, украшенные фестонами, витые колонки, скульптуры, стоящие на консолях, был применен новый тип декора — с четко выделенной геометрической сеткой, организующей скульптурное заполнение. Это предвосхитило и определило особенности формирования зодчества испан. Возрождения, в истории которого долгое время сохранялась привязанность к использованию готических конструктивных решений и декора фасадов типа ретабло. Стиль исабелино нашел отражение и в постройках, выполненных по частным заказам, где программа декора носила более свободный и менее обремененный символическими значениями характер: Каса-дель-Кордон в Бургосе (1476–1497), Каса-де-лас-Кончас в Саламанке (1493–1517), дворец герцогов Инфантадо в Гвадалахаре (ок. 1480 — ок. 1500, Хуан Гуас?).

**Возрождение** как архитектурный стиль условно отмечается в И. с 1492 г., когда активизировалось включение страны в политическую и художественную жизнь Европы. В связи с объединением И. под властью «католических королей» началось создание единого национального художественного стиля в целом для страны.

Первые шаги были сделаны в области градостроительного законодательства. Закрепляя создавшиеся после окончания Реконквисты и объединения И. новые условия для развития городской жизни, Изабелла Кастильская и Фердинанд Арагонский издали ряд постановлений, призванных изменить облик испан. городов: об уменьшении высоты башен дворцов знати, о возведении зданий городского совета, о необходимости выдачи лицензий на строительство (таких, как лицензия 1505 г. для устройства новой площади в Гранаде), о верхней части зданий в Мадриде и Кадисе (строго регламентировавшее ширину балконов), о мощении улиц Медина-дель-Кампо, Севильи и Толедо. В это же время в Своды законов испан. городов (Толедо, кон. XV в., Гранада, кон. XV — нач. XVI в.) был внесен запрет на реконструкцию и строительство балконов и выступов, закрывающих улицу больше, чем на треть ее ширины; было введено и ограничение высоты этих выступов. Их должны были делать так, чтобы по улице мог проехать всадник в полном вооружении, как это ранее было закреплено в Магдебургском праве.

С кон. XV в. в архитектуре И. наряду с исабелино развивается стиливая линия, использовавшая элементы архитектуры итал. Возрождения. Она была связана с заказами семейства Мендоса, и прежде всего с деятельностью кард. Педро Гонсалеса де Мендосы, стремившегося следовать рим. «моде». Он, однако, никогда не был в Италии и представления о ее искусстве и архитектуре получил из книг. Наиболее значительной постройкой, выполненной по его заказу, было здание коллегиума Санта-Крус в Вальядолиде. В 1486 г. для него начали строить здание по чертежам, утвержденным кардиналом, с использованием элементов стиля исабелино. Однако через 2 года кардинал, посетив Вальядолид, был так разочарован результатами работ, что приказал снести

то, что уже было возведено, и сделать все «на античный манер» (a lo antiguo). До сих пор исследователи обсуждают вопрос о том, почему произошло столь резкое изменение вкусов прелата. Тем не менее начиная с этого момента ориентация на классическую традицию утвердилась в заказах кард. Мендосы вплоть до конца его жизни. В завещании (1494) он выразил желание, чтобы ретабло капеллы коллегиума Санта-Крус было сделано «на античный манер». Здание коллегиума, несмотря на приказ кардинала, не было снесено, но лишь получило новый декор (к 1494, Лоренсо Васкес?). Главный фасад разделяется контрфорсами, украшенными пилястрами. Центральная часть стен покрыта рустом.



*Клуатр коллегиума  
Сан-Грегорио в Вальядолиде.  
1488–1496 гг.*

Главный портал обрамлен резными пилястрами с антаблементом и полуциркулярной аркой, в тимпане которой было помещено скульптурное изображение Богородицы и коленопреклоненного кардинала. Выше зодчий поместил окно, завершенное фронтоном, и над ним — скульптурные геральдические символы. Т. о., центральная часть фасада здания коллегиума Санта-Крус по сути повторяла композицию ретабло, характерную для построек стиля исабелино, но создавала ее новыми средствами — с использованием языка классической архитектуры.

Постепенно элементы декора в античном стиле начали появляться и в постройках, возводившихся по повелениям «католических королей». В первую очередь это касается созданных архит. Энрике Эгасом королевских госпиталей в Сантьяго-де-Компостела (1501–1511), Толедо (совместный заказ королей и кард. Мендосы, 1504–1514) и Гранады (1511–1527). В этих постройках классические элементы использова-

лись еще согласно законам готического искусства. Это отчетливо видно на примере декора портала госпиталя Санта-Крус в Толедо, в котором полуколонны, поддерживающие антаблемент, изгибаются, повторяя очертания архивольтов арки.

Однако во влиянии на формирование нового архитектурного стиля продолжали лидировать представители семейства Мендоса. В 1509 г. началось строительство дворца Ла-Калаорра около Гранады по заказу дон Родриго де Вивара-и-Мендоса, маркиза де Сенете. Первоначально для руководства работами был приглашен уже упоминавшийся архит. Лоренсо Васкес, однако в результате возникших разногласий маркиз был вынужден отказаться от его услуг и пригласить итал. зодчего Микеле Карлони, создавшего (вместе с братом Антонио) портал дворца Чиприано Паллавичини

в Генуе (ок. 1503–1505, ныне в Музее Викторини и Альберта, Лондон). Под его руководством был достроен двор дворца и выполнена отделка его ин-

терьеров. Вместе с Микеле Карлони в И. приехала группа итал. скульпторов, среди к-рых были Пьетро де Грандия, Бальдассаре да Карнавале, Бартоломео Релича и Габриеле да Бертони. Основные детали декора были изготовлены в Генуе и привезены в И. Внешне дворец Ла-Калаорра еще напоминает средневек. замок с 4 башнями-бастионами на углах. Совершенно по-иному выглядит внутреннее убранство. Двор окружен 2-ярусной аркадой, опирающейся на колонны композитного ордера; скульптурная декорация сосредоточена вокруг порталов и окон галерей, в ней нашли выражение многообразные типы классических гротесков. Здесь проявилась доминирующая ориентация зодчества И. нач. XVI в. на традицию архитектуры итал. Возрождения с акцентом на декоре в духе гротесков. Именно это станет основой нового формировавшегося стиля — платереско (от испан. *platero* — серебряных дел мастер).

Термин «платереско» впервые был употреблен Диего Ортисом де Сунь-



Новый собор в Саламанке.  
1513–1733 гг.

иглой в «Церковных анналах г. Севильи» (1677), где он характеризует здание ратуши как «покрытое листьями и фантазиями тонкого рисунка — то, что мастера называют платереско». В данном случае это понятие было употреблено, чтобы описать определенный характер декора. Лишь в XVIII в. в работах испан. неоклассицистов, осудивших декоративное изобилие испан. архитектуры 1-й пол. XVI в., термин «платереско» был использован как название целого стилевого направления. Сложность изучения платереско заключа-



Главный фасад университета  
в Саламанке. 20-е гг. XVI в.

ется в огромном разнообразии форм, к-рые предлагают его различные региональные школы. Тем не менее существуют общие закономерности, позволяющие говорить о единой

эволюции этого стиля, в к-ром принято выделять 2 этапа: первое (нач. — 20-е гг. XVI в.) и второе (20–60-е гг.) платереско.

Первое платереско характеризуется сохранением старой структуры перекрытий (своды со стрельчатыми очертаниями либо «артесонадо» — наборные потолки в стиле мудехар) и использованием композиций типа «ретабло» для украшения главного фасада декором в манере гротеска. Одним из наиболее ярких памятников этого направления является здание ун-та в Саламанке (1411–1533). Его помещения сгруппированы вокруг обширного двора, окруженного 2-ярусной галереей с аркадами сложного рисунка. Центральная часть главного фасада (20-е гг. XVI в.) заполнена скульптурой. Как и в фасаде коллегиума Сан-Грегорио в Вальядолиде, здесь нет ни одного свободного от декора места, но в отличие от последнего структура четко выявлена с помощью ордерной сетки, а в заполнении использованы классические мотивы. Включение в композицию портретов «католических королей» и обилие геральдических символов придают программе фасада политические черты. Предполагают, что она была связана с увлечением античной культурой в кругу гуманистов, сложившемся тогда в ун-те Саламанки. В частности, мн. исследователи видят в этом фасаде аллегорию Дома науки и порока, описанную в «Трактате об архитектуре» (ок. 1465) итал. архит. Филарете, вероятно уже привезенном из Италии.

Окончательная победа нового классицизирующего направления в зодчестве И. нашла отражение в 2 важных событиях: в области теории — в издании трактата Диего де Сагрето «Меры Римского», в области практики — в строительстве дворца Карла V в Гранаде.

Сочинение Сагрето — единственная книга по архитектуре, получившая широкое распространение в период раннего Возрождения в И. Итал. трактаты, в т. ч. и труд Л. Б. Альберти «Десять книг об архитектуре» (1452), известный в Европе уже с кон. XV в., были переведены на испанский и изданы лишь во 2-й пол. XVI в. Вышедший же в 1526 г. трактат Сагрето до 1608 г. переиздавался 12 раз, а в 40-х гг. XVI в. был переведен на франц. язык. Автор видел свою задачу в разъяснении построения отдельных форм «греско-римской»

архитектуры. Содержание трактата было изложено в форме диалога, участниками к-рого являлись Тампесо, служитель инквизиции, и его друг худож. Пикардо. Знакомом классической традиции выступал не художник, а служитель инквизиции, что явилось отражением тенденции к «христианизации» форм античной архитектуры — главной задачи ре-



Фасад коллегиума Сан-Грегорио  
в Вальядолиде. 1488–1496 гг.

нессанского зодчества в И. Признавая авторитет древнерим. теоретика Витрувия, Сагрето в большей степени опирался на более понятный ему текст Альберти. Но в отличие от последнего он не затронул проблемы композиционного построения зданий, ограничившись описанием элементов ордерного декора. Кроме того, в список анализируемых форм классической архитектуры был включен декор, порожденный фантазией зодчего: «чудовищные» колонны, канделябры, балясины и т. д. Допустимая, с т. зр. Сагрето, свобода художественного языка (в чем, вероятно, сказывалось влияние араб. и готического зодчества с их свободой в построении архитектурной композиции) приводила к тому, что архитекторы, применявшие на практике его трактат, произвольно выбирали формы классического декора. Оказывало влияние и отсутствие в первых изданиях трактата рисунков, показывающих ордер целиком. Вместо них были представлены изображения лишь отдельных его частей, к-рые читатель мог комбинировать по своему усмотрению.

В 1527 г., практически одновременно с выходом трактата Сагрето, началось строительство дворца Карла V в Гранаде, занимающего особое место в истории архитектуры испан. Возрождения. После прихода к власти монарх осуществил серию перестроек королевских резиденций.

Особое внимание было уделено гранадской Альгамбре, к-рую он мечтал превратить в центр власти, достойный его статуса. Дворцы эмиров, с их сложной планировкой, небольшими пространствами и измельченной стуковой декорацией, не могли, по его мнению, служить резиденцией главы Свящ. Римской империи. Для строительства нового здания был приглашен архит. Педро Мачука, длительное время работавший в Италии предположительно под рук. Д. Браманте. После его смерти в 1550 г. дело продолжил его сын Луис, а в 1589–1592 гг. Хуан де Михарес под наблюдением Хуана де Эрреры. План дворца основан на сочетании крупных, геометрически четких фигур: в квадрат здания вписан круг двора, по периметру к-рого устроены 2-ярусные аркады. Композиция могла быть навеяна проектом Браманте, предполагавшего окружить часовню Темпьетто (1502) в мон-ре Сан-Пьетро-ин-Монторио в Риме круглым двором с колонными портиками по кругу. Характер фасадов, вероятно, также был обусловлен влиянием Браманте. На этот раз были воспроизведены рустованное основание и украшенный пилястрами *piano nobile* Палаццо-Каприни в Риме (ок. 1510–1512, не сохр.). Однако Мачука заменяет дорический ордер более изящным и декоративным ионическим в соответствии с испан. вкусами. Кроме того, центральные части фасадов дворца акцентированы с помощью рельефно выступающих по отношению к остальной плоскости стены ордерных композиций в виде триумфальных арок. Нетипичное для структуры итал. палаццо выделение зоны входа было также данью испан. традиции. По сути это повторение, но в формах классической архитектуры, композиции типа «ретабло». Заслуга Мачуки, воспринявшего эту традицию, заключается в том, что он первым нашел необходимую для ее воплощения композицию, в которой бы учитывались достижения нового итал. зодчества. В силу своеобразия замысла и подчеркнутого пуризма (в сравнении с постройками платереско) дворец практически не оказал влияния на развитие испан. архитектуры. Тем не менее его появление выявило возрастающую роль ордера как организующего начала композиции. Эта тенденция получила название «второе платереско» и по-раз-

ному развивалась в региональных школах И.

В Саламанке, где было сильное влияние исабелино и первого платереско, в постройках долгое время сохранялась готическая структура сводов, а фасады украшались развитыми скульптурными композициями, близкими к типу «ретабло». Одной из наиболее заметных фигур в архитектуре этого времени был Хуан де Алава. В 1524 г. он получил заказ на перестройку мон-ря Сан-Эстебан (1524–1610): в частности, им был выполнен проект церкви. Ее внутреннее пространство мало отличалось от внутреннего пространства готических церквей. Главные новшества были привнесены в композицию зап. фасада (30-е гг. XVI в.). Его углы скошены, и в них сделаны ниши с раковинами в конхах. Центральная часть фасада прорезана глубокой аркой, внутри к-рой помещена скульптурная композиция типа «ретабло». Ее структура намечена с помощью пилястр, антаблементов и арок, пространство между к-рыми заполнено скульптурами под балдахинами. Др. выдающимся мастером саламанкской школы был Родриго Хиль де Онтаньон. Он работал не только в Саламанке, но и в др. испан. городах и был связан с мастерами др. школ платереско, такими как Педро де Ибарра и Алонсо де Коваррубиас. Для построек Хиль де Онтаньона характерны сохранение стрельчатой структуры перекрытий и уменьшение объема скульптурного декора по сравнению с произведениями де Алавы. Все «украшения» в его постройках сосредоточивались вокруг главного входа, окон и верхней части здания. Часто для оформления главного портала он использовал композиции, напоминающие по схеме триумфальные арки, помещая, однако, пилястры на консоли, подобно мастерам, сохранявшим готическую манеру (фасад мон-ря Лас-Дуэньяс в Саламанке, ок. 1533). В то же время для фасадов строившихся им зданий было характерно увлечение декором в ущерб классической тектонике, что особенно заметно во дворце герцогов Монтеррей в Саламанке (1539–1566) и фасаде (1537–1553) коллегиума Сан-Ильдефонсо в Алькала-де-Энарес (пров. Мадрид). Здесь композиция построена на противопоставлении гладких стен нижних этажей без украшений утяжеленному скульптурным декором верхнему ярусу.



Мон-рь Сан-Эстебан в Саламанке.  
1524–1610 гг.

В Андалусии особенности местной школы платереско определялись, с одной стороны, активным воздействием араб. традиции, с другой — тесной связью с архитектурой Италии и Франции; существенным было и влияние архитектурного решения дворца Карла V в Гранаде. В работах мастеров региона стремление к насыщенной декоративности сочетается с обилием элементов ордерного декора (здание ратуши в Севилье, ок. 1527–1534, Диего де Рианьо). Воздействие итал. образцов в наибольшей степени проявилось в творче-



Клуатр мон-ря Сант-Эстебан  
в Саламанке

стве скульптора и архит. Диего де Силоэ, сыгравшего заметную роль в истории зодчества всей И. Полученное в мастерской отца Хиль де Силоэ образование было продолжено во время работы в Италии, в основном в Неаполе. По возвращении Силоэ приступил к активнейшей строительной деятельности во мн. городах И. Для его работ характерно смешение готических и ренессансных элементов. Он создал арочные

галереи, близкие по пропорциям к готическим (башня церкви в Санта-Мария-дель-Кампо около Бургоса, 1528–1534), продолжал использовать нервюры как организующий элемент декора сводов, заполняя про-



*Дворец герцогов Монтеррей в Саламанке. 1539–1566 гг.*

странство между ними скульптурой в античном духе (церковь монастыря Сан-Херонимо в Гранаде, 1504–1543, Хакопо Флорентино, с 1525 Диего де Силоэ). Он же использовал новые для испан. зодчества итал. формы, напр. парадную 3-пролетную лестницу («Золотая лестница» в кафедральном соборе в Бургосе, 1519–1526), алтарь в виде купольной ротонды (Большая капелла собора Санта-Мария-де-ла-Энкарнасьон в Гранаде, нач. 1525). Эта классицизирующая линия в архитектуре юга И. была закреплена в творчестве ученика Силоэ Андреса де Вандельвиры, к-рый постепенно отходил от скульптурного декора, структурно связанного с готикой, и делал акцент на разработке ордера



*«Золотая лестница» кафедрального собора в Бургосе. 1519–1526 гг.*

(работы в соборе Асунсьон-де-ла-Вирхен в Хаэне, 1562–1575).

В Толедо развитие платереско связано с именем Алонсо де Коваррубиаса. Свою деятельность он начал

как скульптор и в этом качестве участвовал в оформлении церкви монастыря Сан-Эстебан в Саламанке. Он ориентировался на зодчество Ломбардии (порталы церкви монастыря Сан-Клементе, ок. 1534, и архиепископского дворца в Толедо, ок. 1541–1545), что, возможно, было связано с путешествием в Сев. Италию в 1514 г. Он использовал ордер-

ные композиции, близкие к структуре триумфальной арки, насыщая их декором типа гротесков. Наряду с обильно украшенными скульптурой постройками в его позднем творчестве появились произведения, предвосхитившие возникновение стиля десорнаментадо. Коваррубиасом (приступил к работе с 1545) был выполнен главный фасад Алькасара в Толедо, а также его внутренний двор, повторяющий дворы итал. палатцо с 2-русной галереей с полуциркулярными арками, опирающимися на колонки ионического ордера. Здесь он использовал сдержанные формы, отказываясь от столь привычного для платереско обильного декора.

Создание дворца Карла V в духе итал. Возрождения и выделение в постройках зрелого платереско ордера как организующего элемента декоративной системы здания были важным моментом в истории освоения испан. зодчеством классической традиции. Завершение эта тенденция получила

в создании стиля десорнаментадо (испан. — лишенный украшений), или эрререско (от фамилии одного из ведущих мастеров этого направления — Хуана де Эрреры), характеризующегося следованием законам и образцам итал. Ренессанса и отказом от декоративности платереско. По существу это стало гранью между Вы-

соким и Поздним Возрождением в испан. архитектуре. Причины столь существенного изменения художественного языка многообразны; во многом логика развития платереско постепенно подводила ко все более и более строгой трактовке декора. Но различие платереско и десорнаментадо столь велико, что было воспринято современниками и исследователями как разрыв с традицией.

Часто это изменение связывают с влиянием Филиппа II. Согласно документам, король во время путешествия 1556 г. во Фландрию был озабочен проблемой перестройки королевских резиденций — монастыря Юсте (пров. Касерес) и Аранхуэса (пров. Мадрид), к-рым он хотел придать более отчетливые «греко-римские» черты вместо характерного для эпохи Карла V декора платереско. В 1559 г. для осуществления этих планов из Неаполя был вызван архит. Хуан Баутиста де Толедо, возможно участвовавший под рук. Микеланджело в создании собора св. Петра в Риме. Это обстоятельство, однако, не дает ответа на вопрос, почему предпочтение было отдано именно классической традиции архитектуры. Современник Филиппа II Перес Мигес отмечал, что король, «кажется, для того и родился, чтобы поставить препятствие протестантизму, а Эррера родился для того, чтобы прекратить злоупотребление и упадок стиля платереско». Человек, живший во времена создания Эскориала, соединил борьбу с Реформацией и изменение архитектурного стиля. Эти явления в историческом смысле оказались связаны между собой. Переход от декоративной свободы платереско к суровости и строгости тектонических правил десорнаментадо был проявлением единого процесса, происходящего в испан. ментальности после Тридентского Собора. Важной вехой стал декрет этого Собора «Об обращении и святых образов» (1563): И. была единственной европ. страной, где решения Собора неукоснительно выполнялись. На Соборе было объявлено об обязательности соответствия произведений церковного искусства догматам католич. Церкви и, следов., санкционированной ею художественной норме. Хотя вопросы архитектурной практики в решениях специально не оговаривались, в И. начались поиски подобной нормы,

с чем и было связано новое обращение к классической традиции — в форме, представленной в итал. архитектурных трактатах эпохи Возрождения.

Мысль о связи классической традиции и христ. идеалов высказывалась еще в трактате Сагрето, и в эпоху господства десорнаментадо получила завершение в труде иезуитов



*Дворец Карла V в Гранаде.  
1527–1592 гг.*

архитектором был назначен Хуан Баутиста де Толедо, долгое время живший в Италии. Работы в

Херонимо де Прадо и Хуана Баутисты де Вильяльпандо, посвященном реконструкции храма Соломона (In Ezechielem explanationes et apparatus urbi ac templi hierosolymitani. R., 1596–1604. Vol. 1–3). В этом сочинении была высказана идея о тождестве пропорциональной системы Витрувия и божественных пропорций, дарованных в «Видении Иезекииля». Из сочинений итал. зодчих в II пол. XVI в. были известны трактаты Альберти, Серлио, А. Палладио и Дж. Б. Виньолы. Однако реально для архитектурной практики оказались важны только трактаты Серлио и Виньолы, наиболее подходящие к необходимому испанцам

ния, к-рое в одном здании объединило мон-рь, королевские резиденцию, усыпальницу, семинарию и госпиталь, поражала современников, называвших Эскориал 8-м чудом света.

Место для буд. строительства было выбрано назначенной королем комиссией согласно принципам Витрувия (здоровый климат, хороший воздух, защищенность от ветров, наличие питьевой воды). Главным

Эскориале начались в 1563 г. В 1567 г., после смерти Толедо, их возглавил Хуан де Эррера — зодчий, также долгое время проработавший в Италии, знаток античных древностей, собиратель архитектурных трактатов. Ансамбль в общих чертах был завершен к 1584 г.

В плане Эскориал представляет собой прямоугольник (с небольшим выступом), разделенный на равные части внутренними корпусами, что должно было вызывать ассоциации с решеткой — атрибутом мученичества св. Лаврентия, патрона мон-ря. По центральной оси «восток—запад» были расположены королевские апартаменты (в выступе «решетки»), церковь и двор перед ней (т. н. Двор королей), слева от нее — «квадраты» дворца и се-

*Мон-рь Эскориал.  
1563–1584 гг. Вид сверху*

минарии, справа — Двор Евангелистов и собственно монастырь. По виду план Эскориала близок к плану дворца рим.



типу трактата-«учебника», в к-ром объем текста минимален, а объем иллюстраций — максимален.

Влияние этих трактатов проявилось при создании центральной постройки стиля десорнаментадо — мон-ря Эскориал (ныне в г. Сан-Лоренсо-де-Эль-Эскориаль, пров. Мадрид), заложенного по обету Филиппа II, данному во время битвы с французами при Сен-Кантене. Грандиозность замысла сооруже-

имп. Диоклетиана в Сплите (Хорватия; ок. 300) и Оспедале-Маджоре в Милане (архит. Филарете, проект 1456).

Внешние стены Эскориала лишены каких бы то ни было украшений, кроме выделенной зоны центрального входа, в оформлении которой повторяется фасад церкви из IV книги Серлио. Коринфский ордер, использованный в оригинале, был заменен дорическим, наиболее строгим и

«мужественным» (по Витрувию) и соответствующим постройкам, посвященным христ. мученикам (по Серлио). Эта же композиция в несколько видоизмененном варианте была использована и в фасаде церкви монастыря. Акцентированные объемность и массивность этого фасада контрастировали с небольшим пространством и гладью стен расположенного перед церковью двора, создавая впечатление затесненности и напряжения. Оформление др. дворов, за исключением Двора евангелистов, повторяло пропорции Колизея по III книге Серлио, но стремление к строгости и простоте проявилось в уничтожении всех украшений, включая ордер. Двор евангелистов был окружен 2-ярусной аркадой, опирающейся на квадратные столбы с наложенным на них в нижнем ярусе дорическим, а в верхнем — ионическим ордерами. В центре двора помещена надкладная сень — невысокий глухой барабан с куполом на 4 мощных пилонах, соединенных между собой полуциркульными арками. Эта маленькая постройка напоминает рисунок Темпьетто Браманте из трактата Серлио, на к-ром не показана целиком окружающая его колоннада дорического ордера. Форма Темпьетто была использована Эррерой и в проекте внешнего оформления купола базилики Эскориала, а также при создании табернакля для алтаря этой церкви.

Несмотря на точные «цитаты» из итал. трактатов, Эскориал совсем не похож на произведения мастеров Возрождения в Италии. Итал. Ренессанс всегда пытался «осмыслить» блок камня, расчлнить его с помощью ордерной сетки, организовать его массу, т. е. внести в нее «человеческое начало». В испан. платереско оформление фасада строилось на противопоставлении лишенной украшений стены здания и сконцентрированной вокруг зоны входа декорации. Сохраняя этот принцип, архитекторы Эскориала нарушили законы, лежащие в основе организации ансамбля классического здания. Возведение длинной однообразной стены разрушало гармонию и создавало атмосферу внутреннего напряжения, к-рая усиливалась из-за контраста между гладкой поверхностью стен и объемно проработанными ордерными композициями. Это напряжение является главной характерной чертой архитектуры Позднего



чиваясь использованием уже разработанного материала. Исключение составляют лишь Галерея выздоравливающих в Эс-

*Мон-рь Эскориал.  
1563–1584 гг. Зап. фасад*

кориале (между 1597 и 1610, архит. Франсиско де Мора) и здание ратуши в Толедо (1612–1618, Хорхе Теотокопули). Из-

испан. Возрождения, почему мн. исследователи видят в десорнаментадо черты барокко и маньеризма и трактуют его как воплощение идей Контрреформации. Современникам, не знавшим всего разнообразия форм итал. Возрождения, Эскориал казался самым классическим зданием в мире. Испан. скульптор и ювелир Хуан де Арфе-и-Вильяфанье в соч. «О различном соизмерении скульптуры и архитектуры» (1585) писал: «...великий король испанский Филипп захотел основать главный храм, избрав для него местом долину около селения Эскориаль. И там Хуан Баутиста де Толедо создал такой проект,

вносимые мастерами школы Эрреры, были обусловлены характерным для Позднего испан. Возрождения стремлением к уничтожению излишнего декора, в т. ч. и ордерного (фасад ц. Сан-Бернабе в Эскориале, 1594–1595, Ф. де Мора; фасад коллегиума Сан-Луис в Вильягарсия-де-Кампос, пров. Вальядолид, 1572–1580, Педро де Толоса). В результате ордерные композиции, использованные в постройках Эрреры, в интерпретации его последователей часто распадаются на отдельные элементы, к-рые, как на «экране», размещаются на глади стены (фасад коллегиума Носа-Сеньора-да-Антига в Монфорте-де-Лемос, пров. Луго, 1592–1610, Андрес Руис, Хуан де То-

*Мон-рь Эскориал.  
1563–1584 гг.  
Вид с северо-запада*



лоса). Это свидетельствует о деформации художественного языка Возрождения, к-рая происходила в И. в кон. XVI в. под влиянием композиционных принципов платереско. Возможно, именно это определило не только кратковременность существования десорнаментадо как итальянизирующего направления, но и быстрый переход от почти стерильной чистоты фасадов эрререско к преобладающему всякую меру декоративному изобилию испан. барокко.

в котором учел все основные правила, превзойдя в этом греков и римлян».

Параллельно с работами в Эскориале Эррера участвовал в перестройке королевской резиденции в Аранхуэсе (проект 1561 г.) и выполнил проекты юж. фасада Алькасаара в Толедо (1571–1585), биржи в Севилье (1583–1646) и кафедрального собора в Вальядолиде (1589–1668, не окончен). В этих постройках он варьировал уже освоенные им схемы декора из трактата Серлио.

После смерти Эрреры в 1597 г. стиль десорнаментадо не прекратил своего существования, хотя и несколько видоизменился. Представители школы этого мастера практически не заимствовали новых композиций из итал. трактатов, ограни-

В Андалусии переход от платереско к десорнаментадо был более плавным, что было связано с выраженным классицизирующим характером Раннего Возрождения в этой области И. Наиболее известным архитектором был Эрнан Руис Младший. Получив первый опыт работы в мастерской отца, каменотеса, он некое время занимался изготовле-

нием чертежей по заказу др. архитекторов. Судьбоносным для него оказалось сотрудничество с Диего де Силоэ. Формированию собственного стиля способствовало увлечение Руиса итал. архитектурными трактатами, на основе к-рых он создал теоретическое соч. «Архитектурный манускрипт». Однако в отличие от мастеров кастильской придворной школы он вольно трактует итал. мотивы, придавая им большую мягкость и декоративность, что отразилось не только в иллюстрациях к его сочинению, но и в его постройках (фасады ц. Сан-Хуан в Инохоса-дель-Дуке, пров. Кордова, 1564–1569, и церкви госпиталя Ла-Сангре в Севилье, 1564, завершение башни Ла-Хиральда в Севилье, ок. 1568).

При Карле V было продолжено начатое католич. королями создание нового городского законодательства: в частности, в уставах городов была закреплена такая должность, как «аларифе де ла съюдад» — главный архитектор города (городские уставы Мадрида, Севильи, Гранады, Толедо), в обязанности к-рого входило наблюдение за застройкой, содержанием и ремонтом городских зданий и инженерных сооружений. Тем не менее изменение облика городов в 1-й пол. XVI в. происходило скорее за счет появления отдельных зданий в новом стиле в уже существовавших ансамблях без преобразования пространства. Такой подход был обусловлен в первую очередь тем, что бывш. евр. кварталы получили название «новые» и заселялись без перестройки жителями города др. национальностей. С переходом к мирной жизни в 1-й пол. XVI в. чаще стали проводить публичные мероприятия: торжественные выезды членов королевского семейства, казни и аутодафе, бои быков и др. Это требовало выделения внутри границ города специальных пространств, предназначенных для подобных церемоний. Известны примеры, когда перед появлением эскорта членов королевской семьи не только готовились и возводились триумфальные арки «в римском духе», но и производились реконструкция и ремонт того района города, по к-рому должно было пройти шествие. Так, в 1570 г. губернатор Сеговии к приезду королевы приказал починить все улицы, по к-рым она должна была проехать, а также ведущую в город дорогу на расстоянии 5 км. Кроме

того, было приказано привести в порядок большие площади, а также снести 3 дома на одной из улиц, к-рые сужали ее и портили перспективу от алькасаара.

Строительство Эскориала и связанное с ним изменение стиля испанской архитектуры в сер. XVI в. подвели итог процессам формирования новых взглядов на городской ансамбль у деятелей испан. Возрождения. К 1561 г. (перестройка после пожара Эррерой главной площади Вальядолида) окончательно сложилась концепция замкнутой городской площади — Пласа-Майор (испан.— главная площадь), которая должна была стать центром торговой и муниципальной жизни и местом проведения городских и религ. торжеств. Особенностью художественного решения Пласа-Майор являлась застройка зданиями, выполненными в едином стиле, в нижней части к-рых устраивались портики, в верхней — ленты балконов. Эта концепция городской площади нового типа была закреплена в «Своде законов об открытии, новом заселении и умиротворении Индий» («Законы Индий»), изданном Филиппом II 13 июля 1573 г. В этом документе была утверждена модель застройки поселений во вновь открываемых землях Нового Света. Модель идеального города представлялась следующей: в центре — замкнутая площадь с главным собором, ратушей и др. муниципальными и торговыми зданиями, вокруг нее — квадратные или прямоугольные кварталы, пронизанные широкими улицами. Позднее за сухую геометричность такая градостроительная схема получила название «шахматная доска».

Несмотря на то что «Законы Индий» были предназначены для регламентации застройки поселений в Новом Свете, в них были обозначены основные пути, по к-рым будет развиваться градостроительство И., по крайней мере в течение последующих 2 веков. Это особенно ярко демонстрирует значение XVI в. для архитектурной культуры И. Происшедший тогда поворот означал, что испан. зодчество и градостроительство стало соответствовать общим закономерностям эволюции строительного искусства Зап. Европы. Но несмотря на это и на использование художественного языка итал. Возрождения, архитектура И. сохранила неповторимое своеобразие, свя-

занное с особенностями положения страны на «пересечении» культур, ее историческими традициями.

**Барокко.** Особенности формирования стиля барокко в И. были определены рядом важных обстоятельств. Во-первых, это устойчивость архитектурной традиции, сформированной в зодчестве испан. Возрождения, и прежде всего в произведениях Хуана де Эрреры: 1-я пол. XVII в. была отмечена творческой переработкой форм десорнаментадо. Во-вторых, это неблагоприятная экономическая ситуация, повлиявшая на немногочисленность и зачастую особую длительность возведения построек. В этих условиях наблюдалось развитие церковной архитектуры, а также осуществлялись крупные королевские проекты, к-рые должны были поднять авторитет власти, пошатнувшийся в результате экономического кризиса; по сравнению с др. странами слабо развивалось частное дворцовое строительство.

Ведущую роль в формировании архитектуры барокко в И. играла Кастилия, где ключевой фигурой стал Хуан Гомес де Мора, сын придворного художника времен Филиппа II и племянник зодчего Франсиско де Мора, ближайшего ученика и последователя Хуана де Эрреры. Наследие архитектора в большей степени представлено чертежами и проектами, нежели реализованными постройками. В целом в его творчестве можно отметить постепенное соединение элементов стиля десорнаментадо с планировкой и декоративными решениями, идущими от итал. барокко.

Одна из ранних его построек — церковь мон-ря Сан-Бернардо в Алькала-де-Энарес (основан в 1617), строительство которой велось под рук. Себастьяна де ла Пласа. В прямоугольный объем здания вписан эллиптический интерьер, увенчанный куполом и окруженный по периметру капеллами, — решение, напоминающее планировку ц. Санта-Анна-деи-Палафренъери в Ватикане (ок. 1570, Дж. Б. да Виньола), гравюры и рисунки с изображением к-рой были известны в И. в нач. XVII в. Внутренний декор в отличие от декора итал. постройки характеризуется лаконичностью форм. Плоские пилястры, графическая прорисовка архивольтов арок и профилей купола, отсутствие обильного скульптурного декора скорее напоминают



Фасад церкви мон-ря Ла-Энкарнасьон в Мадриде. Нач. 1611 г.

черты десорнаментадо. Влияние этой художественной традиции можно видеть и в решении фасада данного храма, композиция к-рого строится на контрасте плоскости стены и размещенных на ней элементов архитектурно-скульптурного декора. Вместе с тем за счет применения цветового контраста кирпичной кладки и резного каменного декора, а также за счет большей артикуляции форм и использования таких барочных деталей, как разорванные лучковые фронтоны и овальные окна, в фасаде церкви мон-ря Сан-Бернардо был создан эффект пульсации, напряженности и подвижности стены, отличающий его от фасадов произведений учеников школы Эрреры и соответствующий формирующейся эстетике барокко.

С именем Х. Гомеса де Мора часто связывают создание знаменитого фасада церкви мон-ря Ла-Энкарнасьон в Мадриде (нач. 1611). Его композиция представляет творческое развитие схемы, выработанной в постройках учеников школы Эрреры (фасад ц. Сан-Хосе в Авиле, 1608, Ф. де Мора). Нижний ярус фасада образован 3 арками, опирающимися на квадратные столбы. Центром 2-го яруса является ниша со скульптурным декором, увенчанная лучковым фронтоном; в 3-м ярусе по бокам от центрального окна размещены геральдические композиции. Контраст глади стены и выпуклого скульптурного декора с барочными элементами придаст некую аппликативность композиции, единство к-рой достигается благодаря размещенным по ее бокам плоским лизенам, прорезающим все 3 яруса и усиливающим напряженный вертикализм фасада. Лаконичность и простота,

почти доходящие до аскетизма, к-рые характеризуют подобное решение, часто связываются исследователями с влиянием эстетики монашеского ордена кармелитов. Предполагается, что работами по возведению фасада церкви руководил архит.-монах фрай Альберто де ла Мадре де Дьос (иногда ему приписывается и авторство проекта этой постройки).

Влияние монашеских орденов на развитие архитектуры испан. барокко было довольно велико. Так, новые требования к богослужению и соответственно к планировочным и декоративным решениям храмов в И., связанные с монашеским орденом иезуитов, привели к существенным изменениям в построении композиций испан. церквей. В 1617 г. началось строительство комплекса иезуитского коллегиума (ныне Ла-Клересия) в Саламанке. Проект был выполнен Х. Гомесом де Морой и предполагал возведение зданий церкви, коллегиума и мон-ря. Центральное место в этом ансамбле было отдано церкви (в целом завершена в 1665), к-рая по планировке близка к ц. Иль-Джезу в Риме (1568–1584, Дж. Б. да Виньола, Дж. делла Порта). Широкий неф, перекрытый полусферическими сводами, окружен по бокам капеллами, выполняющими функции контрфорсов; трансепт сильно расширен; средокрестие увенчано массивным куполом. Такое решение создавало театральный контраст между затемненным нефом и ярко освещенным подкупольным пространством, позволяя хорошо видеть алтарную часть храма во время богослужения. Влияние итал. образца присутствует и в рисунке декора интерьера, основная ритмика которого задается пилястрами, обрамляющими огромные арки входов в капеллы. В отличие от плана и интерьера фасад церкви в Саламанке далек от схемы фасада ц. Иль-Джезу (1571–1577, Дж. делла Порта). Его композиция, центральная 2-ярусная часть к-рой оформлена сдвоенными  $\frac{3}{4}$ -ными колоннами, скорее напоминает проект фасада собора в Вальядолиде (1589, Х. де Эррера) в несколько утрированном виде. Образами Эскориала вдохновлены 2 параллельных корпуса коллегиума (окончены в 1642) — монументальные многоэтажные здания, уподобленные базиликам с высоким центральным нефом, почти лишенные декора. В силу финансовых затруднений проект Гомеса де

Моры не было полностью реализован и строительство было завершено в сер. XVIII в. с внесением значительных изменений в первоначальный замысел.

В 1606 г. Филипп III, перенесший в 1601 г. столицу в Вальядолид, принял решение о возвращении королевского двора в Мадрид. Это потребовало глобальной реконструкции Алькасаара, крепостному облику ко-



*Корпус иезуитского  
коллегиума в Саламанке.  
1617–1642 гг.*

торого нужно было придать дворцовый характер и который нужно было приспособить для жизни двора. Контроль над работами был возложен на Х. Гомеса де Мору, по его проекту была перестроена юж. часть здания (1619–1636). (В ночь на 25 дек. 1734 Алькасар сгорел во время пожара, поэтому о его облике можно судить лишь по изображениям на картинах и гравюрах.) Гомес де Мора сохранил типичную для Алькасаров композицию с фланкирующими башнями, к-рые обрамляют 3-этажный фасад. Два верхних яруса были украшены пилястрами, между к-рыми располагались окна с завершениями



*Пласа-Майор в Мадриде.  
1617–1699 гг.*

в виде треугольных и лучковых фронтонов. Центральная часть фасада была выделена с помощью композиции типа «ретабло». Пластическая выразительность была усилена цветовым

контрастом кирпичной кладки стены и архитектурных деталей, выполненных из камня. Сходные композиционные и декоративные приемы были использованы Гомесом де Морой и в др. постройках Мадрида, таких как здание бывш. дворцовой тюрьмы (Дворец Санта-Крус, 1629–1634) и здание ратуши (ок. 1644).

Особое место в изменении облика Мадрида в связи с приданием городу столичных функций занимает создание Гомесом де Морой ансамбля Пласа-Майор (1617–1619), предназначенного для проведения городских

и гос. празднеств, боев быков и аутодафе. Эта замкнутая, образованная однотипными зданиями площадь была спланирована с учетом идей, заложен-

ных в градостроительной концепции испан. Возрождения. В рисунке фасадов домов, образующих ансамбль Пласа-Майор, использован контраст кирпичной кладки и простых каменных обрамлений окон, типичный для творчества Гомеса де Моры. На одной из сторон площади располагалось здание Хлебной биржи (Ла-Панадерия), на балконах которого во время торжественных мероприятий размещались представители испанского двора. Создание Пласа-Майор при всей неблагоприятности экономической и демографической ситуации, не способствовавших развитию градостроительства, сопровождалось существенными

структурными изменениями городской застройки. Было пробито неск.

широких прямых улиц, застроенных однотипными 2- и 3-этажными зданиями. Эти процессы отражены в плане Мадрида, составленном в 1656 г. в Антверпене португ. картографом Педро Тейшерой, но не получили дальнейшего развития в архитектуре испан. барокко.

Одним из интереснейших архитектурных ансамблей Мадрида, связанных с королевским заказом, в 1-й пол. XVII в. был Дворец Буэн-Ретира. Его построили в вост. предместьях города на землях, принадлежащих мон-рю Сан-Херонимо-эль-Реаль. Этот ансамбль был предназначен для отдыха и развлечения королевской семьи и двора. Строительство началось в 1631 г. по проекту Алонсо де Карбонеля, в процессе работ проект претерпел значительные изменения. К моменту завершения строительства Буэн-Ретира представлял собой ансамбль примерно из 20 невысоких зданий, 2 открытых парадных площадей, неск. дворов и регулярного парка. Ансамбль был разрушен в 1808 г.; о его внешнем виде можно судить по немногочисленным гравюрам и рисункам и уцелевшей части сев. крыла (т. н. Кассон-дель-Буэн-Ретира). Ансамбль был стилистически близок к творениям Гомеса де Моры.

Большое значение приобретает и деятельность зодчих — членов монашеских орденов, к-рые внесли особый вклад в формирование испан. барокко. Как и в произведениях придворных мастеров, в их постройках были использованы итал. образцы, но при этом менее заметно влияние школы Эрреры. Одним из наиболее выдающихся зодчих-монахов был иезуит Педро Санчес, прославившийся благодаря возведению храмов как с эллиптическими (Сан-Эрменехильдо в Севилье, нач. 1616; Сан-Антонио-де-лос-Португесес, ныне Сан-Антонио-де-лос-Алеманес в Мадриде, 1624–1633), так и с базиликальными (Сан-Хуан-Баутиста в Толедо, сер. XVII в.) планами. Для произведений этого архитектора характерно усиление театральности эффектов в пластике фасадов и интерьеров зданий по сравнению с традицией десорнаментадо. Фасад ц. Сан-Хуан-Баутиста в Толедо, выполненный Санчесом, демонстрирует попытку соединить в одной композиции схему 2-башенного фасада собора в Вальядолиде и схему фасада Иль-Джезу. Самым знаменитым произведением Санчеса является ц. Сан-Исидро-эль-Реаль в Мадриде (1626–1651). План храма основан на плане ц. Иль-Джезу. По сравнению с рим. памятником композиционное построение этой церкви усложнено благодаря использованию парных, а не одиночных столбов, об-

рамляющих главный неф, и чередованию больших и малых пролетов, ведущих в боковые капеллы, что придает большую подвижность и разнообразие рисунку интерьера. После смерти Санчеса в 1633 г. работы по возведению ц. Сан-Исидро были продолжены др. иезуитом фра Франсиско Баутиста. С его именем связывают создание композиции фасада храма и декорации интерьера, возведение купола над средокрестием. Для творческой манеры фра Баутисты характерно тяготение к монументализации и контрастности ордерных форм, использование сложных конструктивных приемов. Так, купол ц. Сан-Исидро представляет собой своеобразную деревянную конструкцию, покрытую сверху гипсом, которая позволяет благодаря своей легкости перекрывать большие пространства, не утяжеляя членений интерьера. В декорации фасада использована тема 2-башенного фасада, которая в отличие от построек Педро Санчеса уже не имеет ничего общего ни с творчеством Эрреры, ни с произведениями Виньолы. Основу композиции образует гигантский коринфский ордер (пилястры на боковых ризалитах и  $\frac{3}{4}$ -ные колонны в центральной части), создающий вместе с ярко выраженными сандриками окон очень живописную и подвижную светотеневую игру. При этом фра Баутиста вольно комбинирует ордерные элементы, венчая фасад антаблементом, фриз которого является интерпретацией триглифно-метопного дорического фриза. Т. о., строительство ц. Сан-Исидро показало, что испан. архитектура перешла от использования стиля десорнаментадо к формам барокко.

Эти изменения стиля нашли отражение в трудах испан. теоретиков. В трактате иезуита фра Лоренсо де Сан-Николаса «Искусство и применение архитектуры» (I ч. 1639; II ч. 1665) не только были описаны новые достижения и формы испан. барокко (в частности, деревянная конструкция купола Сан-Исидро), но и сформулировано представление о зодчем — члене религ. братства. В трактате «Светская архитектура, правильная и искаженная» (1668) Хуан Карамуэль Лобковиц критикует Витрувия и считает, что зодчество не свод установленных правил, а дисциплина, открытая новым веяниям, экспериментам и изменениям.

В сер. XVII в. в испан. архитектуре можно отметить дальнейшее совершенствование и усложнение барочного стиля. Этот процесс отражен в постройках кастильского архит. Хосе де Вильяреала, для которых характерно сочетание сурового внешнего облика с использованием обильной позолоты и штуковой лепнины в интерьере (капелла Сан-Исидро в ц. Сан-Андрес в Мадриде, совместно с Себастьяном Эррерой Барнуэво, 1642–1669). Вильяреаль также принял участие в завершении начатых Гомесом де Морой зданий ратуши и дворцовой тюрьмы в Мадриде, их фасады он дополнил сложными многопрофильными ордерными композициями типа ретабло, приспособив, т. о., схему декора фасада, появившуюся в искусстве испан. Возрождения, к стилю барокко. Еще большую свободу и живописность в использовании архитектурного декора можно наблюдать в постройках др. мадридского архит. Хосе Хименеса Доносо (двор коллегиума Санто-Томас-де-Акино в Мадриде, 2-я пол. XVII в.; перестройка здания Хлебной биржи на Пласа-Майор в Мадриде после пожара 1672), получившего в лит-ре эпохи неоклассицизма прозвище Эль-Корруптор (Развратитель).

Со 2-й пол. XVII в. формы барокко активно использовали не только в Кастилии, но и в др. областях И. Так, в 1681 г. было начато строительство базилики Нуэстра-Сеньора-дель-Пилар в Сарагосе (в целом завершена в 1754, Франсиско де Эррера Младший). Здание по сути представляет грандиозный (после расширения в 1730 — 130×67 м) реликварий для чудотворного образа Богоматери на столпе (испан. «пилар»). Композиция храма отличается от традиц. планировочных схем, применяемых в католич. церквях. Трехнефный интерьер, окруженный по периметру капеллами, вписан в прямоугольник, отсутствуют выделенный трансепт и выступающая апсида. Углы храма акцентированы с помощью башен, что придает ему сходство со зданиями мечетей или средневек. алькасаров (высокие колокольни над башнями были задуманы позже; 1-я построена к 1872, остальные — между 1907 и 1961). Над главным нефом храма возвышаются 3 купола, центральный (окончен в 1872) больше и выше остальных. По 4 дополнительных неболь-

ших купола размещено над боковыми нефами. Капеллы, окружающие внутреннее пространство храма, понижены по сравнению с центральным объемом, что позволило создать сложную светотеневую игру в интерьере собора. В результате, несмотря на кажущуюся простоту планировки, возникает подвижное, сложное, с перепадами объемов и контрастами светотени пространство храма.

В Андалусии, где в эпоху Ренессанса в отличие от Кастилии господствовал более свободный и декоративный стиль, барокко приобрело театральные и изящные формы. Уже в постройке нач. XVII в. — ц. Сагарио при соборе в Севилье (1617–1662, Мигель Сумаррага и др.) — вместо огромных пилястр, прорезающих все внутреннее пространство, исползован 2-ярусный принцип организации ордерной сетки. Архитектурные детали имеют тонкую и изящную профилировку. В декоре храма активно использованы скульптурные украшения, чей крупный рельеф создает эффект пластического богатства интерьера. При завершении работ своды и купол церкви украсили скульптурными изображениями, выполненными братьями Мигелем и Педро Борха. Сочетание мелких декоративных кессонов с вписанными в них образами небесных сил и растительных мотивов создает не только причудливую игру света и тени, но и благодаря эффектам перспективы меняет впечатление от геометрии интерьера. Одно из наиболее интересных произведений барокко Андалусии XVII в. — главный фасад собора в Гранаде (1667–1703), спроектированный скульптором, худож. и архит. Алонсо Кано. Композиция представляет вариацию на тему 3-пролетной триумфальной арки, врезанной вглубь стены. При всей грандиозности общих членений фасада, так же как и в ц. Сагарио, Кано отказывается от использования гигантского ордера, разделяя композицию на 2 яруса при помощи линии карниза. Плоские пилястры, имеющие профилировку в виде филенки, не столько отражают тектонические отношения, сколько усложняют пластику и светотеневую игру. Вместо капителей Кано использовал скульптурные медальоны с картушами, что является нарушением канонических представлений о построении ордера, но вместе с тем



ней части и сдвоенных пилястр, увенчанных разорванным треугольным фронтоном в аттике. В результате сквозь римскую композицию проступает схема декора типа ретаб-

Собор  
Нуэстра-Сеньора-дель-Пилар  
в Сарагосе. 1681–1754 гг.

придает легкость и живость фасаду, не лишая его композицию структурной ясности. Нарастание объемности и богатой пластичности декора характеризует др. произведение андалусского барокко — фасад собора в Хаэне (проект 1667, Эуфрасио Лопес де Родригес; окончен в 1688, Блас Антонио Дельгадо). Его композиция резко отличается от композиций др. юж. построек XVII в., напоминая фасад собора св. Петра в Риме К. Мадерны (1608–1622). Ритмика композиции фасада, обрамленного с 2 сторон башнями (их строительство

внес в андалусскую архитектуру Кано.

К нач. XVIII в. во всех школах испан. барокко заметно усиление декоративности и пышности оформления зданий при использовании достаточно простых конструктивных и планировочных решений. Ведущую роль в этом процессе сыграло творчество братьев Чурригера, скульпторов и архитекторов, по имени которых получил название стиль чурригереско. Обычно этим термином обозначается все наследие испан. барокко кон. XVII — 1-й трети XVIII в. независимо от непосредственного влияния творчества Чурригера. Их отец происходил из Барселоны, затем он переехал в Мадрид, где и родились сыновья; позже семейство

Фасад собора в Гранаде.  
1667–1703 гг.



завершилось в 1-й трети XVIII в.), задается с помощью  $\frac{3}{4}$ -ных колонн гигантского коринфского ордера. Сверху размещен огромный аттик. Членения фасада поражают грандиозностью и монументальностью, которая оттеняется обилием скульптурного декора с мелкими деталями. При этом центральная часть фасада, обрамляющая вход в храм, подчеркивается использованием сдвоенных  $\frac{3}{4}$ -ных колонн в ниж-

обосновалось в Саламанке. Чурригера отдают предпочтение композициям типа ретабло, снабжая их пышной и перегруженной декорацией (витые и канделябровые колонны, волнообразные и разорванные карнизы, стилизованные виноградные лозы, занавеси, раковины, медальоны и т. д.). Влияние итал. моделей в чурригереско менее очевидно, чем в архитектуре XVII в.; при этом в строительстве возвратилось, но уже на новом качественном уровне наследие платереско, что позволяло исследователям характеризовать чурригереско как национальную фазу развития испан. барокко.

Новое понимание архитектуры формировалось в творчестве старшего из братьев Хосе Бенито Чурригеры. В 1693 г. он создает монументальное скульптурное ретабло для церкви мон-ря Сан-Эстебан в Саламанке, основу композиции которого образуют огромные витые колонны, обильно украшенные виноградными лозами. Архитектурные формы необычайно выразительны и перегружены так, что постепенно теряется тектоническая основа построения. Высокая пластичность работ Х. Б. Чурригеры была оценена современниками, называвшими его «испанским Микеланджело». Декоративные мотивы алтаря, перекликаясь с рисунком фасада церкви в стилистике пла-тереско, создают эффект единого живого ансамбля. Творчество младших братьев Хоакина и Альберто было связано прежде всего с работами по украшению Нового собора в Саламанке. В 1714 г. Хоакин был назначен главным архитектором этого храма. По его проекту был сооружен венчающий средокрестие собора купол (1714–1721), разрушенный во время лиссабонского землетрясения 1755 г. (восстановлен с искажениями). Также с его именем связывают строительство коллегіума Калатрава в Саламанке (1717–1724; окончен в 1750–1790 с изменениями). Центральная часть фасада (единственная, избежавшая переделок) подчеркнута торжественной композицией типа ретабло, отдельные элементы которой, такие как сложный профиль обрамления портала, геральдические композиции, рисунок стволов колонн, были навеяны влиянием пла-тереско (творчеством Р. Хилья де Онтаньона). Эти мотивы соединены с барочными формами, что придает структуре фасада нежность и живописность.

А. Чурригера занимался внутренним убранством Нового собора в Саламанке, в частности декорацией капелл и украшением алтарей. В его творчестве заметно усложнение архитектурно-декоративных решений. В ретабло капеллы Кристо-де-лас-Батаљас он использует схему, созданную его старшим братом для мон-ря Сан-Эстебан, погружая ее в такое изобилие мелкого резного декора, что архитектурная конструкция становится почти невидимой для зрителя. В 1728 г. он завершает 2-й ярус фасада кафедрального собора Вальядолида, начатого Эрре-



Алтарь церкви мон-ря Сант-Эстебан в Саламанке. 1693 г.

рой. Будучи вынужденным считаться с метрикой и стилистикой десорнаментадо, зодчий отказывается от обилия мелкого скульптурного декора и создает легкую и изящную композицию с украшениями в виде пилястр, причудливых волют, гер-



решенного двора коллегіума (1713–1733, в соавторстве с А. Чурригерой; нач. в 1687–1703 Хуаном

Пласа-Майор в Саламанке. 1729–1755 гг.

Сетьеном Гуэмесом), где между полуколоннами гигантского композитного ордера были помещены

прямые, статуи святых, гармонирующую с фрагментами фасада XVI в. Самым значительным творением А. Чурригеры является ансамбль Пласа-Майор в Саламанке (1729–1735, в соавторстве с Андресом Гарсией де Киньонесом и племянником Николасом Чурригерой, сыном Хосе Бенито; окончена в 1750–1755), возведенный в традиции замкнутых испан. площадей с единообразной застройкой. Пласа-Майор образована жилыми 4-этажными зданиями с открытыми аркадами в нижней части. Горизонтальные членения фасадов, подчеркнутые линиями изящных балконов с ажурными железными решетками, дополнены вертикальным ритмом плоских лизен, продолженным в рисунке невысоких обелисков, которые венчают балюстраду над главным карнизом. С вост.

стороны расположен Королевский павильон с богатыми скульптурными украшениями, завершенный в верхней части декоративным фронтоном вычурной формы, который разрывает основную линию фасада. Такой же прием использован и в завершении господствующего в ансамбле Пласа-Майор здания ратуши на северо-западной стороне площади; постройка выделяется укрупненным масштабом частей, сильным рельефом ордерного декора и богатством скульптурного убранства. Все это придает композиции Пласа-Майор свободу, живописность и живость по сравнению с более ранними ансамблями подобного типа.

Архит. Киньонес, участвовавший в создании Пласа-Майор в Саламанке, также руководил работами по завершению строительства грандиозного комплекса иезуитского коллегіума в том же городе. По его проекту был закончен запад. фасад церкви (1750–1755), получивший сложное навершие башен и причудливый декоративный фронтон, украшенный скульптурами. Также с его именем связывают создание декорации внут-

реннего двора коллегіума (1713–1733, в соавторстве с А. Чурригерой; нач. в 1687–1703 Хуаном

прямоугольные и овальные окна с обильным скульптурным обрамлением. Над волнообразным раскрепованным карнизом, опирающимся на сложнопрофилированные импосты над колоннами, помещен мощный аттик. Его композиция образована укороченными лизенами и прямоугольными окнами, обрамленными волютами в нижней части. Несмотря на, казалось бы, ясный ордерный рисунок фасадов двора коллегіума, навеянный, возможно, мотивами рим. архитектуры, излишне сильная акцентированность декора и обилие скульптурных деталей и архитектурных профилей придало ансамблю утяжеленный и атектонический характер.

В нач. XVIII в. чурригереско приобрел популярность в архитектуре испан. севера и юга, чему способствовала деятельность учеников и



является капелла Эль-Транспаренте (1721–1732), примыкающая к задней стороне главного

*Клуатр иезуитского колледжума в Саламанке. 1687–1733 гг.*

алтаря собора в Толедо. Сложная архитектурно-скульптурная композиция ретабло, центром к-

ррой является изображение Богоматери с Младенцем, освещается при помощи пролома-окна в своде деамбулатория собора. Края отверстия декорированы стилизованными фигурами херувимов. В результате перед взором зрителя в окне-проломе предстают разверстые небеса (живопись) на стенах чердачного помещения, в к-рое и ведет пролом. Свет из этого помещения, преломляясь и бликуя, придает живость скульптурам и архитектурным деталям ретабло. Н. Томе, работая вместе с братом-скульптором Диего Томе, использовал в этом произведении познания в области архитектуры, скульптуры и живописи, чтобы создать театрализованную и иррациональную композицию. Это творение было с восторгом встречено современниками, видевшими в ней яркое воплощение религ. чувства, однако



*Эль-Транспаренте в соборе в Толедо. 1721–1732 гг.*

сотратников семейства Чурригера, среди них выделялся мадридский мастер Педро де Рибера. Он построил церкви, дворцы, театры, фонтаны, многие из к-рых сохранились лишь фрагментарно или в сильно измененном виде. Лучшим произведением Риберы является фасад королевского приюта Сан-Фернадо (1721–1726) в Мадриде. Главная его часть — огромная 2-ярусная композиция типа ретабло, обрамляющая вход и контрастирующая со спокойной гладью стены здания. Причудливый декор ее выглядит необыкновенно подвижным. Стволы пилястр, образующих основу рисунка композиции, сужены книзу и покрыты сложным растительным узором. Края портала задрапированы стилизованными складками тканей, переданных в каменном рельефе. Рибера также вводит в архитектурную композицию круглые, овальные и 3-лепестковые отверстия, усложняя связки между отдельными элементами. Высокая подвижность, характеризующая решение буквально каждой детали фасада, получает завершение в виде эффектного 3-частного разорванного фронтона, к-рый как бы взрывает горизонтальный карниз, венчающий здание.

буквально через полстолетия общественное мнение изменилось, и в эпоху неоклассицизма Эль-Транспаренте стали называть мраморным скандалом.

Процессы, схожие с художественной ситуацией в Кастилии и Леоне — нарастание экспрессивно-иррационального декоративного начала — происходили и в др. областях И., где не было непосредственного влияния школы семейства Чурригера. Так, фасад собора Санта-Мария в Асторге (пров. Леон) сочетает строгую монументальную 2-башенную композицию (до 1678–1705, Франсиско и Пабло де ла Лаэстра Альвеар) с оформленными роскошными скульптурными панно центрального портала-раковины (1708, Пабло Антонио Руис).

Особое воплощение декоративная тенденция получила в зодчестве Андалусии, где господствующую роль играло семейство Фигероа, в первую очередь архит. Леонардо Фигероа. К числу его лучших произведений относится церковь иезуитского монастыря Сан-Луис в Севилье (1699–1731). План церкви центрический:



*Церковь мон-ря Сан-Луис в Севилье. 1699–1731 гг.*

круглый главный зал, перекрытый грандиозным куполом на барабане, окружен с 4 сторон полукруглыми апсидами, образующими вместе с ним форму греч. креста. Такое решение напоминает планировку ц. Сант-Аньезе-ин-Агоне в Риме (1652–1672, Дж. Райнальди, Ф. Борромини), хотя по сравнению с итал. образцом в нем можно отметить более тяжеловесное членение. Интерьер храма далек от решений, свойственных итал. барокко. Обилие лепнины, позолоты, использование гигантских витых колонн вместе с небольшими размерами внутреннего пространства создают атмосферу нервозности, суетности, подвижности и кричащей

пышности. Двухъярусный фасад церкви фланкирован 8-гранными башнями. В разработке его композиции активно использованы ордерные элементы. Стволы колонн и пилястр покрыты сложной орнаментальной резьбой, но при этом они теряют тектоническую выразительность. Гладь фасада дополнительно обогащена сплошной орнаментальной насечкой плоскости стены, геометрический рисунок к-рой напоминает о наследии мусульм. зодчества. С деятельностью семейства Фигероа связано создание одного из самых характерных произведений севильского барокко — дворца Сан-Тельмо (1682–1754, Антонио Родригес, Л. Фигероа, затем М. и А. М. Фигероа), приюта для детей погибших моряков. Планировка здания напоминает вариацию на тему испан. Алькасаров и ренессансных госпиталей. В прямоугольник, углы к-рого фланкированы башнями, вписана система внутренних дворов и здание капеллы. В декоре фасадов, построенном на контрасте красного кирпича и светлых каменных деталей, использованы сложные профили. Но изюминкой этого ансамбля является вычурная архитектурно-скульптурная композиция типа «ретабло», обрамляющая вход в здание колледжума. Она была выполнена по проекту Матиаса и Антонио Матиаса Фигероа, сына и внука Леонардо Фигероа. Композиция разбита на 3 яруса, верхний со статуей св. Тельмо (покровителя навигации) в центре возвышается над линией венчающего здание карниза и завершается сложным по силуэту фронтоном. Нижние 2 яруса обрамлены композициями из  $\frac{3}{4}$ -ных колонн, теснящих друг друга и создающих эффект «вспухающей» на глазах у зрителя стены. В центре 2-го яруса размещена ниша с балконом. По бокам ниши можно увидеть стилизованные скульптуры атлантов с чертами индейцев, а также различные аллегорические изображения, связанные с искусством навигации. Обилие декоративных деталей, как барочного, так и вост. происхождения, придают фасаду оттенок экзотичности и усиливают впечатление перегруженности композиции.

Непрерывная погоня за новыми декоративными эффектами в зодчестве испан. барокко привела к постепенной утрате тектонического понимания архитектурных форм. Уже в



влес 1727–1764), вопрос об авторстве которой остается открытым: памятник приписывается Ф. Уртадо Искьердо, Луису Ар-

*Дворец Сан-Тельмо в Севилье. 1682–1754 гг.*

сер. XVIII в. возникают произведения, в к-рых декорация вступает в активное противоречие с ясностью конструктивного решения здания. Наиболее яркими примерами подобных построек являются здания сакристии (ризницы) и саграрио (помещения для дарохранительницы) мон-ря Ла-Картуха (Нуэстра-Сеньора-де-ла-Асунсьон) в Гранаде. Саграрио, небольшое квадратное помещение (1702–1720, Франсиско Уртадо Искьердо), перекрыто куполом с росписями Антонио Паломино. Его

валом и Мануэлю Васкесу. Особенностью этого небольшого прямоугольного в плане помещения, перекрытого полуциркулярными сводами, с овальным куполом над алтарной частью, является широкое использование стуккового декора. По периметру помещения располагаются ионико-полуколонны на пьедесталах, над ними размещен сильно раскрепованный извивающийся карниз. Пропорциональное построение ордерных деталей довольно близко к каноничным решениям. Но вместе с тем все части ордера покрыты множеством причудливых орнаментальных фигур, выполненных из стукка. Сложное переплетение картушей, волют, розеток, консолей создает эффект дышащей зыбкой стены. Ордер практически теряет свои тектонические функции, превращаясь в элементы наибольшего сгущения декора.



*Собор Санта-Мария в Мурсии. 1737–1754 гг.*

стены покрыты обильным скульптурно-архитектурным декором, поражающим необычностью подбора расцветок использованных материалов: черные, зеленые, розовые мраморы стволов колонн и стенных панелей контрастируют с позолотой капителей и карнизов. В центре саграрио располагается табernакль с балдахином сложно профилированной формы, опирающимся на витые колонны из черного мрамора с позолоченными капителями. Еще сложнее решено декоративное убранство сакристии (проект 1713, осуществ-

ление пышности и экзотичности, создаваемое художественным решением этого помещения.

Различные тенденции отмечают развитие барокко в зодчестве валенсийских земель. Фасад собора в Валенсии (1703–1752, Конрад Рудольф) сохраняет, несмотря на обильный декор, четкость тектонической композиции, восходящей к итал. образцам. Влияние андалусской школы можно отметить в главном фасаде собора Санта-Мария в Мурсии (1737–1754, Хайме Борт Милья), напоминающем фасад гра-

дле пышности и экзотичности, создаваемое художественным решением этого помещения.

Различные тенденции отмечают развитие барокко в зодчестве валенсийских земель. Фасад собора в Валенсии (1703–1752, Конрад Рудольф) сохраняет, несмотря на обильный декор, четкость тектонической композиции, восходящей к итал. образцам. Влияние андалусской школы можно отметить в главном фасаде собора Санта-Мария в Мурсии (1737–1754, Хайме Борт Милья), напоминающем фасад гра-

надского собора А. Кано. Композиции придана пирамидальная форма, в ее центральной части размещена огромная арка-ниша, врезанная в глубину фасада и поделенная, как и в Гранаде, на 2 яруса. Но по сравнению с произведением XVII в. решение, предложенное Бортом, отличается аффецированной выпуклостью деталей, сложными раскреповками архитектурных форм, обилием скульптурного декора, что уничтожает ясную тектоническую выразительность фасада собора. Использование композиции типа «ретабло», построенной на контрасте с нейтральной гладью стены, было применено в декорации бокового фасада дворца маркизов де Дос-Агуас в Валенсии (1740–1744, Ишюлито Ровира, Игнасио Вергара). В нем создан аллегорический образ 2 валенсийских рек Турии и Хукара, ассоциирующийся с именем владельцев дворца (Дос-Агуас — букв. две воды). Реки представлены в виде 2 атлантов, обрамляющих нижний ярус фасада. В верхней части, в нише, размещены фигуры Девы Марии с Младенцем Христом. Рисунок ниши имеет оплывающий книзу абрис, пластика которого подчеркивается сложным переплетением растительно-фигуративных мотивов, образующих структуру 2-го яруса фасада. Отсутствие выделенных ордерных элементов, нежная моделировка и проработка форм, мелкая дробность и изящность членений позволяют считать, что в этом фасаде проявились черты рококо в испан. архитектуре.

Своеобразное прочтение чурригереско получило в архитектуре Галисии. Ее удаленность от центра И. предопределила изолированность от воздействия не только испан., но и итал. образцов; в то же время и близость к Португалии, с которой поддерживались художественные контакты, не привела к сходству приемов и форм в архитектуре. Др. фактором, определившим своеобразие местной школы барокко, была специфика материала, твердого гранита, не позволявшего архитекторам и декораторам прибегать к излишне тонкой и мелкой разработке деталей (характерный пример — фасад монастыря Сан-Мартиньо-Пинарио в Сантьяго-де-Компостела, 1697–1738, Габриель де лас Касас, Фернандо де Касас Нова). Центром строительной деятельности в Галисии был



Алтарь в капелле  
Вирхе-дос-Ольос-Грандес собора  
в Луго. 1726–1736 гг.

Сантьяго-де-Компостела, главный паломнический центр средневек. И. В кон. XVII в. в целях поддержания его престижа началась глобальная перестройка, поновление и строительство новых зданий, в первую очередь собора Сантьяго (1075–1211). В 1655 г. под рук. Хосе Вегаи-Вердуго началось возведение монументального деревянного балдахина над гробницей ап. Иакова в хоре собора, во многом ориентированного на итал. образцы и отли-



Фасад Обradoйро собора  
в Сантьяго-де-Компостела.  
1738–1750 гг.

чающегося изощренностью. Он послужил прототипом для сложнейших объемных ретабло, характерных для галисийского барокко, лучшие из к-рых — в ротондальной канелле

Вирхе-дос-Ольос-Грандес собора в Луго (1726–1736) и в хоре церкви монастыря Сан-Мартиньо-Пинарио (1730–1733) в Сантьяго-де-Компостела — были созданы Касасом Нова. Также была достроена, получив 2 новых яруса и пышное завершение (75 м), Часовая башня собора в Сантьяго-де-Компостела (1676–1680, Доминго де Андраде). Кульминацией работ в соборе стало возведение нового зап. фасада (фасад Обradoйро, 1738–1750) по проекту Ф. де Касаса Нова. Фасад должен был придать особую помпезность и выразительность собору и при этом сохранить романский портал Славы старого фасада. Его композиция носит крайне динамичный характер. Высокие и стройные по пропорциям фланкирующие фасад башни имеют ярко выраженное пирамидальное завершение. 3-ярусная композиция фасада увенчана фронтоном сложной формы, в центре к-рого, в открытой арке, располагается скульптурное изображение ап. Иакова. Вертикализм, вызывающий воспоминания о готическом зодчестве, подчеркнут линиями ордерного декора, образующего основную сетку композиции, которая заполнена скульптурными изображениями. Благодаря упрощению рисунка деталей, диктуемому особенностью использованного при строительстве материала, произведение Касаса Нова при обильном использовании декоративных форм сохранило структурность и монументальность построения.

Активное проникновение в И. форм европ. барокко связано с приходом к власти династии Бурбонов. Одной из первых построек стала ц. Сантисима-Тринидад (1721–1723, архит. Теодоро Ардеманс), входящая в комплекс дворца Ла-Гранха-де-Сан-Ильдефонсо (пров. Сеговия). Первоначальное купольное здание было выдержано, как и весь дворец, в традиционных для Мадрида XVII в. формах, в то время как пристроенный фасад (1724–1734, Андреа Прокаччини) отразил влияние композиций нем. барокко. Та же композиция фасада была использована в ц. Сан-Франсиско-эль-Гранде в Мадриде (1761–1784), над к-рой последовательно работали Франсиско Кабесас, Хосе Эрмосилья и Ф. Сабатини. Увенчанная огромным куполом ротонда получила выпуклый фасад с 2 небольшими колокольнями, сочетающий



Церковь Вирхе-Перегрина  
в Понтеведре. 1778–1782 гг.

облицовку серым гранитом в духе Эскориала с элегантным декором стиля Людовика XVI. Интерес к ротондальным и овальным пространственным решениям характерен для столичной архитектуры И. XVIII в. В виде небольшой ротонды, окруженной открытой колоннадой, была построена придворная ц. Сан-Антонио в Аранхуэсе (пров. Мадрид, 1752–1766, Сантьяго Бонавия). Изысканную форму растянутого в ширину тетраконха получила капелла Богоматери Пилар (1750–1765, Вентура



Капелла Богоматери Пилар в соборе  
Нуэстра-Сеньора-дель-Пилар  
в Сарагосе. 1750–1765 гг.

Родригес), встроенная в центральный неф базилики Нуэстра-Сеньора-дель-Пилар в Сарагосе. Среди провинциальных произведений следует упомянуть 2-башенную ротондальную ц. Вирхе-Перегрина в Понтеведре (1778–1782, Антонио Соу-

то), отразившую также влияние барокко соседней Португалии. Примером сложного соединения базиликального и ротондального планов стал собор Санта-Крус в Кадисе (1722–1838, Висенте Асеро и мн. др.), стилистический облик которого, сочетающий формы барокко и неоклассицизма, отражает долгий процесс его строительства. Фасад собора Санта-Мария-де-ла-Редонда в Логроньо (пров. Ла-Риоха, 1742–1762, Хуан Баутиста де Арбайса) имеет традиц. вертикализированную 2-башенную композицию, сочетая в декоре легкие столбчатые формы с пышными элементами чурригереско.

Лит.: *Lampérez y Romea V.* Historia de la arquitectura cristiana española en la Edad Media. Madrid; Barcelona, 1930. 2 vol.; *Lambert É.* L'art gothique en Espagne au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. P., 1931; *Weise G.* Studien zur spanischen Architektur der Spätgotik. Reutlingen, 1933; *idem.* Die spanischen Hallenkirchen der Spätgotik und der Renaissance. Tüb., 1953; *Contreras y López de Ayala Lozoya J., Peñalosa L. F., de.* El arte gótico en España: arquitectura, escultura, pintura. Barcelona, 1935; *Selva J.* El arte español en tiempo de los Reyes Católicos. Barcelona, 1943. (Speculum artis; 4); *Camón Aznar J.* La arquitectura plateresca. Madrid, 1945. 2 vol.; *idem.* La arquitectura y la orfebrería españolas del siglo XVI. Madrid, 1982. (Summa artis; 17); *Chueca Goitia F.* Sobre arquitectura y arquitectos madrileños del siglo XVII // Archivo Español de Arte. Madrid, 1945. T. 18. P. 360–374; *idem.* La Catedral de Valladolid. Madrid, 1947; *idem.* Arquitectura del siglo XVI. Madrid, 1953. (Ars Hispaniae; 11); *idem.* Historia de la arquitectura española: Edad antigua y Edad media. Madrid, 1965; *idem.* Invariantes castizos de la arquitectura española. Madrid, 1971; *idem.* Barroco en España. Madrid, 2000; *Chueca Goitia F., Gómez-Moreno M.* La Catedral Nueva de Salamanca: Historia documental de su construcción. Salamanca, 1951; *Torres Balbás L.* Arquitectura gótica. Madrid, 1952. (Ars Hispaniae; 7); *Kubler G.* Arquitectura de los siglos XVII y XVIII. Madrid, 1957. (Ars Hispaniae; 14); *idem.* Building the Escorial. Princeton, 1982; *Rosenthal E. E.* The Image of Roman Architecture in Renaissance Spain // Gazette des Beaux Arts. P., 1958. N 52. P. 329–346; *Kubler G., Soria M.* Art and Architecture in Spain and Portugal and their American Dominions, 1500–1800. Harmondsworth, 1959; *Azcárate J. M., de.* La arquitectura gótica toledana del siglo XV. Madrid, 1960; *idem.* Arte gótico en España. Madrid, 2007; *Bonet Correa A.* La arquitectura en Galicia durante el siglo XVII. Madrid, 1966; *idem.* Andalucía barroca: arquitectura y urbanismo. Barcelona, 1978; *Vayon D.* L'architecture en Castille au XVI<sup>e</sup> siècle: commande et réalisations. P., 1967; *Bonet Correa A., Villegas V. M.* El barroco en España y en México. México, 1967; *Cirici Pellicer A.* Arquitectura gótica catalana. Barcelona, 1968; *Botineau Y.* Baroque Ibérique: Espagne, Portugal, Amérique Latine. Fribourg, 1969; *Rodríguez G. de Ceballos A.* Los Churriguera. Madrid, 1971; *idem.* La Plaza Mayor de Salamanca. Salamanca, 1977; *Merino Rubio W.* Arquitectura hispanoflameca en León. León, 1974; *Pita Andrade J. M.* La escultura y la arquitectura del siglo XVI: La concreción del barroco castellano. Madrid, 1982.

(Summa artis; 26); *Gómez-Moreno M.* Las Aguilas del Renacimiento Español. Madrid, 1983; *Mariás F.* La arquitectura del Renacimiento en Toledo (1541–1631). Toledo; Madrid, 1983–1986. 4 vol.; *idem.* El largo siglo XVI: los usos artísticos del Renacimiento español. Madrid, 1989; *García Morales M. V.* Arquitecto y arquitectura en los tratados españoles del siglo XVII: Espacio, Tiempo y Forma. Madrid, 1989; *Piquero López M. de los A.* El gótico mediterráneo. Madrid, 1984; *Valdivieso González A.* Arquitectura española del siglo XVIII // Arte español del siglo XVIII. Madrid, 1984. (Summa artis; 27); *Karge H.* Die Kathedrale von Burgos und die spanische Architektur des 13. Jh.: Französische Hochgotik in Kastilien und León. B., 1989; *idem.* Gotische Architektur in Kastilien und León (12.–14. Jh.) // Spanische Kunstgeschichte: Eine Einführung. B., 1991. Bd. 1: Von der Spätantike bis zum frühen Neuzer; *Wilkinson-Zerner C.* Juan de Herrera, arquitecto de Felipe II. Madrid, 1996; *Martín González J. M., Ureña Fernández J., Brasas Egido J. C.* La arquitectura barroca // Historia del arte español moderno y contemporáneo. Madrid, 1997. [T. 1]; *Nieto V., Morales A. J., Checa F.* Arquitectura del Renacimiento en España: 1488–1599. Madrid, 1997; *Bendala Galán M.* Manual del arte español: introducción al arte español. Madrid, 2003; *Kanmpeva T. II.* Испания: История искусства. М., 2004; *Herrador M. R. A.* El arte barroco español. Madrid, 2004; *Arias de Cossío A. M.* El arte del Renacimiento español. Madrid, 2009; *Hormesa O. A.* Здание университета в Саламанке в контексте становления стиля платереско в Испании // Исследования по истории архитектуры и градостроительства. М., 2011. Вып. 2. С. 137–149.

О. А. Ногтева

**От неоклассицизма к современной архитектуре.** Распространение неоклассицизма в архитектуре И. началось одновременно с др. странами Европы. Большую роль в этом процессе сыграла личность Карла III (1759–1788), занимавшего до восшествия на испан. престол трон Неаполя и Сицилии (1734–1759) и бывшего инициатором раскопок Геркуланума и Помпей. Его интерес к искусствам и античности выразился в энергичной поддержке основанной в 1752 г. Королевской академии изящных искусств Сан-Фернандо. В 1783 г. был издан декрет, упразднивший зависимость профессий архитектора и художника от цеховых орг-ций и превративший академию в единственный источник художественного образования и контроля над градостроительством. Академия выступила инициатором издания ряда теоретических трудов. Хосе Кастаньеда перевел на испанский язык (1761) издание Витрувия в редакции Клода Перро (1673), причем на обложку вместо изображения Лувра был помещен Эскориал. Диего де Вильянуэва написал «Собрание различных критических сочинений обо всех частях архитектуры» (1766),

в к-ром изложил, в частности, идеи аббата М. А. Ложье и Ф. Альгаротти. Хосе Эрмосилья опубликовал ряд изданий, посвященных Эскориалу и дворцу Карла V в Гранаде. Т. о., сразу наметилась ориентация испан. неоклассицизма не только на франц. образцы, но и на национальное наследие Ренессанса, в первую очередь на архитектуру эрререско. Так, в мон-ре августинцев-филиппинцев в Вальядолиде (1759–1930, В. Родригес) барочный монументальный ротондальный храм получил растянутый вдоль улицы плоскостный 2-башенный фасад, напоминающий фасад Эскориала с его центральным портиком и боковыми башнями. В др. произведениях раннего неоклассицизма отразилось скорее франц. влияние, напр. в зап. фасаде собора Санта-Мария-ла-Реаль в Памплоне (пров. Наварра, 1783–1800) с его 4-колонным портиком и не лишеными барочных реминесценций башнями. Крупнейший мастер испан. неоклассицизма Хуан де Вильянуэва, близкий к палладианской линии, автор зданий Музея Прадо (1785–1830) и Королевской обсерватории (1790–1808) в Мадриде, почти не проявил себя в церковной сфере, создав лишь небольшой ораторий Кабальеро-де-Грасия в Мадриде (1782–1795). История И. 1-й пол. XIX в., изобиловавшая войнами и революциями, не способствовала строительству, и потому церковная архитектура неоклассицизма практически не получила дальнейшего развития. Стоит отметить лишь произведения Сильвестре Переса Мартинеса, ученика Родригеса, теоретика палладианства, близкого к итал. постнаполеоновскому неоклассицизму, — несуществующий проект церкви в Мугардосе (пров. А-Корунья, 1804) и храмы Нуэстра-Сеньора-де-Асунсьон в Мотрико (пров. Гипускоа, 1798–1843) и Бермео (1823–1858, пров. Бискайя).

Активное строительство возобновилось в 70-х гг. XIX в. в формах многочисленных исторических стилей. Здание базилики Санта-Мария-ла-Реаль в Ковадонге (пров. Астурия, 1877–1901, Роберто Фрасинелли, Федерико Апариси-и-Сориано) было возведено в неороманском стиле на месте 1-й победы христиан над маврами. Та же стилистика была использована в строительстве основных церковных сооружений Мадрида — собора Санта-Мария-ла-Реаль-



Римский маяк («Башня Геркулеса») в А-Корунье. I в., 1788–1790 гг.

де-ла-Альмудена (крипта, 1883–1911, маркиз Франсиско де Кубас-и-Гонсалес-Монтес) и базилики Нуэстра-Сеньора-де-Аточа (здание 1924–1926, Эмилио Антон Эрнандес, сгорело в 1936). Специфичным для И. был неомудехар, широко использовавшийся в строительстве общественных зданий (особенно арен для боя быков) и лишь иногда — в церковном зодчестве, напр., при строительстве нового монументального портала собора в Теруэле (1909, Пабло Монгьо Сегура), где это было обусловлено формами первоначальной постройки, и в мадридских церквях Сан-Фермин-де-лос-Наваррос (1886–1890, Карлос Веласко, Эухенио Хименес Корреа), Вирхен-де-ла-Палома (1896–1912, Лоренсо Альварес Капра) и Санта-Кристина (1904–1906, Энрике Мария Репульес-и-Варгас). Есть пример редкого для церковного зодчества использования форм, близких к центрально-европ. модерну — в грандиозном зда-



Епископский дворец в Асторге. 1889–1915 гг.

средокрестием (1906–1913, Аугуст Фон-и-Карререс) в духе архитектуры Виолле-ле-Дюка, мало напоминавшей каталон. готику. Попыткой, и скорее неудачной, приблизиться

к Рабочего госпиталя Маудес в Мадриде (1909–1916, Антонио Паласиос), включившего церковь.

Разумеется, была широко распространена и неоготика. Но если для мн. др. стран Европы ее популярность была связана с достройкой оставшихся неоконченными монументальных готических соборов, являвшихся символами национального духа, то для И., где готические соборы были не столь грандиозны, чтобы столетиями оставаться неоконченными, и где имелся Эскориал, в избытке выражавший национальный дух, тема достройки не была актуальной. В формах неоготики было возведено много монументальных, но вряд ли оригинальных сооружений, таких как интерьер базилики Ла-Альмудена (1883–1993, маркиз Кубас) и мн. др. Любопытна композиция огромной приходской ц. Сан-Хуан-Баутиста в Арукесе на о-ве Гран-Канария (1909–1977, Мануэль Вега) — квадратной в плане, с 4 башнями по углам, одна из к-рых значительно превосходит другие по высоте. Нестандартны произведения Ф. Арбоса-и-Треманти, ориентированного на романо-готическую архитектуру соборного ансамбля Пизы, в первую очередь баптистерия (1152–1363). По проектам Арбоса были построены монументальная ротондальная ц. Сан-Мануэль-и-Сан-Бенито в Мадриде (1902–1910), а также Пантеон замечательных людей и колокольня базилики Аточа (1891–1901); сама базилика в нехарактерных для И. неовизант. формах (проект 1888) была возведена позже др. архитекторами. Исключением из описанной выше ситуации была Каталония, где готика стала знаменем национального Возрождения. Зна-

ковым зданием, нуждавшимся в достройке, стал собор Санта-Эулалия в Барселоне, получивший новый фасад (с 1882, Жозеп Ориол Местрес-и-Эсплугас) и башню над

к образцам местной готики стал votивный храм Саграт-Кор на высоком холме Тибидабо в Барселоне (1902–1961, Энрик Саньер-и-Виллавекья, Жозеп Мария Саньер-и-Видал). Его крипта (1903–1911) — причудливая смесь неороманских и неовизант. форм; 5-башенный верхний храм (1915–1951), увенчанный огромной статуей Христа, — несколько менее эклектичная фантазия на тему срезидемноморской готики.

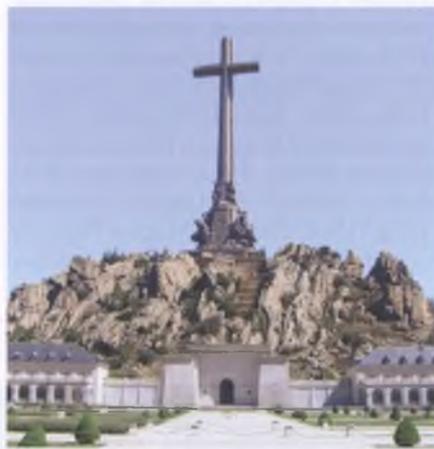
Готика стала главной темой церковной архитектуры каталон. модернизма, одного из наиболее ярких направлений европ. модерна. Ведущей фигурой был Антони Гауди-и-Корнет, для которого религиозная тема была главной. Если ранние работы Гауди — Коллегиум терезианок в Барселоне (1888–1889), епископский дворец в Асторге (пров. Леон; 1889–1893, 1907–1915), проект францисканской миссии в Танжере (Марокко; 1892) — еще близки к традиц. неоготике, то в дальнейшем архитектор создает уникальный язык «органической готики», нашедший выражение в крипте Саграт-Кор в колонии Гуэля в Санта-Колома-де-Сервельо близ Барселоны (церковь проектировалась с 1898, крипта построена в 1908–1915) и в важнейшем произведении церковной архитектуры И. XX в. — храме Саграда Фамилия в Барселоне (строительство по проекту Гауди в 1883–1936, не окончено). Для этих сооружений характерны трактовка традиц. элементов готической объемно-пространственной композиции как природных форм (колонны как стволы деревьев, нервюры как ветви и кости и др.), виртуозное использование сочетаний природных материалов (необработанный камень, кирпич, керамика, стекло, металл) и эффектов освещения (направленные потоки света, витражи причудливых форм и цветов). При всей неповторимости в целом архитектура Гауди имела немало весьма удачных подражаний. Франсеск Беренгер-и-Местрес в небольших церквях Мар-де-Ду-де-ла-Рьера в Лес-Боржес-дел-Кам (пров. Таррагона; 1904, разрушена, восстановлена в 1954) и Мар-де-Ду-де-ла-Мерсе в Ка-и-Агилера (пров. Барселона; 1909–1910) использовал мотивы барокко и романтики. Жозеп Жужол-и-Жибер, также ученик Гауди, пошел дальше учителя в трансформации традиционных композиций. Если храм Мон-

серратской Богоматери в Монферри (пров. Таррагона; 1925–1936, окончен в 1990–1999) во многом следует неосуществленному проекту Гауди церкви в колонии Гуэля, то лучшее произведение Жужола, ц. Саграт-Кор в Вистабелье (пров. Таррагона; 1918–



Мон-рь  
Сантисим-Редемтор-де-лес-Облатес  
в Барселоне. 1926 г.

1924), отличается оригинальной, виртуозно разработанной, диагонально ориентированной центрической композицией и изысканным сочетанием природных и искусственных материалов. Для творчества еще одного ученика Гауди, Бернарди Мартореля-и-Пуча, бывшего одно время архитектором диоцеза Солсона, цер-



Мемориальный комплекс  
Валье-де-лос-Каидос, пров. Мадрид.  
1940–1958 гг.

ковная тема была центральной. Ему удалось создать отличный от учителя и узнаваемый архитектурный язык, характеризующийся тонким сочетанием почти лишенных декора кирпичных поверхностей с композициями из узких окон и ярусными щипцовыми очертаниями кровель. Среди его многочисленных церковных построек стоит выделить кладбище в Олиусе (пров. Льейда; 1916),

ц. Сант-Агусти в Сабаледе (пров. Барселона; 1924–1932) и комплексы монастырей терезианок в Таррагоне (1926), Санта-Мария-де-Вальдонзелья (1910–1913) и Сантисим-Редемтор-де-лес-Облатес (ныне ун-т аббата Оливы; 1926), оба в Барселоне. За пределами Каталонии в духе архитектуры Гауди построен своеобразный votивный Морской храм в Панхоне (пров. Понтеведра, 1932–1937; Антонио Паласиос).

Новая эпоха развития церковной архитектуры началась после перерыва в строительстве во время Гражданской войны и тесным образом связана с проектами диктатуры Франко. Крупнейшим из них было строительство мемориального комплекса Валье-де-лос-Каидос (Долина павших, пров. Мадрид; 1940–1958, Педро Мугуруса и Диего Мендес), посвященного памяти погибших в Гражданской войне франкистов и ставшего усыпальницей Х. А. Примодериверы, а затем и самого Франко. Центром комплекса является вырубленная в скале гигантская базилика Санта-Крус с огромным эллипсоидным куполом, перед ней построено огромное каре корпусов бенедиктинского аббатства. Над базиликой, на вершине скалы, поставлен самый большой в мире крест (108 м). Архитектура комплекса отражает тенденции неоклассики и ардеко с аллюзиями на формы Эскориала. При Франко возобновилось строительство ряда ключевых храмов, оставшихся неоконченными в предыдущие годы. Была достроена, наконец, базилика Аточа в Мадриде (1946–1951, Д. Мендес): сгоревшее в 1936 г. неороманское здание было полностью перестроено в духе архитектуры Гомеса де Мори. Возобновилось строительство базилики Ла-Альмудена, вновь затянувшееся на 10-летия: здание, неоготическое в интерьере, было оформлено снаружи (1950–1993, Фернандо Чуэка Гойтия, Карлос Сидро) в стилистике барокко; в частности, фасад с его огромной 2-ярусной лоджией был удвоен ц. Сен-Сюльпис в Париже (1732–1745, Дж. Н. Сервандони). В Барселоне в 1954 г. возобновилось строительство храма Саграда-Фамилия: к 1976 г. был закончен фасад Страстей Христовых, к 1993 г. — боковые нефы, к 2010 г. — главный неф. При соблюдении основных форм проекта Гауди отдельные элементы (напр., скульптуры фасада Страстей,

с 1986, Жозеп Мария Субиракс) заменили современными. Крупнейшим архитектором эпохи Франко, проявившим себя в церковном зодчестве, был Луис Мойя Бланко. В хра-



Рабочий университет  
в Хихоне. 1946–1956 г.

мах Сан-Агустин в Мадриде (1946 — после 1950) и Вирхен-Гранде в Торрелавега (пров. Кантабрия; 1956–1964) ротондальные постройки получили фасады с огромной экседрой, увенчанной прихотливой ажурной конструкцией (эдикула с крестом между цилиндрическими башенками). При этом 1-й храм близок к эстетике итал. рационализма (кирпичные поверхности, отделка натуральным камнем), в то время как 2-й отражает тенденции послевоенного интернационального стиля (большие застекленные поверхности, грубоватые бетонные элементы). Еще 2 храма Мойи включены в комплексы рабочих ун-тов, создание к-рых было одним из важнейших социальных проектов франкизма (к 1976 их было 21). В университете Саморы (1947–1952) храм (8-гранный, вытянутый в длину, имеет апсиду-тетраконх) был включен в систему зданий на стыке 2 квадратных дво-

1946–1956) — первое из подобных заведений и крупнейшее по площади (более 70 тыс. кв. м) сооружение в И. Огромный эллипсовидный храм поставлен в глубине прямоугольного двора — по образцу архитектурных пейзажей Раннего итал. Ренессанса. За ним возвы-

шается 130-метровая башня, образцом для к-рой послужила севильская Ла-Хиральда. Вокруг двора расположены многочис-

ленные корпуса, разумеется в стилистике архитектуры Эскориала.

Поиски совр. стиля церковной архитектуры начались в И. в 50-х гг. XX в.; как и в др. католич. странах, в этом процессе сыграл большую роль II Ватиканский Собор. Среди ранних зданий, близких к интернациональному стилю, выделяется базилика Нуэстра-Сеньора-де-Арансасу в Оньяте (пров. Гипускоа; 1950–1955, Франсиско Хавьер Саэнс де Ойса, Луис Лаогра), один из главных санктuariев Страны Басков. Традиц. в плане базилика с высоким трансептом выдержана в обобщенных и монументальных формах. Расположенное среди лесистых гор здание отличается изысканным сочетанием натурального серого камня и черепицы; при этом светлая гладь стен противопоставлена резким теням на рустованных башнях. Процесс сложной трансформации церковной архитектуры на протяжении 2-й пол. XX в. можно проследить в творчестве Мигеля Фисака Серны. В его ранних постройках еще сказывается влияние итал. рацио-

Базилика  
Нуэстра-Сеньора-де-  
Арансасу в Оньяте.  
1950–1955 г.

нализма, напр. в неороманской ц. Эспириту-Санто на ул. Серрано в Мадриде (1942–1948). Огромная ротондальная

ц. Сан-Педро-Мартир при Доминиканском теологическом ин-те в Алькобендас (1955–1958) построена в интернациональном стиле и переключается с церковью Луиса Мойи

в Торрелавега. В смелых и динамичных композициях церквей Санта-Ана в р-не Мораталас в Мадриде (1965–1971) и Санта-Крус в Олейросе (пров. А-Корунья; 1966–1967) заметно прямое влияние поздних работ Ле-Корбюзье.

В небольшой ц. Нуэстра-Сеньора-дель-Пилар в Канфранк-Эстасьон (пров. Уэска; 1969) на основе тех же композиционных подходов Фи-



Интерьер собора Саграда Фамилия  
в Барселоне. Освящен в 2010 г.

сак Серна создал иной, более историчный и органичный тип небольшого храма в затерянной горной деревушке. Церковь Сантьяго в Пумарехо-де-Тера (пров. Самора; 1985) имеет вид современного и одновременно рукотворного сельского храма. Среди др. немногочисленных построек последних 10-летий выделяется минималистический церковный комплекс в парадигме конструктивизма — ц. Сан-Франсиско в Альмасане (пров. Сория, 1983–1987; Хавьер Бельосильо; не сохр.).

Лит.: Flores C. *Arquitectura española contemporánea*. Madrid, 1961; Gaya Nuño J. A. *Arte del siglo XIX*. Madrid, 1966. (*Ars Hispaniae*; 19); *idem*. *Arte del siglo XX*. Madrid, 1977. (*Ibid.*; 22); Navascues Palacio P. *Arquitectura y arquitectos madrileños del siglo XIX*. Madrid, 1973; Bru i Bistuer E., Mateo J. L. *Arquitectura española contemporánea*. Barcelona, 1984; *Bassegoda Nonell J.* Puig i Cadafalch. Barcelona, 1985; *idem*. Domènech i Montaner. Barcelona, 1986; *idem*. Antoni Gaudí: Master Architect. N. Y., 2000, 2004; *idem*. L'arquitecte Bernard Martorell i Puig, 1877–1937 // *Butlletí de la Reial Acadèmia Catalana de Belles Arts Sant Jordi*. 2003. T. 17. P. 31–55; *Historia de la Arquitectura Española*. Barcelona, 1986. T. 4: *Arquitectura barroca de los siglos XVII y XVIII*, *arquitectura de los Borbones y neoclásica*; 1987. T. 5: *Arquitectura del siglo XIX, del Modernismo a 1936 y de 1940 a 1980*; *Sambricio C.* *La arquitectura*



ров. Его мелкие формы контрастируют с остальными постройками, выдержанными в строгом эрререско. Намного удачнее архитектура Рабочего ун-та в Хихоне (пров. Астурия,

española de la ilustración. Madrid, 1986; *Hernando J.* Arquitectura en España, 1770–1900. Madrid, 1989; *Pérez Rojas J.* Art deco en España. Madrid, 1990; *Urrutia Nuñez A.* Arquitectura española, siglo XX. Madrid, 1997; *García Gutiérrez-Mosteiro J.* La figura de Lufs Moya Blanco en el panorama de la arquitectura española del siglo XX. Madrid, 2001; *Estornés Lasa B.* Murguruza Otaño, Pedro. Usurbil, 2002; *Díaz del Campo R. V.* Hormigón y Fe: Las iglesias de Miguel Fisac // Actas del IV Congreso Nacional de Historia de la Construcción. Cádiz, 2005. P. 341–352; *Pons i Toujouse V., Bassegoda Nonell J.* Inventari General del Modernisme. Barcelona, 2006; *Díaz del Campo R. V., Montero M.* Iglesia y modernidad: Miguel Fisac y la nueva arquitectura en España // Arte, poder y sociedad en la España de los siglos XV a XX. Madrid, 2008. P. 673–686. (Biblioteca de Historia del arte; 11).

Л. К. Масиель Санчес

### Изобразительное искусство И. VII – 1-я пол. XIII в. *Скульптура.*

Особенностью романской скульптуры И. является активное сотрудничество ее мастеров с мастерскими юга Франции. Этот процесс был связан с деятельностью мон-рей Ключни (совр. деп. Сона и Луара) и Конк (совр. деп. Аверон) по организации в XI–XII вв. крестовых походов в И. для помощи в Реконките. В стране установилась традиция приглашать епископом в освобожденный испанский город монаха из Ключни или Конка, а для восстановления или строительства нового храма — каменщиков и скульпторов из мастерских этих монастырей (*Deschamps*. 1941. P. 239–264). Паломничество в Сантьяго-де-Компостела также способствовало интенсивному художественному обмену между И. и Францией. В результате испан. скульптура имеет много общего с рельефами Тулузы и Муасака, а также Конка.

В романских памятниках И., как и в остальной европ. скульптуре, выделяются 3 стилистических направления, к-рые условно можно охарактеризовать как экспрессивное (рельефы мон-ря Санто-Доминго-де-Силос, мастер из Кабестани), антикизирующее (мастер из Хаки) и архаичное (ц. Асумсьо в Гандезе, пров. Таррагона). Большинство рельефов относится к 1-му направлению.

Самые известные раннероманские скульптурные памятники Каталонии находятся в Руссильоне, на территории Франции (деп. Вост. Пиреней). Это — «Вознесение Христа» на балках архитравов порталов церквей в аббатствах Сен-Жени-де-Фонтен (каталон. Сан-Женис-де-Фонтанес, ок. 1020) и Сент-Андре-де-Соред (каталон. Сант-Андреу-де-Суред, ок. 1020). Сцены выполнены

в технике низкого рельефа. Обилие орнаментальных мотивов, декоративность и условность в изображении фигур сближает эти памятники с изделиями из слоновой кости и книжной миниатюрой. Однако в этих рельефах уже заметно желание подчинить фигуру рамкам изобразительного поля и сделать более выразительным движение. Первые примеры изображения фигуры человека на капители относятся к сер. XI в. и представлены в соборе Сент-Эдали-э-Сент-Жюли (каталон. Санта-Эулалия-и-Санта-Жулия) в Эль-



Зап. портал церкви мон-ря Санта-Мария в Риполе. 1169 г.

не (каталон. Элна) и в боковых нефзах и трансепте ц. Сан-Микел-де-Флувья (пров. Жирона, 1066) (*Durliat*. 1963. P. 99).

Для зрелой романской скульптуры Каталонии характерно использование бурава для проработки уголков губ, зрачков, внешних и внутренних уголков глаз, иногда в растительном орнаменте (мастер из Кабестани, мон-ри Сен-Мишель-де-Кюкса (каталон. Сан-Микел-де-Куша) и Сент-Мари-де-Серрабон (каталон. Санта-Мария-де-Серрабона)). Прием создает контрастную игру светотени, делает лица более выразительными за счет концентрации внимания на глазах.

Бенедиктинский мон-рь Санта-Мария в Риполе, основанный графом Барселоны Вифредом I Волосатым в 879 г., — один из памятников романского искусства Каталонии. В 888 г. в честь Богородицы была освящена монастырская церковь. В основе иконографической программы декорации зап. портала (1169) церкви лежат сюжеты Ветхого и Нового Заветов. Несмотря на плохую сохранность ряда рельефов, портал не утратил ясности и мощи воздействия на зрителя. Портал (7×11 м) разделен на 6 регист-

ров, каждый из которых посвящен определенному библейскому сюжету. Поскольку тимпан отсутствует, декорация сосредоточена в архивольтах и на откосах. Первые 2 архивольта украшены изображениями растений, фантастических животных и птиц. В замковом камне помещена фигура Агнца, которому поклоняются ангелы. На 3-м архивольте представлены истории жизни апостолов Петра и Павла. Арка опирается на колонны, перед ними установлены фигуры ап. Петра (слева) и ап. Павла (справа), выполненные в высоком рельефе. 12 сцен (по 6 на каждого апостола) выполнены в низком рельефе и читаются слева направо. Фигуры апостолов имеют вытянутые пропорции, большую монументальность придает им маленький масштаб второстепенных персонажей. На 4-м и 5-м архивольтах изображений нет. На 6-м — представлены истории пророков Ионы и Даниила. Последний цикл, история Каина и Авеля (жертвоприношение, убийство и погребение Авеля), помещен на софите порталной арки. На месте замкового камня расположен медальон с образом Христа Вседержителя, а по его сторонам — ангелы с кадилами. На внутренней поверхности устоев портала — сцены времен года и соответствующие им сельскохозяйственные работы (многие повреждены).

На стенах по сторонам от портала в 5 ярусах изображены сцены на библейские сюжеты. Слева от входа над цоколем под арочной аркадой на троне восседает царь Давид в окружении 4 музыкантов. Выше расположены 4 сцены, повествующие о деяниях царя. Сюжеты 4-го яруса посвящены истории царя Соломона (4 сцены). На торцевой части стены помещено «Вознесение прор. Илии». В 5-м ярусе изображены святые и блаженные. Справа от входа в центре арочной композиции находится прор. Аарон, по одну сторону от него — «Бог вручает Моисею скрижали», по другую — неизвестный священик и светский персонаж. Композиции 3-го и 4-го ярусов связаны с прор. Моисеем и иллюстрируют события кн. Исход (6 сцен). Выше, как и на противоположной стене, располагается ярус со святыми и блаженными. Цель величественного ансамбля зап. фасада Санта-Марии в Риполе, в композиции к-рого прослеживается явное сход-

ство с рим. триумфальной аркой, — продемонстрировать торжество учения Христа и величие христ. Церкви.

Античный вкус присутствует в декоре саркофага графа Барселоны Рамона Беренгера III (1082–1131), выполненного после смерти правителя и установленного в клуатре церкви. Клуатр ц. Санта-Мария в Риполе строился с XII по XIV в. Верхняя галерея была возведена в XVI в. Наиболее интересные романские капители находятся в северной галерее. Помимо растительного орнамента и фантастических животных здесь можно видеть сцены назидательного содержания с атлантами, русалками, ангелами-орантами. Манера изображения растений, драпировок, типов лиц — широкоскулых с пухлыми губами и большими глазами — близки к скульптуре Лангедока.

Для клуатров Каталонии характерно сходство в стилистических приемах, композиционных схемах и сюжетах. Часто ансамбль фигурных капителей клуатра компенсирует отсутствие скульптурного портала (церковь мон-ря Сан-Пере-де-Гальганс в Жироне). Среди любимых композиций каталон. мастеров — пары львов на углах капителей, грифоны, орлы, русалки, ангелы, фантастические существа и маски в зарослях аканфа. Фигуры выполнены в технике высокого рельефа, для них характерна энергичная пластика.

Стилистическим своеобразием отличаются капители клуатра мон-ря Сан-Пере-де-Гальганс, выполненные, согласно М. Дюрлиа, ок. 1150 г., либо между 1170 и 1185 гг. (*Durliait*. 1963. P. 106). Помимо спаренных колонн в галереях применяется опорная конструкция из 5 колонн (4 по углам, 1 в центре), заменяющая квадратный в сечении столб. При входе в клуатр в юго-зап. углу на 5-колонной опоре иллюстрируется кн. Бытие (сотворение Адама, Господь благословляет Адама и Еву, грехопадение, труды прародителей, жертвоприношение Каина и Авеля, смерть Авеля, строительство Ноева ковчега). На капители центральной колонны изображены сцены «Сошествие во ад» и «Страшный Суд». На юго-вост. опоре представлена история Авраама, Исаака и Иакова (гостеприимство Авраама, жертвоприношение Авраама, благословление Иакова, борьба Иакова с ангелом, встреча Иакова с Рахилью и Лаваном). На капителях южной галереи изобра-

жены сцены земной жизни Христа (Рождество, поклонение волхвов, бегство в Египет). С капителью «Поклонение волхвов» соседствует капитель с русалками. В исторических



*Рождество Христово.  
Капитель клуатра мон-ря  
Сан-Пере-де-Гальганс в Жироне.  
Ок. 1150 или между 1170 и 1185 гг.*

сценах вместо растительного орнамента часто применяются архитектурные элементы. На каждой стороне капители расположена сцена под небольшой конхой, создающей вокруг персонажей особое пространство. На углах вместо волют помещены башенки, украшенные аркадой. Мастер избегает бурной динамики и напряженного драматизма в композициях. Коренастые, большеголовые персонажи торжественно восседают или предстоят друг другу. У них плавные, замкнутые силуэты, спокойные движения.

Во 2-й пол. XII в. в Средиземноморском регионе работал талантливый скульптор, которого в 50-х гг. XX в. назвали мастером из Кабестани. Большинство его произведений сконцентрированы в Каталонии и Лангедоке. Самая многочисленная группа памятников находится в деп. Од (Франция), где в XII в. существовало 3 епархии: Нарбона (ц. Асомпсьон в Рье-Минерва, капелла Сент-Этьен-де-Весьер около Азиля; в Археологическом музее Нарбона хранятся 2 капители, происхождение к-рых точно не установлено), Каркасона (аббатства Сент-Мари в Лаграсе и Сент-Илер), Тулузы (аббатство Сен-Папуль). Вторая группа произведений компактно расположена в Руссильоне в епархии Эльна (церкви Нотр-Дам (каталон. Санта-Мария) в Кабестани (каталон. Кабестань) и в Ле-Булу (каталон. Эл-Воло) и мо-

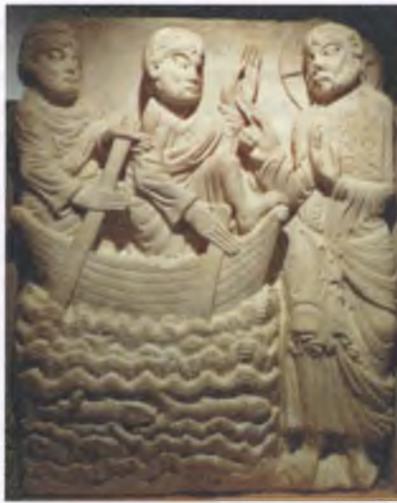
настыре Монастир-дель-Кан (каталон. Санта-Мария-дел-Кам) близ Пасы). Третья группа находится на территории И. в епархии Жироны. Так, из церкви мон-ря Сан-Пере-де-Родес происходит большое количество памятников, хранящихся в различных музеях и частных коллекциях (неск. рельефов осталось в храме). К кругу мастера из Кабестани стилистически близки капители из ц. Сент-Эстеве-д'Эн-Бас. В музее Сан-Жоан-де-лез-Абадесес хранятся фрагменты капители и модульона неизвестного происхождения. Произведения мастера были обнаружены еще в 2 регионах. Из Наварры происходит тимпан и архитравная балка церкви из заброшенного сел. Эрроидо (или Раондо) близ Унсита (ныне в Метрополитен-музее «Клойстерс», Нью-Йорк). Апсида ц. Пурификасьон в Вильявете украшена скульптурными модульонами, входящими в корпус произведений мастера из Кабестани. В 60-х гг. XX в. в Тоскане была найдена капитель в апсиде церкви аббатства Сант-Антимо, 3 капители из клуатра собора Санто-Стефано в Прато и украшенная рельефом колонна из ц. Сан-Джованни-ин-Сугана (Музей религиозного искусства в Сан-Кашано-ин-Валь-ди-Пеза). Обилие памятников в регионе Каталонии и Лангедока позволяет предположить, что мастер из Кабестани был родом из этих мест, а в Наварру и Тоскану выезжал работать по приглашению.

Важное место в творчестве мастера из Кабестани занимают сюжеты, связанные с Богородицей. Ей посвящены 4 церкви, для к-рых работали мастер и его артель: в Кабестани, Ле-Булу, Паса и Рье-Минерва. На мраморном тимпане из Кабестани подробно представлена история вознесения Девы Марии. В левой части Иисус Христос встречает Богородицу, восстающую из гроба. Фигуры ангелов и коленопреклоненных апостолов Иоанна и Петра создают живую раму вокруг этой сцены. Позади ап. Петра стоит ап. Фома с поясом Богородицы, полученным им в подтверждение случившегося события. В правой части изображено «Вознесение Богородицы» в окружении ангелов, поддерживающих мандорлу. Еще одна яркая работа мастера из Кабестани — рельеф «Явление Христа апостолам на Тивериадском озере» из ц. Сан-Пере-де-Родес (Музей Ф. Мареса, Барселона). Апостолы

Петр и Иоанн изображены плывущими по Тивериадскому оз., в волнах к-рого плещутся рыбы; могучая фигура Иисуса Христа останавливает движение лодки.

Следует отметить интерес мастера к изображению львов и ангелов. Львы как декоративный мотив, символизирующий силу зла, встречаются на 2 капителях в ц. Сен-Папуль и на капители в ц. Сант-Антимо в Тоскане в сценах, иллюстрирующих историю прор. Даниила, а также на капителях из Рьё-Минервуа и из Сан-Пере-де-Родес. Только на тимпане из Кабестани насчитывается 13 фигур ангелов и ок. 35 — во всех произведениях, приписываемых скульптору. «Фирменным знаком» мастера из Кабестани считают созданных им необычных персонажей, трубящих в рога или играющих на двойных флейтах: у них огромные головы, надутые щеки, круглые выпученные глаза и маленькие уши, расположенные на висках.

Стиль мастера из Кабестани формировался в регионе с богатым античным прошлым и сильными романскими традициями в скульптуре. Большое влияние на тип образов, манеру проработки драпировок и волос оказали рельефы храмов Сен-Сернен в Тулузе и Сен-Пьер в Муасаке, созданные в нач. XII в. Для композиций мастера из Кабестани характерны обилие действующих лиц и плотная компоновка фигур, при к-рой почти не видно фона. Главные персонажи часто окружены более мелкими, второстепенными изображениями ангелов и животных, создающих вокруг них своеобразную раму. Фигуры имеют правильные пропорции. Внимание сосредоточено на лице и руках. Узкая кисть с плотно прижатыми длинными пальцами часто остается нераскрытой, даже если персонаж держит к.-л. предмет. Складки на руках, на груди проработаны плавными S-образными и параболическими линиями. Беспokoйный ритм драпировок всегда контрастирует с отрешенным выражением лиц. Манера мастера узнаваема по своеобразному типу лица, формы к-рого как бы стягиваются к кончику носа и губам, что делает персонажей похожими на фантастических существ. Внутренний угол миндалевидных глаз опущен вниз, а внешний резко поднят к виску. Уголки глаз проработаны буравом, а крупные зрачки сильно



*Явление Иисуса Христа апостолам на Тивериадском оз.  
Рельеф из ц. Сан-Пере-де-Родес.  
2-я пол. XII в.  
(Музей Ф. Мареса, Барселона)*

выступают за границы век. Губы очень узкие, вытянутые в тонкую линию, их уголки также отмечены буравом. Лоб узкий и низкий, подбородок скошенный, что делает лица скорее звериными, чем человеческими; этот эффект особенно заметен в сценах, где рядом с людьми изображены львы.

Не все произведения, связанные с мастером из Кабестани, одинаковы по стилю и технике исполнения. При его участии выполнены: тимпан из Кабестани; капитель со сценой «Вознесение Богоматери» из Рьё-Минервуа; рельеф «Явление Христа апостолам на Тивериадском озере» из Сан-Пере-де-Родес; саркофаг-реликварий св. Сатурнина из аббатства Сент-Илер; капители с прор. Даниилом из Сант-Антимо и Сен-Папуля; фриз из Ле-Булу и колонна из



*Тимпан зап. портала собора Сан-Педро в Хаке.  
Кон. XI в.*

Сан-Кашано-ин-Валь-ди-Пеза. Др. произведения созданы под руководством (возможно, при участии) мастера скульпторами артели, хорошо знавшими его манеру (модульоны

ц. Сен-Папуль; скульптура церкви в Рьё-Минервуа; декор апсиды капеллы Сент-Этьен-де-Весьер; капители собора в Прато; капители, хранящиеся в музее Жироны; рельеф с Агнием из ц. Сан-Пере-де-Родес; тимпан из Эррондо и капитель со сценой мученичества из Сан-Пере-де-Гальиганс), или же близки к стилистической манере мастера из Кабестани, но сделаны без его руководства (архитравная балка из Эррондо; рельефы из Вильяветы и из Лаграса; скульптурные фрагменты из Сан-Жоан-де-лез-Абадесес; портал из Пасы; капитель из Сант-Эсте-д'эн-Бас).

В Арагоне главным памятником романской эпохи является собор Сан-Педро в Хаке, строительство к-рого велось в течение посл. трети XI в. Скульптурный декор порталов и интерьера был создан в кон. XI в. и отличается высоким качеством исполнения и оригинальностью композиционных решений. Самые значительные произведения принадлежат скульптору, к-рого называют мастер из Хаки. Возможно, он обучался в мастерской Сен-Сернен в Тулузе, но его стиль отличается от манеры скульпторов Лангедока обилием антикизирующих приемов. Для фигур мастера из Хаки характерны удлиненные пропорции, правильное телосложение, плавные движения и естественные жесты. Он хорошо знал античные и раннехристианские рельефы, такие как саркофаг кор. Рамиро Монаха из ц. Сан-Педро-эль-Вьехо в Уэске или римский саркофаг II в. со сценой, иллюстрирующей миф об Оресте (из коллегиальной ц. Санта-Мария-де-ла-Деэса-Брава в Усилосе, пров. Паленсия, ныне в Национальном археологическом музее в Мадриде). Рельефы плотно заполнены фигурами, часто

изображенными в резких разворотах. Они, как правило, пребывают в борьбе или противостоянии; их жесты стремительны и порывисты. Сцены отличает обилие обнаженных фигур с хорошо проработанной мускулатурой. Драпировки подчеркивают движения персонажей.

Мастером из Хаки был выполнен скульптурный декор внешних стен алтарной части собора Сан-Педро. Поскольку в 1790 г. центральная апсида была перестроена полностью, а северная — частично, романская скульптура сохранилась только в южной апсиде: модульоны, украшены плетенкой или изображениями животных в высококом рельефе, напр., оленя или змеи, обвиняющейся вокруг неизвестного зверя. Модульоны центральной апсиды были сохранены и использованы для карниза новой апсиды (обезьяна на цепи, персонаж верхом на льве, который заглотил человека). Стена между модульонами оформлена метопами с изображениями людей и животных, выполненными в низком рельефе. Подобный тип декора был новшеством для И. Главным произведением мастера из Хаки являются капители порталов и интерьера собора. Большая их часть относится к типу растительных капителей, воспроизводящих схему коринфской капители; встречаются в храмах Сен-Сернен в Тулузе, Сен-Пьер в Муасаке, Сан-Исидоро в Леоне и в Сантьяго-де-Компостела. Др. группы составляют украшенные плетенкой капители, к-рые имеют много параллелей с капителями в соборе Сантьяго-де-Компостела. Наибольший интерес представляют капители, украшенные сюжетами на исторические темы, но смысл некоторых из них до сих пор остается неясным. Одна из самых необычных капителей собора выполнена под влиянием дионисийских сцен на античных саркофагах. Два персонажа (возможно, Дионис и Ариадна) стоят в волнах; на углах музыканты играют на двойных флейтах; на узких сторонах капители сидят демоны, напоминающие львов (Wirth J. *L'image a l'eroque romane*. P., 1999. P. 296). Дюрлиа считает, что на центральной стороне капители изображены противостоящие в поединке юноши. Сцена, по его мнению, имеет морально-назидательный характер: юные души, внимая музыке и наслаждаясь ею, рискуют попасть в ад (Durliat. 1978. P. 377). Интересна композиция капители со сценой «Благовещение». Арх. Гавриил изображен с жезлом в форме лат. креста в левой руке, ангел с кадилом стоит за спиной Девы Марии (ср. капитель портала Мьежвиль в Сен-Сернен в Тулузе). Сцену

фланкируют справа — обезьяноподобное существо, которое зацепилось за горизонтальную перекладину, прикрыв лапой глаза; слева — женщина, которая держит обеими руками змею, обвиняющуюся вокруг ее шеи; на углу капители — демон. Композиция близка к капителям портала Графов в Сен-Сернен в Тулузе, где аллегории пороков (в т. ч. похоти) сидят в сгорбленной позе на углу капители под волютой или листом.

Юж. портал собора Сан-Педро был во многом переделан в XVI в.;



*Жертвоприношение Авраама.  
Капитель юж. портала собора Сан-Педро  
в Хаке. Кон. XI в.*

в его тимпане — барочный декор. Дверь фланкируют 2 колонны с капителями работы мастера из Хаки. Справа — капитель со сценой «Жертвоприношение Авраама»: мощная фигура Авраама показана в энергичном развороте, левой рукой он держит за волосы Исаака, который телосложением напоминает образы с античных саркофагов (у него длинные мускулистые ноги, тонкая талия, мощная грудная клетка). Волосы персонажей, лежащие крупными вьющимися прядями, образуют шлемоподобные прически. На капители слева от портала ангел, подняв вверх правую руку с мечом, останавливает Валаама, едущего верхом на ослице.

Зап. портал собора сохранил декорацию кон. XI в. На откосах установлены по 2 колонны с капителями, на к-рые опираются архивольты. Сюжетными сценами украшены 3 капители из 4. В тимпане помещена хризма (распространенный мотив в романских порталах региона Пиренеев и Гаскони) с изображениями

львов по сторонам. В тимпане Сан-Педро хризма превратилась из монограммы Иисуса Христа в символ Св. Троицы, о чем свидетельствует надпись: «*Haec in sculptura lector sic noscere cura: P pater, A genitus, duplex est spiritus almus, hii tres jure quidem dominus sunt unus et idem*» (В этой скульптуре узнай, читатель, что P означает Отец, A — Сын, двойная буква — Святой Дух. Все три — воистину единый Господь). Справа от хризмы лев попирает аспиды и василиска, символизируя Христа, победившего смерть и дьявола. Сцену сопровождает надпись на архивольте: «*Imperium mortis conculcans est leo fortis*» (Тот сильный лев, который попирает империю смерти). Слева от хризмы в ногах у льва виден грешник, к-рый пытается отбросить от себя змею. Над головой льва читается надпись: «*Parcere sternenti leo scit Kristusque petenti*» (Лев может пощадить того, кто лежит на земле, а Христос того, кто Ему молится). Т. о., лев символизирует Иисуса Христа, Который прощает человека, осознавшего свои грехи. Справа от входа, находится капитель с историей прор. Даниила: левая рука пророка поднята в жесте приятия благодати, у его ног видны головы 2 львов, в правой руке у Даниила — круглый хлеб, к-рый ему протягивает прор. Аввакум; ангел с широко раскинутыми крыльями держит Аввакума за волосы. На основной стороне следующей капители человек сжимает в руках змею, 2 обнаженных персонажа по сторонам отпрыгнули в ужасе, выставив вперед руки. На узкой стороне капители с левой стороны портала изображены в рост лицом друг к другу 2 персонажа приземистых пропорций, с крупными головами, в руках одного из них — вытянутый предмет; на основной стороне — 2 персонажа в развивающихся драпировках держат камень, справа от них замер в молитве праведник. Дюрлиа предположил, что сцена иллюстрирует 1 Кор 10. 4, где Иисус Христос сравнивается с духовным камнем (Durliat. 1978. P. 363). Сцены зап. портала призывают христианина противостоять греху и помнить о покаянии.

Рельефы мастера из Хаки повлияли на работу скульпторов, оформлявших клуатр собора. Ансамбль собора Сан-Педро послужил источником иконографических мотивов для арагонских скульпторов XII в.:

напр., композиция с хризмой встречается в тимпанах церкви Санта-Мария в Санта-Крус-де-ла-Серос (пров. Уэска) и Сан-Мартин в Ункастильо (пров. Сарагоса) (освящена в 1179). Влияние мастера из Хаки заметно также за пределами Арагона: между 1110 и 1120 гг. он работал над оформлением ц. Сан-Мартин во Фромисте (пров. Паленсия). Примерно в то же время один из его учеников принимал участие в возведении портала Агнца в соборе Сан-Исидоро в Леоне. Чуть раньше скульпторы, связанные с мастером из Хаки, выполняли капители для деамбулатория и трансента базилики в Сантьяго-де-Компостела. Манера мастера из Хаки прослеживается в аквитанском соборе Асомпсьон в Лескаре (деп. Атлантические Пиренеи, Франция, XII в.).

К посл. трети XI в. относится скульптурный декор ц. Сан-Педро в замке Лоарре (пров. Уэска), ок. 1079 г. (Электр. ресурс: [www.universalis.fr/encyclopedie/aragon](http://www.universalis.fr/encyclopedie/aragon)). Капители близки по стилю к скульптуре базилики Сен-Сернен в Тулузе; их тематика также характерна для юга Франции и И. кон. XI в.: орлы, грифоны, русалки. Сцены со львами — самые многочисленные в Лоарре. Сюжеты часто напоминают сюжеты на капителях собора Сан-Педро в Хаке, напр., персонажи и птицы верхом на львах или Даниил во рву львином. Мастеру из Лоарре свойственен более декоративный подход в изображении волос, крыльев ангелов, шерсти львов; персонажи пребывают в застывших позах, их пропорции тяжеловесны, жесты угловатые, а лица напоминают маски; особенно это заметно в сценах с обнаженными фигурами (напр., в сцене «Грехопадение»).

В кон. XII — нач. XIII в. деятельность арагонской мастерской была особенно активной. Ее скульпторы работали в церквях Сан-Сальвадор в Эхеа-де-лос-Кабальерос (пров. Сарагоса) и Сантьяго в Агуэро (пров. Уэска), выполнили декор клуатров в мон-ре Сан-Педро-эль-Вьехо в Уэске (сохранилось 18 романских капителей) и в монастыре Сан-Хуан-де-ла-Пенья (пров. Уэска). Для этого круга памятников характерны сильно увеличенные и вытянутые пропорции голов персонажей и огромные, миндалевидной формы глаза с круглыми зрачками. Черты лиц отличаются жесткостью проработки



ровать невозможно из-за плохой сохранности), по левую руку — ап. Иоанн и, возможно, ап. Павел. Крайний рельеф не со-

*Тайная вечеря.  
Капитель клуатра мон-ря  
Сан-Хуан-де-ла-Пенья.  
Кон. XII — нач. XIII в.*

хранился. Фигуры установлены на спины фантастических животных. Орнаменты, маски и персонажи из bestiaria по-

крывают 4 архивольта. Над порталом — 2 яруса с одиночными фигурами и сценами: в верхнем — арх. Михаил, поражающий змея, ап. Иаков Зеведеев, Иисус Христос, апостолы Петр и Иоанн, сцены мученичества святых Нунило и Алодии, маска чудовища, демон, хватающий грешника, и прор. Иона с китом; в нижнем — сцены «Встреча Марии и Елисаветы», «Благовещение», фигура епископа или святого и трубящий ангел. Слева от архивольта представлен еще один трубящий ангел, а под фигурой арх. Михаила — епископ. Понять программу композиции, состоящую сейчас из разрозненных персонажей и сцен, очень сложно, т. к. некоторые рельефы были перенесены из др. храмов. Вероятно, фасад не был закончен и перестраивался в последующие эпохи.

Ярким памятником романской скульптуры Наварры являются капители клуатра собора Санта-Мария-ла-Реаль в Памплоне (ок. 1140), посвященные циклу Страстей Господних и истории прав. Иова. Клуатр, как и собор, был разрушен в XVIII в., но 4 листовенные и 3 сюжетные капители хранятся в музее Наварры. Одна из них посвящена теме

и четкими геометрическими очертаниями. Драпировки декоративно расчерчены и украшены мелкими параллельными насечками. Влияние раннеготической скульптуры Франции на мастеров Арагона заметно в портале ц. Сан-Эстебан в Сос-дель-Рей-Католико (пров. Сарагоса) и в Ункастильо. В ц. Санта-Мария в Ухуэ 90-х гг. XI в. можно видеть первые образцы романской скульптуры Наварры. В основном это капители с простым растительным или плетеным орнаментом, а также большеголовые персонажи с телами геометрических очертаний на углах капителей. Подобного рода рельефы были широко распространены в кон. XI в. как на юго-западе Франции, так и на северо-западе И.

Зрелая романская скульптура появилась в Наварре в нач. XII в. По заказу епископа Памплонь Педро де Рода (бывш. монаха мон-ря Конк Пьера из Родеза) в 1100 г. мастер Эстебан из Сантьяго-де-Компостела перестроил городской собор (освящен в 1127). Стиль деталей скульптурного декора зап. фасада, разрушенного в кон. XVIII в., напр. фигуры сидящего сапожника или капители с птицами, склонившими шею, очень близок к скульптуре кон. XI — нач. XII в. из церквей Сан-Исидоро в Леоне и собора в Сантьяго-де-Компостела (Музей Наварры в Памплоне).

Возможно, мастерская Эстебана работала над украшением фасада монастырской ц. Сан-Сальвадор-де-Лейре (освящена в 1057 и в 1098). Портал, получивший название «Драгоценный портал», датируется XII в. В центре тимпана — благословляющий Иисус Христос в рост, по правую руку — Богородица и ап. Петр (фигуру за апостолом идентифици-

ровать невозможно из-за плохой сохранности), по левую руку — ап. Иоанн и, возможно, ап. Павел. Крайний рельеф не со-



*История праотца Иова.  
Капитель клуатра собора  
Санта-Мария-ла-Реаль в Памплоне.  
Ок. 1140 г. (Музей Наварры)*

рия-ла-Реаль в Памплоне (ок. 1140), посвященные циклу Страстей Господних и истории прав. Иова. Клуатр, как и собор, был разрушен в XVIII в., но 4 листовенные и 3 сюжетные капители хранятся в музее Наварры. Одна из них посвящена теме

Воскресения Христа, другая — страданиям Иова, 3-я — Страстям Христовым. За счет тесного расположения персонажей, активной жестикуляции и энергичных разворотов фигур сцены «Взятие под стражу» и «Поцелуй Иуды» воспринимаются очень драматично.

Выбор сюжетов и манера исполнения роднит капители клуатра с рельефами ц. Нотр-Дам-де-ла-Дорад в Тулузе (Страсти Христовы, 1120–1130 гг., история Иова, 2-я пол. XII в., Музей августинцев, Тулуза). В отличие от рельефов собора Памплоны каждая сцена истории Иова заключена в круглый медальон на фоне растительного орнамента, что придает композиции античный вид. В наваррском клуатре сцены, посвященные Иову, размещаются на 2 уровнях. Из-за обилия персонажей композиции выглядят перегруженными.

Скульптурный ансамбль базилики Сан-Исидоро в Леоне является памятником зрелой романской скульптуры 1-го этапа на территории И. наравне с рельефами соборов Сан-Педро в Хаке и Сантьяго-де-Компостела. В храме выделяются 3 группы памятников: капители в Пантеоне королей, капители в интерьере и снаружи церкви, тимпаны Агнца и Искупления на юж. фасаде.

Капители в Пантеоне королей — самые древние в ц. Сан-Исидоро. Они выполнены одним мастером и датируются сер. XI в. Из 38 сохранившихся 21 находятся в самом Пантеоне, 11 — в боковом сев. портике и 6 — в зап. портале (*Vinayo Gonzalez A. Saint-Isidore de Leon: Pantheon des rois: Les débuts du style roman: Architecture, sculpture, peinture. Leon, 1995*). Среди большинства листовых и зооморфных капителей встречаются капители на библейские и евангельские сюжеты. На капителях, фланкирующих старый, замурованный вход в храм, изображены сцены «Воскрешение Лазаря» и «Исцеление прокаженного». На сев.-вост. опоре находится композиция «Жертвоприношение Авраама». Стиль мастера, работавшего в Пантеоне королей, можно охарактеризовать как жесткий и архаичный. Для этого мастера характерны коренастые, большеголовые фигуры людей, лишённые шеи, с лицами, напоминающими древние маски, а также декоративный подход к проработке волос и драпировок. В интерьере и снаружи ц. Сан-Исидоро

пасчитывается ок. 200 капителей, датируемых кон. XI — нач. XII в. Капитель портала сев. рукава трансепта со сценой борьбы со змеями и львом и капитель с персонажами верхом на львах в интерьере можно отнести к кругу мастера из Хаки.

Портал Агнца на юж. фасаде Сан-Исидоро является главным входом в базилику и датируется ок. 1100 г. В композиции тимпана выделяется 2 яруса. В верхнем 2 ангела поддерживают медальон с Агнцем; ниже 2 летящих ангела указывают на небеса. В нижнем ярусе подробно представлена ветхозаветная история жертвоприношения Авраама. В левой части тимпана — Агарь и ее сын от Авраама, Измаил, верхом на коне и с луком в руках. Несмотря на большое количество персонажей, чувствуется желание мастера организовать композицию по законам симметрии, подчинив верхний ярус



Портал Агнца ц. Сан-Исидоро в Леоне.  
Ок. 1100 г.

очертаниям архивольты. Скульптор, создавший портал Агнца, испытал влияние не только мастерской Тулузы, но и мастерской Хаки. Справа от тимпана изображен св. Пелайо (мч. Пелагий Кордовский (X в.), не желавший принять ислам в обмен на свободу), слева — св. Исидор Севильский. Оба святых являются небесными покровителями храма. Рядом с фигурой св. Исидора — неизвестный персонаж с мечом (палач?). Над головой св. Исидора помещена сцена с прор. Давидом и музыкантами. В верхнем ярусе по сторонам тимпана находятся небольшие квадратные рельефы со знаками зодиака. Хаотичная компоновка рельефов во-

круг тимпана Агнца, выполненных из др. материала (мрамора), свидетельствует об их повторном использовании.

В центре портала Искупления расположена сцена «Снятие с креста»; слева от нее — «Вознесение Христа»; справа — «Жены-мироносицы у гроба Господня». По сторонам архивольты установлены рельефы с фигурами апостолов Павла (слева) и Петра (справа). Манера трактовки лиц и драпировок свидетельствует о знакомстве мастера с порталом Мьежвиль в Тулузе. Много общего также с нек-рыми рельефами портала Ювелиров в Сантьяго-де-Компостела. Скульптура портала Искупления связывается с мастером Эстебаном и датируется нач. или 2-й четв. XII в. (*Idem. La collegiale royale Saint-Isidore: histoire, art et personages. Leon, [1998]. P. 52; Gaillard. 1957. P. 29*).

Одним из классических памятников романского искусства Кастилии являются рельефы клуатра монастыря Санто-Доминго-де-Силос (пров. Бургос), названного в честь управлявшего обителью с 1041 по 1073 г. аббата Доминго. Именно при нем начался расцвет монастыря. В 1088 г. была освящена монастырская церковь (разрушена в XVIII в.). От романской эпохи сохранился лишь 2-ярусный клуатр и портал Дев, выходящий в вост. галерею. Сев. и вост. галереи нижнего яруса были возведены в кон. XI — нач. XII в.; южная и западная — в сер. XII в. Верхний ярус строился в кон. XII в. В клуатре сохранилось 64 капители и 8 рельефов на 4 угловых опорах, в создании к-рых участвовали неск. мастеров. Шесть рельефов первого мастера датируются ок. 1130–1150 гг. (см.: *Perez Carmona J. Arquitectura y escultura románicas en la provincia de Burgos. Burgos, 1959*): «Вознесение Иисуса Христа» и «Сошествие Св. Духа» (юго-вост. угол); «Жены-мироносицы у гроба Господня» и «Снятие с креста» (сев.-вост. угол); «Дорога в Эммаус» и «Уверение Фомы» (сев.-зап. угол). Ему же принадлежат капители северной аркады клуатра. Первый мастер нашел интересные решения для многофигурных композиций. Сцены обрамлены полуциркулярной аркой, опирающейся на колонны. В тимпане часто изображены небеса. Фигуры апостолов тесно сгруппированы в 2 или 3 яруса, чем достигается ощущение единства. Почти в каждой сцене смысловой



Уверение ап. Фомы.  
Рельеф клуатра мон-ря Санто-Доминго-де-Силос. Ок. 1130–1150 гг.

центр акцентируется выразительным жестом. В «Снятии с креста» Богоматерь припадает щекой к ладони Сына; в сцене «Дорога в Эммаус» (ок. 1130–1150) св. Лука в нерешительности указывает на Иисуса Христа. Как и в Муасаке (Франция), здесь часто применяется мотив скрещенных ног. Одежды проработаны



Иисус Христос с учениками на пути в Эммаус. Рельеф клуатра мон-ря Санто-Доминго-де-Силос. Ок. 1130–1150 гг.

широкими плоскостями, расчерченными тонкими параболическими складками-защипами. Мастер использует те же приемы проработки причесок и бороды, что и в Муасаке.

Пряди волос заканчиваются круглыми завитками. В отличие от Муасака персонажи клуатра в Санто-Доминго-де-Силос проще по силуэту, их фигуры очень тонки и вытянуты. Мастер избегает экстаичных изгибов тел и активных драпировок одежд. В построении фигуры, как и в общей композиции, ему важна четкая геометрия. В очертании лиц виден прямоугольник; нос, брови, диагонали усов «расчерчивают» лица на правильные геометрические фигуры. Подобные приемы делают образы первого мастера более спокой-



Искушение Иисуса Христа.  
Тимпан портала Ювелиров собора в Сантьяго-де-Компостела. Между 1112 и 1117 гг.

летящим ангелом и Христом помещены бюсты святого и неизвестного персонажа. Справа от них установлены 2 рельефа с

крылатыми демонами. Тимпан «Искушения» составлен из 11 рельефов, не сочетающихся между собой ни по размеру, ни по стилю, что делает композицию разрозненной и эклектичной. Христос, ангелы с кадилами и демоны выполнены в манере мастера тимпана в Конке, остальные рельефы имеют много общего с порталом Мьежвиль в ц. Сен-Серпен в Тулузе (напр., образы женщин верхом на львах под ногами ап. Иакова Зеведева) и ц. Сан-Исидоро в Леоне.

Главным романским памятником Галисии является паломническая базилика в Сантьяго-де-Компостела. Скульптурный ансамбль составили капители в интерьере храма (кон. XI – нач. XII в.) и декор порталов: с юж. стороны – Ювелиров (дословно серебряных дел мастеров), с северной – Франции (не сохр., описание приводится в «Путеводителе для паломников в Сантьяго», 1139) (нач. XII в.), с западной – Славы (2-я пол. XII в.).

Вход в базилику в юж. рукаве трансепта оформлен двойным порталом Ювелиров (по разным хроникам датируется между 1112 и 1117) (Deschamps. 1941. P. 242). В 1117 г. новая базилика пострадала от пожара. В результате восстановительных

работ в тимпаны были вмонтированы рельефы из др. порталов базилики. Считается, что большая их часть была выполнена до 1117 г. (Gaillard. 1957. P. 30).

В левом тимпане центральной является сцена искушения Иисуса Христа в пустыне. Ангел с кадилом, парящий над кустом, обвитым змеей, отделяет Спасителя от группы звероподобных демонов. Ангел за спиной Христа также представлен с кадилом. В правом углу – олицетворение греха сладострастия и супружеской неверности: полуобнажен-

ная женщина с пышными длинными волосами, держащая на коленях череп. В верхнем ярусе над

летящим ангелом и Христом помещены бюсты святого и неизвестного персонажа. Справа от них установлены 2 рельефа с

крылатыми демонами. Тимпан «Искушения» составлен из 11 рельефов, не сочетающихся между собой ни по размеру, ни по стилю, что делает композицию разрозненной и эклектичной. Христос, ангелы с кадилами и демоны выполнены в манере мастера тимпана в Конке, остальные рельефы имеют много общего с порталом Мьежвиль в ц. Сен-Серпен в Тулузе (напр., образы женщин верхом на львах под ногами ап. Иакова Зеведева) и ц. Сан-Исидоро в Леоне.

Сцены в правом тимпане также расположены на 2 уровнях. Главным сюжетом в верхнем ярусе является «Поклонение волхвов». В центре нижнего яруса размещено «Бичевание Христа», справа от него – «Взятие Христа под стражу», а слева – «Коронование терновым венцом». В левом углу – рельеф «Исцеление слепого», выполненный в лангедокской манере. По сторонам от внешних архивольтов изображены трубящие ангелы. Скульптурная декорация над тимпанами состоит из одиночных фигур пророков, апостолов, святых, зодиакальных символов и отдельных сцен. В центре фриза установлена ростовая фигура благословляющего Иисуса Христа. Слева от Него – ап. Иаков, стоящий между 2 кипарисов с книгой в руке, фи-

гура к-рого, как и фигура царя Давида с виолой и смычком на внешней левой опоре портала, имеет много общего с аналогичными фигурами в портале Мьезвиль в ц. Сен-Сернен в Тулузе.

Сходство некоторых скульптур в соборе Сантьяго-де-Компостела с рельефами ц. Сент-Фуа (св. Веры) в Конке позволило предположить, что над ними работал один и тот же мастер. Подробный сравнительный анализ проделан П. Дешаном (*Deschamps*, 1941. P. 252). Ж. К. Фо приписывает мастеру тимпана в Конке сцену «Ведение на казнь св. Веры» на капители колонны у входа в капеллу того же посвящения (Санта-Фе) в Сантьяго-де-Компостела и «Искушение Христа» в портале Ювелиров и считает, что мастер из Конки происходил из мосараб. среды, а портал собора в Сантьяго-де-Компостела он выполнил до своей работы в Конке (*Fau J.-C. Lange a l'encensoir a Sainte-Foy de Conques et a Saint-Jacques de Compostelle // Enfer et Paradis: L'au-delà dans l'art et la littérature en Europe*. Conques; Rodez, 1995. P. 71–77). Сходство фигур ангелов с кадилами и участников сцены «Взятие Христа под стражу» в тимпане «Бичевания», манера проработки крыльев, причесок и ликов у ангелов, возносящих праведников на капителях сев. и юж. колонн при входе в капеллу Санта-Фе, сближают его рельефы со скульптурой тимпана в Конке. Подобные стилистические параллели свидетельствуют о тесных художественных контактах между Галисией и Юж. Францией.

В 1168 г. испан. скульптор и архит. Матео получил от кор. Леона Фернандо II пожизненную ренту и должность руководителя строительных работ в соборе Сантьяго-де-Компостела. Документ за подписями 8 епископов, 5 графов и мн. придворных сановников свидетельствует о важности заказа и высоком профессиональном уровне мастера. В 1188 г. мастер Матео завершил оформление зап. портала собора, получившего название «портал Славы» (3-портальный портик находится внутри нартекса). В центральном тимпане объединены иконографии «Страшного Суда» и «Видения ап. Иоанна Богослова». Иисуса Христа окружают 4 евангелиста с символами. В нижнем ярусе стоят ангелы с орудиями Страстей Господних. Христос Судия изображен с обнаженным правым



*Пророки Моисей, Исаия, Даниил и Иеремия. Откос центрального тимпана портала Славы собора в Сантьяго-де-Компостела. Между 1168 и 1188 гг. Мастер Матео*

боком, как в ц. Сент-Фуа в Конке и Сен-Дени. Фигуры 24 апокалиптических старцев, помещенные перпендикулярно к архивольту, образуют тяжелую раму вокруг тимпана. На левом откосе установлены скульптуры пророков Моисея, Исаии, Даниила и Иеремии; на правом — апостолов Петра, Павла, Иакова Зеведева и Иоанна Богослова. Скульптуры мастера Матео очень объемны, пластичны, подвижны; лица обладают яркой индивидуальностью. На разделительном столбе помещен восседающий на троне ап. Иаков Зеведеев. В портале Славы объединились веяния раннеготической скульптуры севера Франции и позднероманских рельефов Бургундии. Влияние последней заметно также в архитектуре мон-ря Санто-Доминго-де-Силос в Авиле и ц. Санта-Мария-ла-Реаль в Сангуэсе (Наварра). В скульптурном декоре собора Сантьяго-де-Компостела можно видеть все этапы романской скульптуры: ранние капители в интерьере кон. XI — нач. XII в., зрелая романика в портале Ювелиров (1112 и после 1117) и поздняя скульптура с раннеготическими влияниями в портале Славы.

Деревянная романская статуарная пластика И. представлена следующими типами произведений: Распятия и статуями Богоматери на троне и скульптурными композициями «Снятие с креста». Многочисленную группу составляют деревянные статуи Мадонны на троне с Младенцем Христом на коленях, воспроизводящие иконографический тип «Трон Премудрости». Их рас-

пространение в Европе связано с активным возрастанием почитания Богоматери в XI–XII вв. Самой ранней считается несохранившаяся статуя Мадонны из собора Клермона, изготовленная в 947 г. (*Laurentin R., Oursel R. Vierges romanes. [Saint-Leger-Vauban]*, 1988. P. 23). Скульптуры чаще всего вырезали из дерева, покрывали позолоченными металлическими пластинами, инкрустировали драгоценными камнями либо раскрашивали. Часто внутри деревянного остова был оборудован ковчег для хранения реликвий Девы Марии. Высота статуй от 70 до 110 см. Черный цвет карнации некоторых скульптур появился в XV–XVII вв. Скульптуры устанавливали в апсиде на возвышении, за алтарем. Младенец Христос располагался либо строго по центру, либо на левом колене Богоматери. Правая рука поднята в благословляющем жесте, левая лежит на Евангелии. Богоматерь придерживает Сына левой рукой, в правой руке у Нее могут быть различные атрибуты (яблоко, крест, шар, процветший скипетр), придающие образу дополнительные смысловые оттенки. Большинство романских статуй Мадонны на троне в И. датируются 2-й пол. XII — 1-й третью XIII в. Среди наиболее древних можно назвать статуи Мадонны из собора в Жироне и из Музея диоцеза в кафедральном соборе в Леоне. В рамках общеевроп. традиции выполнены: Мадонна из мон-ря Санта-Мария-ла-Реаль в Нахере (пров. Ларриоха), Мадонна Вега из старого собора в Саламанке, Белая Мадонна из собора в Туделе (пров. Наварра), Мадонна из мон-ря Санта-Мария-де-Монсеррат (пров. Барселона). Интерес представляет также каменная скульптура Богоматери с Младенцем из клуатра собора в Солсоне (пров. Льейда), выполненная в кон. XII в. тулузским мастером Гилабертом (*Gilbert или Gilabertus*). Стройные вытянутые пропорции, мелкие плиссированные складки одежд, нарцисственный облик свидетельствуют о раннеготическом влиянии Иль-де-Франса (тимпаны с Мадонной на троне в соборах Шартра и Парижа), распространившемся скорее всего через 3-ю мастерскую ц. Нотр-Дам-де-ла-Дорад в Тулузе.

На территории И. встречается особый тип образа Мадонны на троне, отличающийся удлинненным колоннообразным силуэтом. Пропорции

головы Девы Марии сильно вытянуты. Одежда проработана простыми вертикальными складками (напр. Мадонна из ц. Санта-Мария в Ковете (пров. Льейда; ныне в Музее каталонского искусства в Барселоне), Мадонна из собора Санта-Мария в Ла-Сеу-д'Уржелль (пров. Льейда) или Мадонна из Грихеры (пров. Паленсия; Музей краеведения и романского искусства в Агилар-де-Кампоо). Простота и грубоватость форм придают скульптуре архаичный вид, напоминающий о древних деревянных идолах, хотя датируются эти памятники кон. XII — нач. XIII в.

В XIII в. образы Мадонны и Младенца Христа стали более живыми и милыми, постепенно утратив романскую отрешенность и строгость. На лицах появились легкие улыбки. Пропорции тел удлинились, позы обрели естественность. Традиц. облачение заменила аристократическая одежда. Среди поздних романских памятников — Мадонны Родельяр и Мансана (Музей диоцеза в Уэске).

Из многочисленных романских Распятый И. выделяется группа ка-



Мадонна с Младенцем.  
Кон. XII в. (собор Санта-Мария  
в Ла-Сеу-д'Уржелль)

талонских памятников, называемых «Maiestas Domini» (Христос во Славе), где Иисус изображен торжествующим над смертью. Так, характерной особенностью «Распятый Батльо» (сер. XII в., Национальный музей искусства Каталонии, Барселона; далее — Музей Каталонии) яв-



Распятие Батльо.  
Сер. XII в. (Музей Каталонии)

ляется отказ от изображения страданий Христа. Тело и руки Спасителя повторяют очертания креста, голова не склонена набок, глаза открыты, выражение лица спокойное и отвлеченное. Суровость образу придает условная проработка рта с опущенными уголками губ. Христос облачен в длинную, ярко раскрашенную тунику с широкими рукавами (tunica manicata), перехваченную поясом. Ощущение бестелесности образа усиливают яркий орнамент туники и равномерно изображенные симметричные вертикальные трубообразные складки. К данному кругу памятников принадлежат также каталон. Распятый в храмах Сент-Андре (каталон. Сант-Андреу) в Ангустрине (каталон. Ангострина деп. Вост. Пиренеи, Франция) и Сан-Кристофол в Бежете (пров. Жирона), а также из церквей Сан-Салвадор в Бельвере (пров. Барселона; ныне в Музее диоцеза в Вике), Лес-Планес-д'Остолес (пров. Жирона; ныне в Музее диоцеза в Вике) и Санта-Эулалия в Элье (пров. Льейда; ныне в Музее Каталонии). Подобный тип Распятый является самым отвлеченным и архаичным в романском искусстве. Примером др. типа Распятый с мертвым Христом на кресте является Распятие из собора Асунсьон в Эль-Бурго-де-Осма (пров. Сория).

На территории Каталонии также изготавливали скульптурные группы «Снятие с креста», к-рые вместе с фигурами Богоматери и ап. Иоанна Богослова включали фигуры Иосифа Аримафейского, поддерживающего Спасителя, справа от крес-

та, св. Никодима, освобождающего от гвоздя Его левую руку, а также 2 распятых разбойников. Установленные в апсиде раскрашенные скульптуры вызвали у верующих более острые переживания трагического события Свящ. истории. Широкие, энергичные жесты св. Никодима и св. Иосифа Аримафейского придают несвойственные романской деревянной скульптуре подвижность и активность. Лучше всего сохранилось «Снятие с креста» сер. XIII в. в монастыре Сан-Жоан-де-лез-Абадесес (пров. Жирона). Среди более ранних — фрагментарно сохранившаяся группа из ц. Санта-Эулалия в Эрилья-ла-Валь (пров. Льейда; 1-я пол. XII в., ныне в Музее диоцеза в Вике и в Музее Каталонии) и группа из ц. Санта-Мария в Тауле (пров. Льейда, рубеж XII и XIII вв., Музей Каталонии).

Лит.: Porter A. K. Spanish Romanesque sculpture. Firenze; N. Y., 1928. 2 vol.; Gómez-Moreno M. El arte románico español. Madrid, 1934; Gaillard G. Les débuts de la sculpture romane espagnole: Leon, Jaca, Compostelle. P., 1938; idem. La sculpture romane espagnole sur la route de Saint Jacques // Bull. trimestriel / Centre intern. d'études romanes. P., 1957. T. 1/2. P. 27–30; Deschamps P. Études sur les sculptures de Sainte-Foy de Conques et de Saint-Sernin de Toulouse et leurs relations avec celles de Saint-Isidore de Leon et de Saint-Jacques de Compostelle // Bull. Monumentale. P., 1941. T. 100. P. 239–264; Durliat M. Art catalan. P.; Grenoble, 1963; idem. Les origines de la sculpture romane a Jaca // CRAI. P., 1978. T. 122. P. 363–399; idem. La sculpture romane de la route de Saint-Jacques: De Conques a Compostelle. Mont-de-Marsan, 1990; Lojendio L.-M., de, Rodriguez A. Castille romane. [Saint-Leger-Vauban], 1966. 2 vol.; Lojendio L.-M., de. Navarre romane. [Saint-Leger-Vauban], 1967; Canellas-Lopez A., San Vicente A. Aragon roman. [Saint-Leger-Vauban], 1971; Vinayo Gonzalez A. L'ancien royaume de Leon roman. [Saint-Leger-Vauban], 1972; Galice romane. [Saint-Leger-Vauban], 1973; Buesa Conde D. El monasterio de San Juan de la Peña. Leon, 1978; Durliat M., Allegre V. Les Pyrenées romanes. [Saint-Leger-Vauban], 1978<sup>2</sup>; Lacoste J. Le maitre de San Juan de la Peña, XII siècle // Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa. Codalet, 1979. T. 10. P. 175–189; idem. Les maitres de la sculpture romane dans l'Espagne du pelerinage a Compostelle. Bordeaux, 2006; Moralejo Alvarez S. La sculpture romane de la cathedrale de Jaca: État de des questions // Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa. Codalet, 1979. Vol. 10. P. 79–106; Bango Torviso I. G. El arte románico en Castilla y Leon. Madrid, 1997; Castineiras Gonzales M. El Portico de la Gloria. Madrid, 1999; idem. La catedral de Santiago de Compostela (1075–1122): Obra maestra del romanico europeo // Siete maravillas del romanico español. Aguilar del Campoo, 2009. P. 229–278; Herbosa V. El romanico en Palencia. Lancia, 2000<sup>2</sup>; Le Maitre de Cabestany. [Saint-Leger-Vauban], 2000; Bonnerly A. Le Maitre de Cabestany. Vic-en-Bigorre, 2007.

Е. И. Яковлева

**Монуменральная живопись.** В до-романский период принципы храмовой декорации еще не сложились, это было время выработки композиционных схем и вариантов оформления. Немногие сохранившиеся в И. дороманские фрески в основном находятся на территории Астурии и Каталонии. В Овьедо, столице бывш. королевства Астурия, при кор. Альфонсо II (812–842) была построена и расписана базилика Сантульяно (Сан-Хульян-де-лос-Прадос). Фрески, украшающие интерьер базилики, расположены в неск. ярусов, отделенных друг от друга карнизами сложной формы, и представляют собой иллюзионистическую архитектурную декорацию (кессонированные потолки, мраморные портики, сложные архитектурные конструкции, медальоны, занавеси и т. д.), а также разнообразные орнаментальные мотивы. Т. о., богатое наследие позднесантичного монументального искусства оказалось здесь полностью востребованным. Из элементов христ. символики в декорацию включены лишь кресты, помещенные в проемах арок верхнего яруса.

В пров. Барселона расположен епископский комплекс в Террасе, в состав к-рого входят 3 церкви, выстроенные в кон. VII — нач. VIII в. В апсидах церквей Сан-Микел и Санта-Мария частично сохранились фрески 2-й пол. IX — 1-й пол. X в. Стиль фресок графичный; изображения представляют собой контурный рисунок без подкраски и светотеневой моделировки. Схематизация складок, пренебрежение анатомической достоверностью, преобладание контура дали основание видеть в них влияние англо-ирл. миниатюры (Dodwell. 1993). Однако за линейностью и контурностью рисунка нет «культуры линии», как в Ирландии; линия неуверенна и вяла; здесь скорее имели место упрощение и вырождение позднесантичного способа изображения, связанные с варваризацией искусства на территории бывш. Римской империи. В росписи обеих церквей главной является сцена «Вознесение Христа» в апсиде, представленная в разных иконографических изводах. Если в ц. Сан-Микел в основе композиции лежит ярусный принцип — в конхе изображен Иисус Христос в мандорле, а ниже помещены фигуры Богоматери и апостолов, — то в конхе ц. Сан-

та-Мария видим вариант купольной композиции — Спаситель в мандорле расположен в центре, а остальные образы — вокруг него. Архитектурной особенностью обеих церквей является очень глубокая апсида почти подковообразной формы, конха которой похожа на купол, поэтому стало возможным размещение в ней центрально-апсидальной композиции.

Романскую живопись И. можно разделить на 3 этапа. Первый этап (кон. XI — нач. XII в.) — ранняя романика — характеризуется становлением национальной школы под влиянием итало-визант. искусства, предположительно при непосредственном участии ломбардских артелей. Второй (1120–1170) — зрелая романика; в этот период происходят развитие местной традиции, расцвет школы, наблюдаются открытость европ., в особенности франц., влияниям, сближение разных местных вариантов искусства и их взаимовлияние; определяющая роль для культуры всего региона принадлежит паломническому пути к Сантьяго-де-Компостела. Третий (1170–1200) — поздняя романика, когда заметно смягчение стиля, в живописи постепенно появляются готические черты. Памятники этого периода сохранились в основном на территории Каталонии (ок. 30 ансамблей). Среди них нет произведений высочайшего уровня, возможно потому, что Каталония была окраиной романского мира.

В романском искусстве отсутствует единая система декорации, поэтому фресковые циклы этого времени очень разнообразны по содержанию и иконографии, но есть общие принципы, к-рые соблюдаются в большинстве случаев. Базилика с одной или 3 апсидами — самый распространенный тип храма в романской И. Центральная апсида — место размещения главного сюжета — «Maiestas Domini». Ядро композиции — Христос в радужной мандорле в окружении 4 апокалиптических животных; иногда может быть дополнена фигурами небесных сил (ангелов, серафимов, огненных колес и т. д.). Источником этой иконографии являются тексты пророков Иезекииля (Иез 1. 4–28), Исаии (Ис 6. 1–3) и ап. Иоанна Богослова (Откр 4. 2–10). Эта композиция находится в апсидах большинства романских церквей. В нек-рых случаях, когда размеры апсиды не позволяют помес-

тить на стену большое изображение, композицию перемещают на свод (в Сан-Бауделио-де-Берланга близ Касильяс-де-Берланга, пров. Сория; ц. Вера-Крус в Мадеруэло, пров. Севовия; ц. Санта-Колома близ Андорры-ла-Велья). Под ней, как правило, располагается фриз со стоящими или сидящими апостолами или святыми.

В апсиде может быть помещена также композиция «Maiestas Mariae» (Богоматерь во Славе), к-рая является вариацией на тему визант. образов Богоматери с Младенцем на троне, причем в Каталонии этот сюжет объединяли с «Поклонением волхвов» (Санта-Мария-де-Кап-д'Аран в Тредосе, пров. Льейда; Санта-Мария-д'Анеу, пров. Льейда; боковая апсида Сан-Кирзе-де-Педрет близ Берги, пров. Барселона; Санта-Мария в Тауле, пров. Льейда). В основном «Maiestas Mariae» встречается в ансамблях ранней романики, что может быть связано с итал. влиянием и заимствованием ломбардских иконографических схем. В частности, расположение персонажей вокруг Богоматери в этих памятниках очень похоже на то, что можно видеть в апсиде базилики Сан-Винченцо-ин-Галлиано (ок. 1007) на окраине Канту близ Комо. Важной иконографической особенностью испан. фресок является изображение Чаши Грааля, к-рую держит Богоматерь. Самое раннее изображение Грааля можно видеть в ц. Сан-Пере-дел-Бургал близ Эскало (пров. Льейда; кон. XI — нач. XII в., Музей Каталонии), а более поздние — в ц. Сан-Климен в Тауле (пров. Льейда; 1123, Музей Каталонии), в ц. Санта-Эулалия в Эстаоне (пров. Льейда; сер. XII в., Музей Каталонии) и ц. Сан-Рома в Лес-Бонс (Андорра; 1164, Музей Каталонии).

Стены нефов украшались циклами на сюжеты из ВЗ и НЗ, а на западной стене располагалась композиция «Страшный Суд». На ее иконографию оказали влияние иллюстрации к «Толкованию на Откровение Иоанна Богослова» мон. Беата Лиобанского.

Все фрески раннего этапа романики находятся на территории Каталонии. Фрески, приписываемые мастеру из Педрета, — свидетельство ломбардского влияния на рубеже XI и XII вв. и работы приезжей артели в Каталонии в это время. Под именем «мастер из Педрета» следует понимать скорее целую школу, нежели

одного мастера; разные произведения этой школы при различии в качестве исполнения обнаруживают иконографическое и стилистическое сходство с памятниками Ломбардии, в особенности с фресками ц. Сан-Пьетро-аль-Монте в Чивате (обл. Ломбардия; кон. XI — нач. XII в.) и с росписями нефа базилики Сан-Винченцо-ин-Галлиано (ок. 1007). К группе главных памятников мастера из



Давид и Голиаф.  
Роспись ц. Санта-Мария в Тауле.  
Ок. 1123 г. (Музей Каталонии)

Педрета относятся фрески церквей Сан-Кирзе-де-Педрет (фреска центральной апсиды — в Музее диоцеза и комарки Солсона, пров. Льейда; фрески боковых апсид — в Музее Каталонии), Санта-Мария-д'Анеу (Музей Каталонии), Сан-Пере-дел-Бургал (Музей Каталонии), Сан-Пере в Ажере (пров. Льейда; Музей Каталонии), Санта-Мария-де-Кап-д'Аран («Клойстерс», Метрополитен-музей, Нью-Йорк). Самые ранние фрески, в к-рых наиболее заметно итал. влияние, находятся в ц. Сан-Кирзе-де-Педрет, давшей название всей группе. Считается, что именно эти фрески наиболее близки по стилю к фрескам ц. Сан-Пьетро-аль-Монте в Чивате и фрескам в нефе базилики Сан-Винченцо-ин-Галлиано: типажи лиц, орнаменты, трактовка драпировок, способы моделировки личного соотносимы с итало-византийским искусством этого времени. Связь с Италией подтверждается также наличием в орнаментальном фризе апсид ц. Сан-Пере-дел-Бургал корон, похожих на знаменитую корону лангобардов из Монцы. Воз-

можно, появление этой артели мастеров и заказ ей стольких памятников связаны с деятельностью графов Пальярс-Собира, т. к. основные произведения находятся на территории этого графства, а в апсиде ц. Сан-Пере-дел-Бургал изображена сама за-казчица, гр. Льюсия.

В Каталонии сохранились памятники 2-го круга, к-рые выполнены под воздействием ломбардских образцов — их иконографических схем и технических приемов. В нек-рых памятниках, выполненных местными мастерами, стиль мастера из Педрета приобретает мосарабскую окраску (ц. Марс-де-Ду-де-ла-Пьетат в замке Оркау, пров. Льейда, 1-я пол. XII в., Музей Каталонии; ц. Сан-Пере в Сорпе, пров. Льейда, сер. XII в., Музей Каталонии и Музей диоцеза Уржел), в других — упрощается до примитива (ц. Сан-Пау-и-Сан-Пере в Эстерри-де-Кардос, пров. Льейда, 2-я пол. XII в., Музей Каталонии; ц. Санта-Эулалия в Эстаоне, сер. XII в., Музей Каталонии и Музей диоцеза Уржел). Однако именно эта традиция, восходящая к ломбардской, стала почвой, на к-рой будет произрастать испан. романтика XII в. Дальнейшее развитие монументального искусства в И. связано с новыми художественными влияниями в 20-х гг. XII в., на этот раз почерпнутыми из неск. источников, к-рые накладывались друг на друга, создавая пеструю картину.

Мастер, работавший в ц. Сан-Климен в Тауле (1123, Музей Каталонии), — крупнейший художник эпохи зрелой романтики, чья живопись оказывала влияние на искусство И. на протяжении целого столетия. Роспись ц. Сан-Климен стала его главным произведением. Центральную апсиду церкви занимает композиция «Maiestas Domini». Ясность и структурность построения сцены, обобщенность трактовки фигур и в то же время акценты на нек-рых деталях, предельная выразительность и напряженность линии, а также активная роль цвета позволили мастеру создать один из самых мощных по воздействию и экспрессии образ в европ. романском искусстве. Фрески отличает высокое качество исполнения, в них присутствует др. состав пигментов, нежели в большинстве каталон. памятников. Помимо традиц. местных красителей мастер использовал много привозных, что существенно расширило диапазон

его палитры. Ярко-синий, черный, желтый и красный цвета, положенные рядом, создают сильный цветовой контраст, усиливая воздействие образа. Активность цвета с резкими контрастами дают основание говорить об испан. происхождении мастера. В то же время ближайшие аналоги этого стиля живописи можно видеть в скульптуре тимпанов соборов Бургундии и Юж. Франции. Выразительность линии, плоскостность и графичность того варианта романской пластики, который сложился в Муасаке и Везле, являются и главными чертами стиля росписи ц. Сан-Климен. Мастер отказался от итало-визант. способа трактовки формы с помощью светотеневой моделировки. При всей ясности его композиции насыщена движением: драпировки закручиваются в сложные узоры, дробясь на множество фрагментов, линии утрированы, складки выгибаются вверх, создавая как бы «панцирь» для тех сил, которые распирают эту форму изнутри, показывая направление «силовых линий». Одежды заканчиваются множеством маленьких складок, и край подола превращается в зигзагообразную линию, напоминающая «изрезанные» драпировки на портале Муасака. Трактовка отдельных фигур напоминает работы каталон. скульптурной мастерской в Эриль-ла-Валь, о стиле произведений которой можно судить по скульптурным композициям «Снятие с креста» из Дурро, Тауля и Бои. Этому же мастеру приписывается плохо сохранившийся фресковый цикл капеллы Сан-Агустин при соборе Сан-Висенте в Рода-де-Исабена (пров. Уэска). Уэска считается вероятной родиной мастера; возможно, он прибыл оттуда вместе с еп. Рамоном Барбастрским, приором ц. Сен-Сернен в Тулузе, к-рый освятил ц. Сан-Климен в 1123 г.

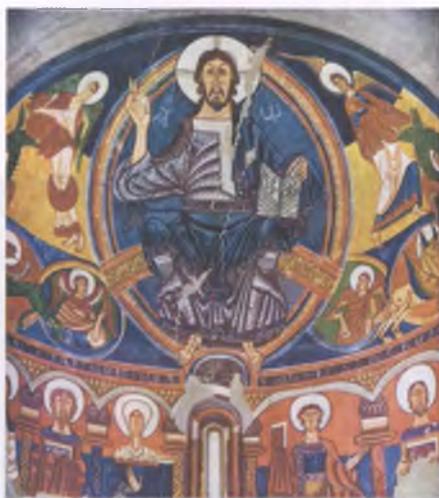
В XII в. большое значение в развитии искусства имел паломнический путь ап. Иакова Зеведеева. По этому пути через Муасак, Тулузу, Арагон и Уэску к Сантьяго-де-Компостела перемещались мастера, артели, а также перевозились произведения искусства. Фрески ц. Сан-Климен в Тауле — свидетельство открытости внешним влияниям и активного обмена художественными идеями в рамках единого европ. стиля.

Сильнее всего влияние мастера, расписавшего ц. Сан-Климен, на испан. и особенно каталон. живопись

заметно в творчестве его ближайшего ученика, именуемого «мастер Св. Марии», поскольку одно из самых известных его произведений — фрески главной апсиды ц. Санта-Мария в Тауле (1123, Музей Каталонии; Музей Фогг, Художественные музеи Гарвардского ун-та, Кембридж, Мас., США). Основное место в апсиде этой церкви занимает изображение «Maiestas Mariae». В творчестве этого мастера ясно видна ломбардская основа, на к-рую накладываются новые изобразительные приемы, усвоенные от мастера из Сан-Климена. V-образные складки, широкие белильные высветления одежд — это приемы старой, «ломбардской» школы; новые черты — дробная, дрожащая линия мелких складок по низу одежд, подчеркнутая структурность, разделение формы на сектора, особая трактовка складок на груди, похожих на перепонки, жестко очерченных, с изгибом вверх, — все это создает напряженную атмосферу.

Но уже в этих фресках налицо падение качества и упрощение художественных приемов, усвоенных от учителя. «Мастеру Св. Марии» приписываются еще 2 памятника в Кастилии — фрагментарно сохранившиеся росписи небольших церквей Сан-Бауделио-де-Берланга (сер. XII в.; часть фресок — в храме, часть — в музеях: Прадо, Мадрид; Художественном музее Цинциннати; «Клоysterс», Метрополитен-музее, Нью-Йорк; Музее искусств, Индианаполис; Музее изящных искусств, Бостон) и ц. Вера-Крус в Мадеруэло (сер. XII в.; Прадо, Мадрид). Во фресках этих церквей можно видеть то же сочетание старой, ломбардской традиции и новых приемов. К этой же традиции относятся более поздние фрески в мон-ре Санта-Мария-де-Мур (пров. Льейда; 1150, другие — в Музее Каталонии и Музее изящных искусств, Бостон) и в церквях Санта-Колома (ок. 1160; в церкви сохранена композиция «Agnus Dei») и Сан-Микел-д'Энголастерс (ок. 1160, Музей Каталонии) — обе близ Андорры-ла-Велья. Они еще дальше отстоят от первоначального образца; процесс разложения стиля и упрощения художественного языка продолжался и давал в ряде случаев примеры яркого, почти примитивного искусства.

В XI в. на границе христ. и мусульм. мира, на месте пещеры, где жил св. Бауделио, был построен



Христос во Славе.  
Роспись апсиды ц. Сан-Климен в Тауле.  
1123 г. (Музей Каталонии)

скит, стены которого были сплошь расписаны полтора столетия спустя. Внешний облик скита прост (редкий пример мосарабской архитектурной традиции на территории Кастилии), интерьер необычен как с т. зр. конструкции, так и с т. зр. декора: в его центре располагается «пальмовидная» опора, от к-рой к стенам перекинута арка. Апсиды нет, и поэтому композиция «Maiestas Domini» (сохр. плохо) перенесена на свод (так же как и в ц. Вера-Крус в Мадеруэло). Свод и верхний ярус стен покрывали фрески со сценами земной жизни Иисуса Христа, а в нижнем были расположены сцены охоты и изображения зверей. По стилю и иконографии цикл связан с каталон. памятниками, здесь можно видеть те же стилистические черты, что и в апсиде ц. Санта-Мария в Тауле. Вероятно, мастер (или артель) после выполнения росписей церкви



Роспись апсиды ц. Сантос-Хульян-и-Басилиса в Багуэсе.  
Ок. 1080–1096 гг.  
(Музей диоцеза в Хаке)

в Тауле был приглашен в Кастилию. Нижний ярус фресок напоминает произведения араб. придворного искусства. Здесь представлены охота на оленя, охотник с собаками, со-

кольников, а также изображения экзотических животных — верблюда, слона, медведя, льва. К таким темам в правление династии Омейядов часто обращались художники, украшавшие дворцовые залы и создававшие ткани и предметы декоративно-прикладного искусства.

Мастеру из Уржеля, работавшему в соборе г. Ла-Сеу-д'Уржел в 20-х гг. XII в., принадлежит фреска главной апсиды ц. Сан-Микел, входящей в комплекс собора (Музей Каталонии) с изображением «Maiestas Domini», а также живописный фронталь, происходящий из храма диоцеза Уржел (известен как «Фронталь из Ла-Сеу-д'Уржел», или «Фронталь апостолов», 2-я четв. XII в., Музей Каталонии). По-видимому, создатель этих работ был главой артели, занимавшейся изготовлением живописных фронталей, которые имитировали алтари из драгоценных металлов и слоновой кости.

На территории Вост. Каталонии и Арагона в сер. XII в. были расписаны неск. церквей: ц. Сан-Садурни-д'Озорморт, пров. Барселона (Музей диоцеза в Вике); ц. Сан-Жоан в Белкайре-д'Эмпорда, пров. Жирона (фрагменты — в церкви и в Музее искусств Жироны); ц. Сан-Марти-дел-Брул, пров. Барселона (Музей диоцеза в Вике); ц. Сант-Эстеве-де-Маранья, пров. Жирона; ц. Сантос-Хульян-и-Басилиса в Багуэсе, пров. Уэска (Музей диоцеза в Хаке), фресковые циклы к-рых относятся к стилистическому направлению, связанному не с каталонской традицией, а с искусством Пуату. Сходство этих фресок настолько велико (см.: *Dols Rusiñol. 1972*), что вся группа памятников долгое время припи-

сывалась т. н. «мастеру Озорморта». Во фресках подробно проиллюстрированы события ВЗ и НЗ.

Ближайшие их аналоги можно видеть в росписях ц. Сен-Савен-сюр-Гартамп (кон. XI — нач. XII в.), а также на миниатюрах из рукописи кон. XI в. «Житие св. Радегонды» (Poitiers. Bibliothèque Municipale. 250), происходящей из того же региона.

Общими чертами живописи поздней романики (после 1170–1200) являются ослабевание выразительности и напряженности образов, смягчение контрастов и постепенное появление готических черт. В Кастилии сохранился памятник, свидетельствующий о деятельности в 70-х гг. XII в. на территории И. мастера (или целой школы), создавшего Пантеон королей — погребальную капеллу астурийских королей, прилегающую с запада к ц. Сан-Исидоро в Леоне. По стилистическим и иконографическим особенностям Пантеон королей заметно отличается от памятников своего времени. Иконография его росписей объясняется мемориальным назначением помещения. Стилистические параллели определить трудно в связи с отсутствием позднероманских фресок на территории Кастилии, Арагона, Леона и Галисии. Пантеон королей представляет собой прямоугольное в плане сводчатое помещение, разделенное опорами на 9 равных частей. Росписи покрывают стены, своды и подпружные арки 6 компартиментов. Каждая структурная единица пространства предназначена для размещения в нем одного сюжета. Живописную декорацию дополняют скульптурные капители. В программу росписей входят как сцены земной жизни Иисуса Христа («Благовещение», «Благовестие пастухам», «Рождество», «Поклонение волхвов», «Избиение младенцев», «Сретение», «Тайная вечеря», «Взятие Христа под стражу», «Распятие, с королевской четой у подножия Креста»), так и отдельные фигуры (святых, архангелов, пророков). На одном из сводов представлено видение ап. Иоанна Богослова, тема к-рого продолжается в композиции «Maiestas Domini». В помещении, лишенном апсид, этот свод играет роль главной апсиды. Архивольты арки со сценами календарного цикла дополняют эту композицию. Помимо фигуративных изображений своды и архивольты арок сплошь покрыты геометрическим и растительным орнаментом и стилизованными пальметтами, восходящими к позднеантичному мотивам. Некоторые ученые (напр., О. Демус) считают программу Пантеона неумело составленной, другие (Р. Уокер), напротив, полагают, что сюжеты тщательно подобраны в соответствии с общим замыслом — темой заступни-

чества небесных покровителей за астурийских королей на Страшном Суде. Обоснованием для датировки фресок является изображение королевской четы, над к-рым сохрани-



Музей Каталонии), сильно пострадавший от пожара в 1936 г. Прямоугольный зал капитула 5 широких полукруглых арок делая на 6 равных компартиментов; фрески покрывают арки и верхние части стен. В треугольных сегментах, образованных ду-

*Благовестие пастухам.  
Роспись Пантеона королей  
в ц. Сан-Исидоро в Леоне.  
Ок. 1170 г.*

лась надпись: «Король Фердинанд и королева Уррака». Несмотря на т. зр. Уокера, что на фреске представлены король Леона Фердинанд I (1037–1065), основатель базилики Сан-Исидоро, и его дочь Уррака, правительница Саморы (1065–1101) и строительница базилики, и что росписи соответственно должны датироваться 1100 г. (Walker. 2000), большая часть исследователей считает, что памятник по своим стилистическим особенностям не может относиться к столь раннему времени, т. е. на фреске изображен кор. Фердинанд II (1157–1188) и его 1-я супруга (с 1165 по 1171/72) Уррака Португальская, что соответствует времени ок. 1170 г.

В числе отличий фресок Пантеона от др. росписей И. этого периода — отсутствие мосарабских элементов и появление реминисценций раннехрист. искусства: орнаментов, архангелов с медальонами в вытянутых руках и пасторальных мотивов в «Благовестии пастухам». Одни из этих мотивов можно видеть в равеннских мозаических ансамблях V–VI вв., другие — в рим. мозаиках времени папы Пасхалия I (817–824), т. е. налицо обращение к позднеантичным образцам или образцам, воспроизводящим их. Возможно, появление этих мотивов связано с клюнийской реформой XII в., в результате к-рой в И. мосарабское богослужение было заменено римским, а в церковной жизни имело место обращение к раннехрист. истокам; в искусстве же ее влияние проявилось в ориентации на ранние базилики Рима.

В 1196–1208 гг. был расписан зал капитула в арагонском мон-ре Санта-Мария в Сихене (ныне Вильянуэва-де-Сихена, пров. Уэска; фрески —

до «Помзания Давида». Сцены из НЗ занимают верхние части стен между арками, в архивольтах арок в квадратных обрамлениях помещено 70 погрудных изображений — родословие Иисуса Христа. Пространство между сценами заполнено растительным орнаментом, цветами и лозой (ближайшие аналоги этих орнаментальных мотивов имеются в англ. искусстве), изображениями фантастических животных. Помимо библейских сюжетов во фресках Сихены есть сцены, к-рые можно встретить только в англ. миниатюре: звери, играющие на муз. инструментах; дерево с гусями, висящими на его ветках, к-рых караулит лис; драконы. По стилю фрески Сихены относятся к византизирующему направлению англ. искусства, представленному произведениями мастеров уинчестерской школы кон. XII — нач. XIII в. О. Пехт (Pächt. 1961) считал, что фрески Сихены выполнил тот же мастер, что и т. н. лист из Уинчестерской Библии из б-ки Пирпонта Моргана, Нью-Йорк (NY Morgan. 619). Пехт предположил также, что мастер расписал зал капитула по пути домой в Англию с Сицилии, т. к. близость росписей Сихены к сицилийским мозаикам хорошо заметна. Этому мастеру приписывается также роспись зала в кастильском мон-ре Сан-Педро-де-Арланса, пров. Бургос (1210, фрагменты — в Музее Каталонии; «Клоуистерс», Метрополитен-музей, Нью-Йорк). Фрески сохранились фрагментарно; изображенные на них звери близки к иллюстрациям из англ. бестиариев, а фриз с жанровыми и фантастическими сценками копирует сцены, к-рые можно видеть на полях англ. рукописей.

У англ. мастера были испан. последователи, но выполненные ими фрески по качеству далеко отстоят от образца. Влияние мастера можно отметить в росписях храма мон-ря Санта-Мария в Сихене (1200, Музей Каталонии), ц. Сан-Сатурнио в Артахоне (Наварра), башенной капеллы Вирхен-дель-Кампаналь при ц. Сан-Педро в Олите (Музей Наварры, Памплона) и ц. Сан-Мартин в Артайсе (Музей Наварры, Памплона). Форма лиц, орнамента и типы растительности почерпнуты из произведений мастера из Уинчестера. Такое искусство уже характерно для XIII в. и по существу является провинциальным вариантом готического стиля.

**Фронталы.** Особое место в романском искусстве И. занимала живопись на деревянных досках. В большинстве случаев эти доски играли роль антепендиума, т. е. располагались перед алтарем и назывались «фронталь». Иногда над алтарем находилась еще и деревянный расписной балдахин или киворий. Основная часть этих произведений каталон. происхождения хранится гл. обр. в собра-

решая приемы станковой живописи в монументальную (напр., одному мастеру принадлежат фрески апсиды ц. Санта-Мария в Террасе и фронталь ц. Сан-Висенс в Эспинелвес, пров. Жирона, ок. 1187, Музей диоцеза в Вике). В основном для росписи фронталей, как и церковных зданий, использовалась техника темперной живописи. Отличительной чертой каталон. фронталей является яркий колорит, основанный на сочетании желтого, красного и черного цвета.

Самые ранние сохранившиеся фронталы относятся к XII в. Главные центры их производства находились в Каталонии, 3 крупнейшие мастерские по производству фронталей были расположены в Ла-Сеу-д'Уржелль, Вике и Риполе. Ранние фронталы имеют 3-частную композицию с главным образом в центре; как правило, там изображалась композиция «Maiestas Domini» или реже «Maiestas Mariae», как и в апсидах храмов в эпоху романики. Примером может служить группа фронталей, выполненных в 1-й пол. XII в. в мастерской в Ла-Сеу-д'Уржелль. В середине центральной панели «Фронталей из Ла-Сеу-



*Иисус Христос во Славе, с предстоящими апостолами. Фронталь из Ла-Сеу-д'Уржелль. 2-я четв. XII в. (Музей Каталонии)*

д'Уржелль» (или «Фронталей апостолов», 2-я четв. XII в., Музей Каталонии) — двойная мандорла с фигурой Иисуса Христа, по сторонам — 2 группы апостолов. Эта же схема — во фронтале из ц. Сен-Мартен-д'Икс (каталон. Сан-Марги-д'Иш) близ Бур-Мадам (каталон. Гингета-д'Иш), Франция (Музей Каталонии), с той разницей, что в сцене с апостолами введен фрагмент из Жития вмч. Мартина — покровителя церкви. Этот пример дополнения 3-частной схемы отдельными сценами или фигурами не единичен. Напр., в композиции могут включаться изображения мученичества святых, как на фронтальных из капеллы Сан-Кирзе в Дурро (пров. Льейда; сер. XII в., Музей Каталонии) и из ц. Санта-Маргарита в Виласека (кон. XII в., Музей диоцеза в Вике), или сцены детства Иисуса Христа,

дополняющие главное изображение Богоматери с Младенцем на троне, как на фронтале из ц. Санта-Мария в Авье (пров. Льейда; 1200, Музей Каталонии); на фронтале из мон-ря Сан-Садурни-де-Тавернолес в Ансерале (пров. Льейда; 2-я пол. XII в., Музей Каталонии), на всех 4 боковых поверхностях представлены фигуры стоящих епископов.

Живопись фронталей XII в. находилась в русле стилистических тенденций своего времени. Ей присущи романская мощь и повышенная выразительность, яркие цветовые контрасты. Ок. 1200 г. на Европу оказало влияние визант. искусство, которое вызвало изменения в трактовке фигур, смягчение цветовой гаммы и нек-рые иконографические новшества, что можно видеть на фронтальных из ц. Сант-Андреу-де-Балтарга (пров. Льейда; ок. 1200, Музей Каталонии) и в ц. Санта-Мария в Авье.

Живопись XIII в. находилась уже под воздействием искусства готики; примером может служить фронталь из ц. Санта-Мария в Льюсе (пров. Барселона; 2-я четв. XIII в., Музей диоцеза в Вике). От XIII в. дошла группа произведений, получившая название «школа Рибаторсы» (историческая область на северо-востоке Арагона и на северо-западе Каталонии). Их характерная особенность — наличие фона и обрамления из стуккового рельефа, покрывавшихся серебром или желтым лаком, имитировавшим золото. К этой группе принадлежат фронталы из ц. Санта-Мария в Кардете (пров. Льейда; 2-я пол. XIII в., Музей Каталонии) и из ц. Сан-Мартин-де-Хия (пров. Уэска; 2-я пол. XIII в., Музей Каталонии). На некоторых из них есть подпись мастера Иоанна (Ioannes pintor me fecit). Подобные фронталы считаются предшественниками огромных роскошных ретабло более позднего времени.

Лит.: Pijoán y Soteras J. Les pintures murals catalanes. Barcelona, [1907–1921]. 4 vol.; Gudiol y Cunill J. La pintura mig-èval catalana. Barcelona, 1927–1955. Vol. 1: Els Primitius. 3 pt.; Kuhn Ch. L. Romanesque Mural Painting of Catalonia. Camb. (Mass.), 1930; Post C. R. A History of Spanish Painting. Camb. (Mass.), 1930. Vol. 1; Gómez-Moreno M. El arte románico español. Madrid, 1934; Camps Cazorla E. El arte románico en España. Barcelona, 1945; Pijoán y Soteras J., Gudiol y Ricart J. Les pintures murals romàniques de Catalunya. Barcelona, 1948; Cook W. W. S., Gudiol y Ricart J. Pintura y imaginaria románicas. Madrid, 1950. (Ars Hispaniae; 6); Cook W. W. S. La pintura mural románica en Catalunya. Madrid, 1956; Folch y Torres J. La pintura románica sobre fusta. Barcelona, 1956;

ниях Музея Каталонии, Музея диоцеза в Вике, Музея диоцеза и комарки в Солсоне. Фронталы являются живописной имитацией скульптурных алтарей, что обуславливает особенности их иконографии и нередко стиля. Их авторы старались имитировать произведения декоративно-прикладного искусства из драгоценных металлов со вставками из эмалей и с рельефами из слоновой кости. В эпоху романики таких предметов было достаточно много, но в последующие века большая их часть была переплавлена; живописных фронталей же сохранилось довольно много.

Мастера и артели, специализировавшиеся на изготовлении фронталей, часто расписывали церкви, пе-

Lambert É. Etudes medievales. Toulouse, 1956–1957. 4 vol.; *Schlunk H., Berenguer M.* La pintura mural asturiana de los siglos IX y X. Madrid, 1957; *Pächt O.* A Cycle of English Frescoes in Spain // *The Burlington Magazine*. L., 1961. Vol. 103. P. 166–175; *Junyent E.* Catalogne romane. [Saint-Léger-Vauban], 1961. 2 vol.; *Ainaud de Lasarte J.* La pintura románica catalana. Barcelona, 1962; *Durlat M.* L'art roman en Espagne. P., 1962; *Berenguer M.* La pintura mural prerrománica en Asturias. Oviedo, 1966<sup>3</sup>; *Palol P., de, Hirmer M.* Early Medieval Art in Spain. L., 1967; *Demus O.* La peinture murale romane. P., 1970; *Gudiol Ricart J.* Pintura medieval en Aragón. Zaragoza, 1971; *Viñayo González A.* Pintura románica: Panteon real de San Isidora, León. León, 1971; *Wettstein J.* La fresque romane. P.; Gen., 1971. Vol. 1: Italie, France, Espagne; *Dols Rusñol J.* El maestro de Osormort // *D'Art*. Barcelona, 1972. N 1. P. 12–70; *Oakeshott W.* Sigena: Romanesque Paintings in Spain & the Winchester Bible Artists. L., 1972; *Williams J. W.* San Isidore in Leon: Evidence for a New History // *The Art Bull*. 1973. Vol. 55. P. 171–184; *Azcárate Ristori J. M., de.* El protogótico hispánico. Madrid, 1974; *Alcolea i Blanch S., Sureda Pons J.* El Romànic Català: Pintura. Barcelona, 1975; *Borrás Guilas G., García Guatas M.* La pintura romanica en Aragon. Zaragoza, 1978; *Barral y Altet X.* Les pintures murals romaniques d'Olèrdola, Calafell, Marmellar i Matadars: Estudi sobre pintura mural del segle XI a Catalunya. Barcelona, 1980; *Sureda Pons J.* La pintura romanica a Catalunya. Madrid, 1981; *Alcoy Pedrós R.* El cercle d'Avià i la miniatura anglesa: Una modalitat de l'estil 1200 a Catalunya // *Lambard: Estudis d'art medieval*. Barcelona, 1983/1985. Vol. 3. P. 103–127; *Carbonell i Esteller E.* La pintura mural románica. Barcelona, 1984; *Mentré M.* La peinture «mozárabes». P., 1984; *Dodwell C. R.* The Pictorial Arts of the West 800–1200. New Haven; L., 1993; *Pages Paretas M.* L'Església de Santa Maria d'Aneu i les seves pintures // *Lambard*. 1998/1999. Vol. 11. P. 65–77; *Yarza Luaces J.* Un cycle de fresques romanes dans la paroisse de Santa Maria de Taüll // *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa*. Codalet, 1999. Vol. 30. P. 121–140; *idem.* Arte y Arquitectura en España, 500–1250. Madrid, 2007<sup>11</sup>; *Walker R.* The Wall Paintings in the Panteón de los Reyes at León: A Cycle of Intercession // *The Art Bull*. 2000. Vol. 82. N 2. P. 200–225.

**Средневековые иллюстрированные рукописи.** До нас дошло много рукописей, созданных в средние века в скрипториях И. Большинство из них — Библии, «Толкование на Откровение Иоанна Богослова», написанное мон. Беатом Либанским (далее — «Толкование»), литургические книги. Отдельную группу составляют исторические хроники и сборники офиц. документов: Акты Соборов, Книги завещаний, Собрания законов.

Ранние испан. рукописи написаны особым, толедским (*scriptura toletana*), или вестгот., письмом. Этот тип почерка развился из рим. письма к VIII в. Из 400 рукописей раннего времени 250 написаны вестготским письмом, а т. к. в основном это мо-

сарабские литургические книги, то позже это письмо получило еще одно название — «мосарабское».

В VII в. мосарабская литургия была упорядочена и изложена св. Исидором Севильским в его Миссале и Бревиарии и долго использовалась на территории И. Однако с XI в. в связи с клюнийской реформой начались процесс унификации литургического обряда на всех территориях христ. Европы и борьба с местными литургиями, в частности с мосарабским обрядом и в т. ч. с мосарабским письмом. Согласно постановлению Леонского Собора 1091 г., писцы должны были писать каролингским минускулом, к-рый был принесен в И. клюнийскими миссионерами. С XIII в. под воздействием франц. рукописей распространилось готическое письмо.

На территории Пиренейского п-ова в позднеантичную эпоху работало много скрипториев и существовали обширные б-ки, где хранились и переписывались книги, в т. ч. иллюстрированные. Но рукописей этого времени не сохранилось. После вестгот. завоевания большинство этих центров продолжали работать, крупные скриптории в VI–VII вв. существовали в Толедо, Севилье, Сарагосе, Мериде, также в совр. провинциях Наварра и Леон. Значительную часть их книжной продукции составляли копии позднеантичных рукописей научного и практического содержания: астрономические и математические сборники, травники, авиарии, медицинские трактаты, труды по военному искусству, фармакологии, зоологии, строительству и землемерному делу; большинство из них, вероятно, имело иллюстрации. Особое внимание вестготы уделяли книгам законодательного и исторического характера.

Самый известный скрипторий, великолепная б-ка и крупнейший культурный центр вестгот. королевства находились на юге И., в Севилье. Расцвет Севильи как центра позднеантичной культуры связан с деятельностью ее выдающихся архиепископов — архиеп. Леандра Гиспальского, обратившего в христианство из арианства вестгот. кор. Реккареда и его брата, еп. св. Исидора Гиспальского, ученого-энциклопедиста, автора трактата «Этимологии» и создателя мосарабской литургии. Иллюстрации научных книг того времени имели характер схем и пояснительных

рисунков, выдержанных в стиле вестготского декоративно-прикладного искусства.

Культура Пиренейского п-ова в VI–VII вв. была неоднородна. Помимо христианских там находились и центры иудейской культуры. Крупные евр. общины существовали в Севилье, Лусене, в совр. провинциях Кордова, Гранада, Таррагона и Барселона. Возможно, в одном из этих центров в среде эллинизированных евреев были созданы иллюстрации т. н. Пятикнижия Ашбернема (Paris. Nouv. acq. lat. 2334; VII в.); по др. версии, местом написания рукописи является Сев. Африка или даже Рим. Появление подобного памятника в контексте вестгот. культуры дает основание для предположения о существовании др. иллюстрированных рукописей ВЗ на Пиренейском п-ове. Анализ иконографии некоторых сюжетов Пятикнижия позволил выявить общие корни с иудейской традицией: в частности, здесь проиллюстрированы неск. легенд из Мидрашей, которых нет в Пятикнижии. Некоторые образы близки по иконо-



История прародителей  
Адама и Евы, Каина и Авеля.  
Миниатюра из Пятикнижия Ашбернема.  
VII в. (Paris. Nouv. acq. lat. 2334. Fol. 6)

графии фрескам синагоги в Дур-Европос. От иллюстративного цикла рукописи сохранилось 19 миниатюр, большинство — полностраничные. Как правило, на листе расположены неск. происходящих друг за другом событий, к-рые размещены либо в разных частях миниатюры, либо в неск. ярусах. С IX в. Пятикнижие находилось в б-ке аббатства Сен-Мартен в Туре, откуда его украли в 1843 г.; возможно, именно эта



Видение ап. Иоанну Богослову Сидящего на троне в окружении 4 апокалиптических животных и 24 старцев (Откр 4). Миниатюра из *Беатуса* из Сан-Мигель-де-Эскалада. Ок. 940–945 гг. (N. Y. Morgan. M 644. Fol. 207r)

рукопись послужила одним из главных источников иконографии фронтисписов каролингских Библий турской школы; в свою очередь турецкие Библии стали образцами для больших романских Библий.

В VIII–IX вв. культурная ситуация на Пиренейском п-ове изменилась. С юга И., завоеванной арабами, на христ. север бежали не только отдельные семьи, но и монастырские общины с б-ками. Через Астурийское королевство и Наварру проникало влияние каролингского и ирл. искусства. Христ. скриптории, оставшиеся на территории, завоеванной арабами, попали под воздействие араб. искусства. Т. о., в Леоне, Кастилии и Ла-Риохе встретились разные группы населения и произошло смешение различных художественных и культурных влияний, что к сер. X в. привело к возникновению такого феномена, как испан. миниатюра. Миниатюра X–XI вв. получила не совсем корректное название «мосарабская», т. к. в строгом смысле этот термин относится к искусству христиан в Андалусии, а область ее сложения и распространения значительно превосходила территорию Арабского халифата.

Миниатюра сер. X–XI в. представляет собой синтез неск. традиций, она эклектична и неоднородна. Основные источники ранней испан. миниатюры: позднеантичная научная иллюстрация; иудейская изобра-

зительная традиция, повлиявшая на сложение иллюстративных циклов ветхозаветной части Библии и «Толкования»; миниатюры ирл. и каролингских Четвероевангелий; востгот. ювелирное искусство, для к-рого характерны яркие контрастные цвета и схематизация формы; а также некоторые сюжеты и орнаменты из раннего араб. искусства. Особенности испан. рукописей — подробные колофоны с указанием года и месяца создания, а также имен писцов и миниатюристов. В 214 рукописях X–XI вв. можно найти 59 имен каллиграфов и художников.

Скриптории в X–XI вв. существовали в основном при мон-рях, реже при соборах. На территории Леона главные скриптории находились при Леонском соборе и монастырях Сан-Сальвадор в Табаре (совр. пров. Самора), Санта-Мария-де-Валькавадо (совр. пров. Паленсия) и Сан-Мигель-де-Эскалада (совр. пров. Леон); на территории Кастилии — при мон-рях Сан-Педро и Санто-Томас в Валеранике и Сан-Педро-де-Карденья (совр. пров. Бургос); на территории Ла-Риохи — при монастырях Сан-Мильян-де-ла-Коголья (см. в ст. *Эмилиан*, прп.) и Сан-Мартин-де-Альбельда. Большая часть писцов — местные монахи и клирики, но были и странствующие мастера.

Миниатюры из таких рукописей нач. X в., как Библия из Сан-Педро-де-Карденья (Архив собора в Бургосе; 910–914) и Леонский антифонарий (Archivo San Isidoro de León. 8. 915 г.), свидетельствуют о том, что в это время уже наметились основные стилистические особенности испан. миниатюры.

В сер. X в. появилась плеяда ярких мастеров, работавших в скрипториях Леона, Кастилии и Ла-Риохи; самые известные среди них — Магио, Флоренсио и Вигила. Им принадлежат наиболее ранние из сохранившихся рукописей «Толкования» (рукописи этого типа также известны под названием «Беатусы»): Беатус из Сан-Мигель-де-Эскалада (NY Morgan. M. 644, ок. 940–945 гг.), Беатус из Жироны (Girona, Museo Diocesano. N. inv. 7(11), 975 г.) и Беатус из Табары (Madrid. Archivo Historico Nacional. 1097B, 970–975 гг.), а также неск. Библий. Библия из ц. Сан-Исидоро (Archivo San Isidoro de León. 2, 960 г.) (1-я Леонская Библия) содержит развитый, подробный цикл полнотрагических иллюстраций; миниатюры выполнены мастером Флоренсио. Особенно детально проиллюстрирована ветхозаветная часть, прежде всего, кн. Исход, Книга Царств, Книга прор. Даниила. В миниатюрах, напр. к Книге прор. Даниила, и в образах Адама и Евы много иконографических параллелей с изображениями, украшающими рукописи «Толкования». В них можно видеть иконографические черты раннего происхождения, связанные с иудей-

ской традицией иллюстрирования ВЗ. Возможно, Библия копирует утраченный памятник VI–VII вв.



Голгофа. Миниатюра из *Беатуса* из Сан-Сальвадор-де-Табара. 975 г. (Gerona, Cathedral Archives). MS 7. Fol. 16v)

ской традицией иллюстрирования ВЗ. Возможно, Библия копирует утраченный памятник VI–VII вв.

Большинство иллюстрированных рукописей, созданных в сер. X — сер. XI в., содержат текст «Толкования» мон. Беата Лиебанского. В 633 г. на IV Толедском Соборе был установлен обычай читать Откровение Иоанна Богослова между Пасхой и Пятидесятницей, к-рый долго сохранялся в испан. литургической практике. В 776 г. в мон-ре Санто-Торибио-де-Льебана (совр. пров. Кантабрия) Беат, монах и теолог Астурийского королевства, написал «Толкование», текст которого разошелся во множестве копий. Популярность «Толкования» в испан. мон-рях была связана с мусульман. завоеванием, которое христиане И. расценивали как пришествие антихриста, а события Откровения — как описание реальных событий, происходивших на

Пиренейском п-ове в VIII в. Текст «Толкования» появился в новых редакциях в 784 и 786 гг. По легенде, 1-я иллюстрированная рукопись «Толкования» была создана мон. Беатом (не сохр.). Всего до нас дошло 34 списка текста, из них 26 иллюстрированных. Самый ранний список — рукопись из Сан-Мигель-де-Эскалада (или Беатус Моргана). Традиция иллюстрирования этого текста сохранялась практически без изменений в течение неск. веков от Беатуса Моргана до нач. XIII в.

В основе иконографии нек-рых сюжетов «Толкования» лежат иллюстрации к научным трактатам поздней античности. Среди изображений — одна из самых древних христ. карт мира, выполненная в соответствии с описаниями в тексте «Этимологий» св. Исидора Севильского; в ней используется концентрическая схема из арабских астрономических трактатов. По составу иллюстративных циклов рукописи делятся на 2 редакции. В основе 1-й — несохранившаяся рукопись VIII в.; манускрипты этой редакции создавались в Ла-Риохе и Наварре; ее главные памятники: Беатус из Сен-Севера (Paris. lat. 8878, ок. 1072 г.), Беатус из Сан-Мильян-де-ла-Коголья (Scorial. II. 5, 2-я пол. X в.), Беатус из Эль-Бурго-де-Осма (Archivo de la Cathedral de El Burgo de Osma. 1, 1086 г.). Вторая редакция была распространена на территориях Леона и Кастилии. Мастер Магио ввел новые элементы в иллюстрации «Толкования» из Сан-Мигель-де-Эскалада: образы евангелистов (видимо, заимствованные из иллюстративного цикла Четвероевангелия), генеалогические таблицы библейских персонажей, а также иллюстрации к Книге прор. Даниила. К этой редакции относятся: Беатус из Ла-Сеуд-Уржелль (Museu Diocesa d'Urgell. 26, посл. треть X в.), Беатус Фердинанда I, или Беатус Факунда (Matrit. Vitr. 14-2, 1047 г.), Беатус из Жироны (Girona, Museu Diocesano. N. inv. 47, 1175-1185 гг.), а также ряд рукописей XII и XIII вв.: из Сан-Педро-де-Карденья (листы в разных собраниях: Madrid, Museo Arqueológico Nacional; Madrid, Biblioteca Francisco de Zabálburu y Basabe; Girona, Museu Diocesà; N. Y., the Metropolitan Museum of Art, 1175-1185 гг.), из Манчестера (Manchester. The John Rylands Library. lat. 8, кон. XII в.), из монастыря Лас-Уэльгас (NY Мор-



Народ поклоняется  
изваянию царя Навуходоносора.  
Три отрока в печи огненной.  
Миниатюра из Беатуса из Сен-Севера.  
Ок. 1072 г. (Paris. lat. 8878. Fol. 224)

ган. M.429, 1220 г.), из Сан-Андрес-де-Арройо (Paris. Nouv. acq. lat. 2290, 1-я четв. XIII в.).

Испан. живопись X-XI вв. — это предельно выразительный вариант воплощения романского стиля, который характеризуют контрастность цвета, чрезвычайно экспрессивная и напряженная жестикуляция, не-



Пророчество о падении Вавилона  
(Откр 18. 1-24). Миниатюра из Беатуса  
из Сан-Андрес-де-Арройо. 1-я четв. XIII в.  
(Paris. Nouv. acq. lat. 2290. Fol. 166)

естественность поз. Фигуры искажены до гротеска, бесформенны и аморфны; драпировки, подобно коню, окутывают фигуры и оживляются только моделировкой — парал-

лельными дугами, имитирующими складки и образующими динамичный узор на поверхности одежды, но совсем не соответствуют анатомии человеческого тела. Влияние позднеантичной и раннехристианской изобразительной традиций здесь почти незаметно. Главное выразительное средство — линия. Композиция строится по стандартной схеме. Образы выглядят застывшими, схематичными, однако внутреннее напряжение придает им мощь и яркую выразительность.

Особое место в истории испан. рукописной книги занимает Каталония. До XII в. она была гораздо теснее связана с Европой, чем остальная И., поэтому художественные особенности каталонских рукописей значительно отличаются от стилистических черт манускриптов Кастилии и Леона. Главный центр изготовления рукописей на территории Каталонии находился в аббатстве Санта-Мария в Риполе (совр. пров. Жирона), от него зависели скриптории в Вике (совр. пров. Барселона) и Жироне. В нач. XI в. монастырь Санта-Мария в Риполе стал самым крупным культурным и просветительским центром И. после Толедо. По заказу аббата Оливье во 2-й четв. XI в. были выполнены 3 иллюстрированные Библии. Из них сохранились Библия из Риполя (ранее ошибочно называвшаяся Библия из Фарфы) в Ватиканской б-ке (Vat. lat. 5729) и Библия из Сан-Пере-де-Родес в Парижской национальной б-ке (Paris. lat. 6), 3-я погибла при пожаре. Обе сохранившиеся Библии — гигантского, т. н. «атлантовского» формата. Это, как и миниатюры в виде многорегистровых фронтисписов, указывает на их родство с каролингской традицией украшения полного текста Библии (турская школа). Рукописи богато иллюстрированы, в большинстве случаев полностраничные иллюстрации предваряют соответствующие книги Библии. Они заметно отличаются друг от друга, и только в цикле иллюстраций к истории творения миниатюры из 2 рукописей близки по иконографии. Новозаветный цикл есть только в Библии из Риполя, а Апокалипсис проиллюстрирован только в Библии из Сан-Пере-де-Родес, причем последний связан по иконографии не с испан. традицией «Толкования», а скорее с фресками средневекового Рима и Лация.



Сцены из истории царя Соломона.  
Миниатюра из Библии  
из Сан-Пере-де-Родес. 2-я четв. XI в.  
(Paris. lat. 6(2). Fol. 129v)

Библия из Сан-Пере-де-Родес состоит из 4 томов; с XII в. она находилась в мон-ре Сан-Пере-де-Родес (совр. пров. Жирона). Иллюстрации, к-рые выполнены разными мастерами, неоднородны по стилю и качеству. Рисунки из 1-го тома подкрашены охрой и зеленым, остальные не раскрашены. Рукопись не закончена; по стилю ее иллюстрации близ-



Видение ап. Иоанну Богослову  
Сидящего на троне.  
Миниатюра из Беатуса  
из Наварры. Кон. XII в.  
(Paris. Nouv. acq. lat. 1366.  
Fol. 169)

ки миниатюрам, созданным в Сев. Франции, в особенности к произведениям школы Сент-Омера, а также к англо-норманнскому искусству XI в., в частности к работам мастеров из Дарема и Кентербери.

Библия из Риполя — одна из самых богато иллюстрированных книг своей эпохи, ее иконографическая программа связана с композицией зап. фасада ц. Санта-Мария в Риполе. Здесь, как и в Библии из Сан-

Пере-де-Родес, основная часть иллюстраций — простые контурные рисунки, большинство — нераскрашенные, т. е. рукопись тоже не окончена. Мосарабских влияний в иллюстрациях этих Библий нет; каталон. Библии связаны с европ. традициями гораздо сильнее, нежели с местными. Исследователи (В. Нойсс, П. Клайн) считают, что в основе иллюстраций обеих Библий лежит единый источник, вероятно находившийся в Риполе. Они восходят к той же раннехрист. традиции, что и Пятикнижие Ашбернема, «Толкование» мон. Беата Лиобанского и Леонская Библия 960 г.

В XII в. в миниатюрах испан. рукописей сначала заметно воздействие искусства Италии и Франции, а позже Англии. Эти влияния охватили не только Каталонию, но также Леон и Кастилию. Они привели к постепенному вытеснению мосараб. черт в искусстве этих областей.

По-прежнему основной продукцией скрипториев являются Беатусы: из Санто-Доминго-де-Силос (Lond. Brit. Lib. Add. 11695, 1109 г.), Турина (Taurin. J. II. 1 (olim lat. 93), нач. XII в.), Сан-Педро-де-Карденья (Girona, Museo Diocesano. N. inv. 47, ок. 975 г.); большие романские Библии с полнотраншичными многорегистровыми фронтисписами: из Авилы (Matrit. Vitr. 15–1, сер. XII в.), из ц. Сан-Исидоро (León Colegiata. Sign. 2, 1162 г.), из собора в Бургосе (Biblioteca Pública del

Estado en Burgos, посл. четв. XII в.); к рукописи законодательного характера: Книга завещаний леонских королей (Archivo de la Catedral Metropolitana de Oviedo, 1-я треть XII в.).

Для испанской традиции характерно копирование известных рукописей, повторение знаменитых образцов. Так, Библия из ц. Сан-Исидоро, выполненная в Леоне в 1162 г., является копией знаменитой Леонской Библии 960 г., а туринский Беатус, созданный в Каталонии в нач. XII в., повторяет Беатус из Жироны 975 г.

Англо-норманнское влияние, пришедшее в И. к концу века, особенно сильно проявляется в орнаментах, бордюрах и инициалах книг. Однако в 2 рукописях кон. XII в. — Библии кор. Санчо (Amiens. Bibl. Municip. 108, 1197 г.) и Библии из собора в Бургосе — стилистика англ. раннеготической миниатюры нашла отражение в иллюстративном цикле.

Особое явление представляют поздние рукописи «Толкования», созданные в 1166–1250 гг. Их 8: из мон-рей Сан-Педро-де-Карденья, Сан-Андрес-де-Арройо, Лас-Уэльгас и Санта-Мария-де-Риосеко (совр. пров. Бургос; хранится в México, Archivo General de la Nación), Наварры (Paris. Nouv. acq. lat. 1366, кон. XII в.), Леона (разрозненные листы хранятся в разных собраниях), Манчестера, Лорвана (Arquivo de Torre do Tombo de Lisboa. 160, 1189 г.). Большая часть этих рукописей написана и украшена в цистерцианских мон-рях, поскольку там их читали в течение литургического года. Стилистически эти рукописи связаны с англ. искусством; те, что относятся к кон. XII в. (из Манчестера и Сан-Педро-де-Карденья), близки работам англ. мастера де Брейля, а рукописи 1-й пол. XIII в. (из Санта-Мария-де-Риосеко и Сан-Андрес-де-Арройо) — фрескам Сихены и Артайса. В них уже заметна раннеготическая стилистика.

В XIII в. И. была культурно и политически связана с 2 великими монархиями Сев. Европы — Англией и Францией, поэтому она напрямую восприняла новый готический стиль. Распространение его за Пиренеи было медленным, т. к. в 1-й пол. XIII в. в местном искусстве были глубоко укоренены романские традиции. С середины века началось проникновение готики на Пиренейский п-ов. С сер. XIII до сер. XIV в. в искусстве Кастилии и Каталонии ощущается французское влияние, но в каждой из культур по-своему.

В 1270–1280 гг. в Кастилии, в придворных мастерских кор. Альфонсо X Мудрого, была создана значительная группа рукописей. Альфонсо Мудрый (1252–1282) учился у лучших христ., араб. и евр. ученых, поэтов и историков; он был автором мн. поэтических сочинений, а также трактата о шахматах, проиллюстрированного в 1283 г. в Севилье (Scorial. Ms. T.1.6). При дворе кор. Альфонсо Мудрого литургические книги

не создавались, однако главным трудом своей жизни король считал написанный им на галисийском языке сборник песен в честь Девы Марии «Cantigas de Santa Maria». Сборник представляет собой самое большое собрание одноголосых средневековых песен. Большая их часть посвящена чудесам Девы Марии, а каждая 10-я является гимном Богоматери. Сохранилось 4 иллюминированных списка этого текста: 2 хранятся в Эскориале, по одному — в Национальной б-ке в Мадриде и в Национальной б-ке во Флоренции. Самый известный и наиболее полно иллюстрированный — кодекс из Эскориала (Scorial. T. I.1, 1275–1284 гг.). В нем более тысячи миниатюр, многие из которых дают богатейший и уникальный материал для историков музыки и средневеков. быта, напр. цикл из 40 изображений музыкантов, играющих на различных инструментах. Эти рукописи были созданы в 1270–1280 гг., над ними работали неск. миниатюристов. Все 4 имеют одинаковую структуру, в текст включены ноты, каждая из песен сопровождается полностраничной иллюстрацией, разделенной на 6 равных компартиментов. Подобная структура страниц — использование готических аркад для обрамления иллюстраций, иконография большинства сцен, а также тип бордюров и инициалов — напоминает франц. образцы, напр. Библию кардинала Мацеёвского. Однако стилистически эти миниатюры не столь изысканны, как произведения искусства франц. готики времени Людовика Святого, скорее они напоминают южноитальянские рукописи времени Фридриха II. В рукописях кор. Альфонсо Мудрого проявилось также влияние ислам. миниатюры багдадской школы, т. к. араб. культура играла важную роль при дворе этого короля.

В сер. XIII в. арагонский король завоевал Балеарские о-ва и Валенсию. Каталония стала великой морской державой, важнейшим коммерческим центром и не могла остаться в стороне от художественных веяний эпохи. Среди наиболее значительных произведений каталон. готики — серия юридических документов. В сер. XIII в. был составлен 1-й сб. «Привилегий Арагона», и в конце столетия появились его роскошно иллюстрированные копии. Сохранилась копия на арагонском языке, получившая название «Vidal Mayor»



Миниатюра  
из сб. «Cantigas de Santa Maria».  
1275–1284 гг. (Scorial. T. I.1. Fol. 140r)

(Malibu. J. Paul Getty Museum. 83 MQ 165), со 156 миниатюрами. Чуть позже появилась копия текста «Обычаи Барселоны и традиции Каталонии» (Usage de Barselone) (Paris. lat. 4670A). Текст был составлен в кон. XI в. и многократно копировался, поскольку это был главный сборник законов каталон. права. Анализ иллюстраций из этих рукописей свидетельствует о том, что в кон. XIII в. искусство Каталонии находилось под влиянием парижской миниатюры, в частности работ мастера Оноре. Оформление страниц, историзованные инициалы, бордюры и маргиналии, цветовая гамма с преобладанием синего и красного цветов — все это следует принципам украшения иллюстрированных рукописей при парижском дворе. Расцвет франц. стиля в Каталонии продолжился до сер. XIV в.

С сер. XIV в. в оформлении иллюстрированных рукописей при крупных дворах Европы чувствовалось влияние итал. искусства треченто. Главным источником влияний стала Тоскана; новый стиль с объемными моделировками, тяжелыми складками, мощными формами, пластической убедительностью пришел на смену графической элегантности рукописей предыдущего века. В средиземноморских странах его влияние было особенно заметно.

Мастерские Мальорки, подчиненной арагонскому престолу, тоже находились в русле новых итал. влияний. Великолепные иллюминиро-

ванные манускрипты 30-х гг. XIV в. — «Книга привилегий Мальорки» (Arxiu del Regne de Mallorca. № 1, 1335 г.) и «Законы Мальорки» (Brux. 9169, 1337 г.) свидетельствуют об отходе местной мастерской от французской эстетики и усилении итальянского влияния (братьев Лоренцетти и Дуччо), хотя в отличие от рукописей Барселоны в манускриптах сохранились некоторые приемы готической стилизации.

Важный вклад в переориентацию искусства Каталонии на итал. проторенессанс внесли отец и сын Феррер и Арнау Басса. Они работали для Арагонской династии в 1-й пол. XIV в., и основной сферой их деятельности были фрески, алтари и ретабло. Особенно сильно на их творчество повлияла сиенская живопись. «Libro verde de Barselona» (Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona. 1.346–1.370, 1346–1348 гг.) — сборник привилегий «Совета ста», а также новая роскошная копия текста «Обычаи Барселоны и традиции Каталонии» (Arxiu Municipal de Lleida. 1.378, 1333–1335 гг.) приписываются их мастерской. Роскошные цветочные бордюры и медальоны на полях страниц, глубокое пространство миниатюр, мощные фигуры, объемная моделировка лиц — все это свидетельствует о полном усвоении художественного языка нового искусства Центр. Италии и об отказе от изящной линейности франц. готики. Из их мастерской вышла также т. н. Псалтирь из Кентербери (Paris. lat. 8846). Первая часть декорации этой рукописи была создана в Англии в 1200 г., и сразу же после этого неоконченная Псалтирь попала в Барселону, в 40-х гг. XIV в. здесь была завершена работа с рукописью художниками из мастерской Феррера Басса. Необходимость следовать предварительным наброскам англ. мастеров объясняет нек-рые различия в построении пространства и структуре страницы в этой рукописи, но стилистические особенности языка мастерской Феррера Басса с ориентацией на сиенское искусство остаются хорошо узнаваемыми. Эпидемия чумы в Европе в середине века прервала процесс последовательного развития итальянского искусства. Ок. 1349 г. Феррер и Арнау Басса умерли от «черной смерти».

Приверженность готике с ее аристократическим и интернациональ-

ным характером стала определять искусство при дворе Каталонии уже к 80-м гг. XIV в. Твердая итальянизирующая моделировка форм в соединении с грациозными арабесками в стиле франц. мастеров — характерные черты рукописей этого периода.

Черты интернациональной готики проявились в миниатюрах таких рукописей, как Миссал св. Евлалий (архив собора Барселоны, 1403), выполненный для архиепископа Барселоны выдающимся мастером нач.



Успение Пресв. Богородицы.  
Миниатюра из Бревиария  
Мартина Арагонского. 1398–1405 гг.  
(Paris. Roth. 2595. Fol. 369)

XV в. Рамоном Десторрентсом, и Бревиарий Мартина Арагонского (Paris. Roth. 2529, 1398–1405 гг.). В структуре страницы, в рисунке бордюров, в усложнении пространства можно видеть синтез итал. и франц. традиций. Здесь заметно влияние таких франц. рукописей, как Бельвилльский Бревиарий, а также манускриптов, выполненных для герцога Беррийского (Малый часослов и Большие французские хроники).

Период интернациональной готики при арагонском дворе длился до 1430 г., среди самых великолепных примеров этого стиля — Часослов Бернардо Мартореля из мон-ря св. Клары в Барселоне (l'Arxiu Municipal de Barcelona, 1430 г.). Увлечение франко-фламанд. живописью, стремление к достоверности, пространственная убедительность, множество деталей, тонкость цветовых

переходов и умелое использование света сочетаются в его работах с изысканностью и изысканностью позднеготического искусства.

Фламандское влияние, пришедшее в И. в сер. XV в., особенно отразилось на живописи Кастилии и Леона и вызвало кардинальные перемены в искусстве этих областей. Одним из поздних примеров фламанд. влияния на миниатюру является Роскошный Миссал Сиснероса (Misal Rico; Matrit. 1540–46), выполненный в 1518 г. для кард. Франсиско Хименеса де Сиснероса. Рукопись создана в т. н. стиле «Гента-Брюгге», чрезвычайно популярном с кон. XV в. во Фландрии и за ее пределами. Это иллюзионистическая живопись с 3-мерными широкими бордюрами-обманками, предельным натурализмом и обилием деталей.

Лит.: *Sampere y Miquel S.* Los cuatrocentistas catalanes. Barcelona, 1906. 2 vol.; *Neuss W.* Die katalanische Bibelillustration und die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei. Bonn; Lpz., 1922; *Gudiol y Cunill J.* La pintura mig-eval catalana. Barcelona, 1927–1955. Vol. 1: Els Primitius. 3 pt.; 1955. Vol. 1. Pt. 3: La miniatura catalana; *idem.* Die Apokalypse des Hl. Johannes in der Altspanischen und Althechristlichen Bibelillustration. Münster, 1931. 2 Bde; *Dominguez Bordona J.* La miniatura española. Barcelona, 1930. 2 vol.; *Trens M.* Ferrer Bassa i les pintures de Pedralbes. Barcelona, 1936; *Churruga M.* Influjo oriental en los temas iconográficos de la miniatura española: Siglos X–XIII. Madrid, 1939; *Meiss M.* Italian Style in Catalonia and 14<sup>th</sup> Cent. Catalan Workshop // J. of the Walters Art Gallery. 1941. Vol. 4. P. 45–87; *Guerrero Lovillo J.* Las cantigas: Estudio arqueológico de sus miniaturas. Madrid, 1949; *idem.* Miniatura gótica castellana, siglos XIII y XIV. Madrid, 1956; *Grabar A.* Éléments sassanides et islamiques dans les enluminures des manuscrits espagnols du Haut Moyen Age // Arte del Primo Milenio. Torino, [1950]. P. 312–319; *Gudiol y Ricart J.* Bernardo Martorell. Madrid, 1959; *Bohigas P.* La ilustración y la decoración del libro manuscrito en Cataluña. Barcelona, 1960–1967<sup>2</sup>. 3 vol.; *Guilmain J.* Zoomorphic Decoration and the Problem of the Sources of Mozarabic Illumination // Speculum. 1960. Vol. 35. P. 17–39; *Dominguez Bordona J.* Miniatura. *Ainaud J.* Grabado. Encuadernacion. Madrid, 1962. (Ars Hispaniae; 18); *Durlat M.* L'art en el regne de Mallorca. Mallorca, 1964; *Cid Priego C., Vigil Álvarez I.* El Beato de la Biblioteca Nacional de Turin // Anales del Institut. de Estudios Gerundenses. 1964. Vol. 17. P. 163–328; *Werckmeister O. K.* Islamische Formen in Spanischen Miniature des 10 Jh. und das Problem der mosarabischen Buchmalerei // L'Occidente e l'islam nell'Alto Medioevo, 2–8 apr. 1964. Spoleto, 1965. Vol. 2. P. 933–967; *Bohigas P.* La ilustración y la decoración del libro manuscrito en Cataluña. Barcelona, 1965–1967<sup>2</sup>. Vol. 2–3: Período gótico y Renacimiento; *Williams J. W.* A Castilian Tradition of Bible Illustration: The Romanesque Bible from San Millán // J. of the Warburg and Courtauld Inst. L., 1965. Vol. 28. P. 66–85; *idem.* The Moralia in Job of 945: Some Iconographic Sources // Archivo Es-

pañol de Arqueología. Madrid, 1972/1974. Vol. 45/47. P. 223–235; *idem.* Early Spanish Manuscript Illumination. N. Y.; L., 1977; *Thiery A.* Note sull'origine della miniatura mozarabica // Commentari. R., 1966. Vol. 17. P. 241–265; *Vieillard-Troiekouff M.* Les Bibles de Théodulphe et la Bible wisigothique de La Cava dei Tirreni // Synthronon: Art et archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen âge. P., 1968. P. 153–164; *Yarza Luaces J.* Las miniaturas de la Biblia de Burgos // Archivo Español de Arte. Madrid, 1969. Vol. 42. P. 185–203; *idem.* Las bestias apocalípticas en la miniatura de los beatos // Traza y Baza. Palma de Mallorca, 1974. Vol. 4. P. 51–75; *idem.* El «Descensus ad inferos» del Beato de Gerona y la escatología musulmana // Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología. Valladolid, 1977. Vol. 43. P. 135–146; *idem.* El Infierno del Beato de Silos // Estudios Pro Arte. Barcelona, 1977. Vol. 12. P. 26–39; *idem.* Baja Edad Media: Los siglos del Gótico. Madrid, 1992. (Introducción al Arte Español); *idem.* Beato de Liébana: Manuscritos iluminados. Barcelona, 1998; *Bucher F.* The Pamplona Bibles. New Haven; L., 1970. 2 vol.; *Klein P.* Date et scriptorium de la Bible de Roda: Etat des recherches // Cahiers de Saint Michel de Cuxa. Prades-Codalet, 1972. N 3. P. 91–102; *idem.* Die Apokalypsezyklus der Roda-Bibel und seine Stellung in der Ikonographischen Tradition // Archivo Español de Arqueología. 1972/1974. Vol. 45/47. P. 267–334; *idem.* Der ältere Beatus-Kodex Vitr. 14–1 der Bibliotheca Nacional zu Madrid: Studien zur Beatus-illustration und der spanischen Buchmalerei des 10 Jh. Hildesheim, 1976; *Llonch S.* Pintura italo-gótica valenciana. Barcelona, 1975; *Mundo A., Sanchez Mariana M.* El comentario de Beato al Apocalipsis: Catálogo de los códices. Madrid, 1976; *Mentré M.* La miniature en León y Castilla en la Alta Edad Media. León, 1976. 2 Bde; *Sureda Pons J.* El gótic catala. Barcelona, 1977. Vol. 1: Pintura; Actas del Simposio para el estudio de los cydices del «Comentario al Apocalipsis» de Beato de Liébana. Madrid, 1978–1980. 3 vol.; *Stierlin H.* Le livre de Feu: L'Apocalypse et l'art mozarabe. Gen., 1978; *Grizzard M. F. M.* Bernardo Martorell: Fifteenth-Cent. Catalan Artist. N. Y.; L., 1985; *Gudiol y Ricart J., Alcolea i Blanch S.* Pintura gótica catalana. Barcelona, 1986; *Barral y Altet X., Liaco Martínez E., Sureda Pons J.* Cataluña. Madrid, 1987. Vol. 1: Tarragona y Lerida. (La Espaca gótica; 2); *Alcoy Pedrys R.* Ferrer Bassa y el italianismo: Revisiones sobre la trama de un nuevo catálogo // Antichità viva. Firenze, 1991. Vol. 30. N 1/2. P. 5–16; *Planas Badenas J.* Bernat Martorell y la iluminación del libro: Una aproximación al Libro de Horas del Archivo Histórico Municipal de Barcelona // Boletín del Museo e Instituto Camyn Aznar. 1991. N 46. P. 115–142; *Dodwell C. R.* The Pictorial Arts of the West 800–1200. New Haven; L., 1993; *Ibarburu M. E.* Los scriptoria de Ripoll, Vic i Gerona: Un posible estilo catalán de ilustración de manuscritos // Lambard: Estudis d'art medieval. Barcelona, 1993/1994. Vol. 7. P. 157–171; *eadem.* El esplendor del gótic catalán: La miniatura a comienzos del siglo XV. Lleida, 1998; Catalonia: Arte gótic en los siglos XIV–XV. Madrid, 1997; *Molina Figueras J.* Arte, devoción y poder en la pintura tardogótica catalana. Murcia, 1999; L'art gótic a Catalunya. Barcelona, 2002; *Español F.* El gótic catala. Manresa, 2002; *Ruiz Quesada F.* Bernat Martorell, el Mestre de Sant Jordi. Barcelona, 2002.

С. В. Ковалевская

2-я пол. XIII — кон. XV в. **Живопись.** Во 2-й пол. XIII — нач. XIV в. благодаря успехам Реконкисты Каталония первой из всех регионов И. получила возможность строить церкви. Однако И. не имела собственных специалистов для их строительства и украшения, что компенсировалось приглашением иностранных мастеров и приобретением произведений искусства за границей. Первыми произведениями живописи в этот период стали иконы сицилийско-норманнского византизирующего круга (т. н. *pianera Bizantina*), привезенные гл. обр. с островов Крит или Сицилия. Представление о них дает образ Богоматери (кон. XII в.) в ц. Сан-Агустин в Валенсии. В наст. время сложно оценить воздействие, к-рое оказали эти иконы кон. XII—XIII в. на последующую испан. живопись. Их сохранилось крайне мало, однако изучение приходских архивов показывает, что такие иконы были почти в каждом приходе Каталонии, Арагона и Валенсии. Исследователи (К. Компани, Х. Суредра, А. Перес, Х. Ярса и др.) признают, что подобные иконы, влияние к-рых иногда проявляется даже в произведениях XVI в., оказали воздействие на возрождение испан. живописи, но не во фреске, а в ретабло.

В 30-х гг. XIII в. экономические причины способствовали развитию наименее затратных видов искусства, таких как декоративно-прикладное и миниатюра. Ко 2-й пол. XIII в. существовало много школ миниатюры при монастырских скрипториях, появились придворные школы, которые активно впитывали тенденции развития живописи др. стран. В 3-й четв. XIII в. отдельные испан. миниатюристы подражали франко-бургундскому стилю, что заметно в миниатюрах из манускриптов, выполненных для короля Кастилии и Леона Альфонсо X Мудрого. Наиболее значительным стало влияние рукописей, привезенных из мастерских Англии. Они способствовали утверждению на Пиренейском п-ове англо-франц. готического стиля, который потеснил романские традиции, все еще сохранявшиеся в живописи Кастилии и континентальной части Каталонии и Арагона. Главным проводником этого стиля стала школа миниатюры при дворе кор. Альфонсо X. По образцу толедской школы переводчиков, сформиро-

ванной при его отце кор. Фернандо III (1217–1252), в 1254 г. Альфонсо X открыл школы в Севилье и Мурсии. При школах были созданы скриптории, где переписывались и иллюстрировались произведения придворных ученых, переводчиков, а также самого монарха («*Cantigas de Santa Maria*» — Scorial. T.I.1. 1275–1284 гг.; и «*Книга игр*» — Scorial. T.I.6, 1283 г.). Мастера придворной севильской школы во многом отталкивались от совр. французской придворной миниатюры. Это заметно в цветовой гамме, в размещении сцен на листе и в написании фигур (напр., изображения музыкантов в «*Cantigas de Santa Maria*» — Fol. 295v). Вместе с тем в отдельных миниатюрах проявляется наследие романской эпохи: подражание плоскостной живописи фронталей, точные мотивы — особенно в рисунках инициалов и тонком узоре, обрамляющем сцены («*Книга игр*»). Севильская школа миниатюристов и каллиграфов стала ярким явлением в готической живописи Кастилии, но просуществовала лишь до кон. 80-х гг. XIII в. В дальнейшем в искусстве этого региона И. преобладала скульптура, а живопись утратила ведущую роль, как это было в романскую эпоху.

Иначе сложилась художественная ситуация в Арагонском королевстве. Здесь не только иллюстрировались манускрипты, но и создавались живописные алтари — ретабло. У Каталонии и Валенсии, находившихся под англо-французским и бургундским влиянием, также существовали тесные художественные связи с Италией. Основой для возникшего здесь стиля живописи послужили отголоски романики и в большей степени мосарабского вкуса, выработанного за столетия сосуществования 2 культур. Этот стиль получил наименование «франко-готический» (Ч. Пост) или «линейная готика» (А. Рикарт). Последнее название более точно отражает его характер, поскольку изображенные строятся на выразительных и четких линиях, пространство между которыми заполнено локальными цветовыми пятнами. Одна из самых влиятельных франко-готических школ находилась в столице Каталонии Барселоне. Экономическое благополучие, связанное с успехами в торговле, создало материальную базу для развития искусств. В качестве заказчиков выступали не толь-

ко дворы знати, но и поместные приходы и монастыри. В XIV в. искусство Каталонии было открыто для художественных течений, поэтому линейная готика обогатилась здесь влиянием более прогрессивного итал. искусства, что продлило ее жизнь. Так, следы линейной готики можно видеть в испанской живописи примитивного характера вплоть до сер. XVI в. (напр., «Алтарь со сценами из жизни вмч. Георгия», 2-я пол. XIV в., Музей искусств, Лос-Анджелес, США). Мастер сознательно отказался от светотеневого и перспективного построений, избрав основным выразительным элементом непрерывную линию — она очерчивает абрис фигуры вмч. Георгия, черты его лица, все детали доспехов, а также создает контур белоснежной фигуры коня.

Второй крупный художественный центр арагонской короны — Валенсия, которая зависела от Каталонии, и эта несамостоятельность проявилась и в живописи, авторами которой были мастера, приглашенные из Барселоны.

Среди каталон. мастеров XIV в. выделяется Феррер Басса, чьи работы оказали сильное влияние на испан. живопись сер. XIV в. В произведениях Бассы соединены итал. манера и элементы франко-готической живописи, они также близки к работам флорентийских художников. Сведений о происхождении мастера, о его возможном обучении или пребывании в Италии не сохранилось. Известные по документам многочисленные заказы свидетельствуют о широком признании художника, в т. ч. при королевском дворе. В 1333–1335 гг. он иллюстрировал кн. «Обычаи Барселоны и традиции Каталонии» для кор. Альфонсо IV Арагонского, по его же заказу написал неск. несохранившихся алтарей («Алтарь св. Марка»; 2 алтаря для Мавританского дворца в Сарагосе). Самым значительным дошедшим до нас произведением Бассы являются выполненные им вместе с сыном Арнау росписи капеллы Сан-Микел в монастыре Педралбес в Барселоне (1346). Стены небольшой П-образной по форме капеллы сплошь покрыты росписью в 3 регистра. Темой декорации стали сюжеты из цикла земной жизни Спасителя. Стиль Бассы основан на подражании манере Джотто (у персонажей овальные лица с раскосыми глаза-

ми, полные губы, длинные пальцы), он использовал моделировку светом и цветом, придающую фигурам объемность и материальность, элементы перспективы, рефлексы, ввел в сцены пейзажную среду и поместил действие внутри ее. Эти элементы делали живопись Бассы сопоставимой с совр. живописью Флоренции и Сиены, однако даже в одной из самых ярких и новаторских по решению сцен — «Три Марии у гроба Господня» — художник не отказался от элементов линейной готики. А. Басса успел до кончины создать ретабло для гильдии сапожников (ныне в кафедральном соборе Манресы, 1346). На ретабло со сценами из жизни ап. Марка центральное место отведено истории обращения Анании, св. покровителя сапожников. На доске представлены композиции «Анания чинит сандалий апостола у ворот Мендиона» и «Ап. Марк у дома Анании». Художник отказался от условного обозначения места действия и представил житейные сюжеты как сцены из городской жизни, т. е. совместив сакральное и быденное.

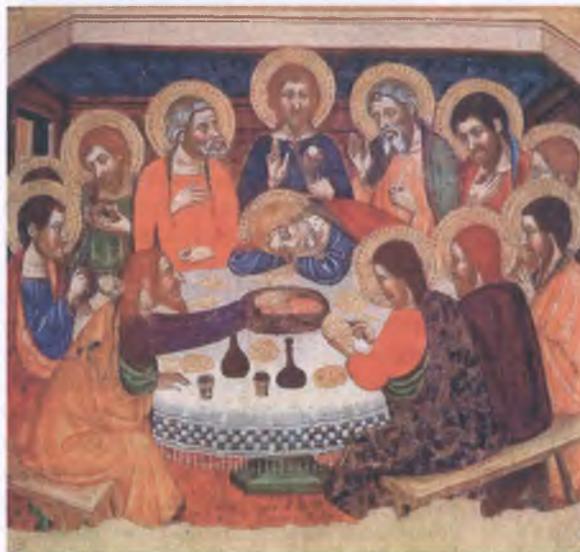
В мастерской Бассы, вероятно, сформировался худож. Рамон Десторрентс. Он завершил работы по королевским заказам, к-рые из-за смерти не успел доделать его возможный учитель, в частности ретабло для королевской капеллы во дворце Ла-Альмудайна в Пальме (о-в Мальорка). Единство всех частей этого ретабло свидетельствует о том, что Десторрентс придерживался стиля Бассы.

Последователями Ф. Бассы были также братья Серра: Жауме, Франсеск, Жоан и Пере. В отличие от живописи Бассы их творчество не отличалось приверженностью итал. образцам, скорее братья являлись лучшими представителями общепринятой тенденции ориентироваться на иностранные образцы. Во 2-й пол. XIV в. высокая продуктивность мастерской братьев Серра определила художественный облик каталон. школы на неск. десятилетий вперед. Они выполнили большую часть заказов на ретабло для церквей и капелл Барселоны, их произведения встречаются на территории от Сарагосы до Альби (Франция), а также на Сардинии и Сицилии (напр., «Мадонна с Младенцем и двумя святыми», Национальный музей Сиракуз, Италия). Из сиенской



*Три Марии у гроба Господня.  
Роспись капеллы Сан-Микел  
мон-ря Педралбес, Барселона. 1346 г.  
Художники Феррер и Ариау Басса*

школы братья заимствовали иконографические схемы и богатство оттенков, влияние Джотто сказалось в копировании фигур, остальные же элементы перешли в их живопись из линейной готики. Ощущение неоднородности работ, особенно заметное при сопоставлении неск. произведений, возникает от преобладания в них одной из составляющих стиля (ср., напр., неск. изображений Богоматери из Музея Каталонии). Выс-



*Тайная вечеря.  
70-е гг. XIV в. — 1400-е гг.  
Худож. Жауме Серра  
(Музей Каталонии)*

шей точкой творчества мастерской братьев Серра стало «Ретабло Св. Духа» (кафедральный собор Манресы), заказанное гильдией кожевников Манресы в 1393 г. Колоссальное по размеру ретабло состоит из 18 панелей, 3 из которых составляют нижнюю пределлу, а остальные группируются вокруг центральной

части в 2 столбца по 3 ряда с каждой стороны. На них представлены сцены из жизни Иисуса Христа и Девы Марии, центральная композиция — «Сошествие Св. Духа на апостолов». Система построения итальянского полиптиха сменилась в этом алтаре, как и в дальнейших работах мастерской Серра, вертикальной последовательностью, когда сюжеты читаются сверху вниз и справа налево. Но на центральной доске, где доминирует фигура Мадонны, восседающей на троне, а у подножия тесной группой изображены меньшие по масштабу фигуры апостолов, сохраняется типичная для XIV в. композиция с выдержанной иерархической вертикалью средневекового полиптиха. Здесь также совмещены несколько иконографических схем: «Мадонна с избранными святыми», «Дева Мария Царица Небесная» и «Сошествие Св. Духа на апостолов». Изображение Мадонны выдержано в сиенском стиле (его приписывают кисти Пере Серра, наиболее яркого мастера из всех братьев), тогда как на других панелях образы отмечены натуралистическими чертами, свойственными северной живописи; пропорции, жесты и позы фигуры правдоподобны, они укрупняются и стремятся заполнить все пространство. Эти черты придают произведению братьев Серра качество, названное М. Натале «неодученто»; этого качества, на взгляд ученого, были лишены последователи сиенской школы живописи на Сицилии

и в Лигурии. Стремление к подражанию иностранным образцам принимало в искусстве И. и др. формы. Так, кор. Арагона Мартин I (1396–1410) заказывал копии с произ-

ведений живописи XIV в., хранящихся в папском дворце в Авиньоне, поддерживая тем самым интерес к франц. готическому стилю.

Дальнейшее развитие испанской живописи проходило в рамках интернациональной готики и совпало по времени с наивысшим экономическим подъемом Арагонского

королевства, прежде всего ее главных средиземноморских центров — Барселоны и Валенсии. В И. стиль интернациональной готики стал не только придворным, но и общеперковным и приобрел оттенок жесткости и суровости (см., напр., картину «Арх. Михаил», неизвестный каталон. художник, XV в., ГМИИ). Новый стиль получил распространение также и без участия итал. художников: в Каталонии это был флорентийский мастер Николо Делло, в Валенсии — Герардо ди Якопо



*Мадонна с Младенцем  
в окружении музицирующих ангелов.  
90-е гг. XIV в. Худож. Пере Серра  
(Музей Каталонии)*

Старна из Флоренции и Эстеве Ровира с Кипра. Но творчество этих мастеров не стало образцом для подражания, а ускорило возникновение нового стиля. Облик каталонской интернациональной готики определило творчество Луиса Боррасы и Берната Мартореля.

Уроженец Жироны Борраса возглавлял наиболее продуктивную мастерскую в Каталонии на рубеже XIV и XV вв. Он имел большую команду помощников, при выполнении больших заказов сотрудничал с др. крупными художниками, напр. с Герау Женером. Борраса создал в испан. живописи фигуративную традицию, которая получила широкое распространение и долго оказывала влияние на искусство, особенно периферийных районов Каталонии и Арагона. Сохранившиеся контракты, заключенные с художником, говорят о том, что он работал для гильдий



*Хождение по водам.  
Фрагмент «Ретабло св. Петра».  
1411–1413 гг. Худож. Луис Борраса  
(ц. Санта-Мария, Терраса)*

и церковных орг-ций; его имя встречается среди имен художников кор. Педро IV и его наследников Хуана I и Мартина I, в правление которых в Барселоне при королевском дворе стали уделять внимание развитию искусства и светским ритуалам, подражая франц. аристократам. Живопись Боррасы наиболее отвечала утонченному придворному вкусу. Одно из самых ранних сохранившихся произведений Боррасы — «Ретабло арх. Гавриила» (до 1390, собор, Барселона) — отличается рядом заимствований. Воздействие франц. готики, итал. и нидерланд. искусства еще не переработано художником в собственный живописный язык, поэтому между частями ретабло нет единства. Но уже в этой работе поражает значимость жестов. Так, в сцене «Благовещение» фигура арх. Гавриила — это воплощение призыва, обращенного к Деве Марии, а Ее поза — выражение согласия и покорности воле Бога. Собственный стиль мастера сформировался к 1410 г., когда он получил заказ на алтарь от гильдии сапожников Манрезы. От алтаря сохранилась только цокольная доска со сценой «Оплакивание тела Христова» (включена в «Ретабло Св. Духа», кафедральный собор Манрезы), в этом фрагменте можно отметить исключительное владение формой — изломанный силуэт фигуры Иисуса Христа контрастирует с тонкой живописью карнации и прозрачного

савана. Это несоответствие создает экспрессивный образ и в посл. становится отличительной чертой стиля Боррасы. Экспрессия и драматизм жестов в работах художника могут сочетаться с обилием действующих персонажей, со множеством бытовых деталей, которые нивелируют эмоциональный подъем, внося ноту повествовательности. Напр., на «Ретабло св. Петра» из ц. Санта-Мария в Террасе изображены совр. модная одежда на святых, декоративные элементы (украшения, упряжь), котелки, сковородки, за пестротой и обилием предметов словно предстает Барселона той эпохи. Эта особенность появилась в творчестве Боррасы под влиянием франц. миниатюристов, чьи работы продолжали поступать в Каталонию.

Живопись сменившего Боррасу на позиции лидера каталонской школы Берната Мартореля (упом. в 1427–1452) менее эмоциональна и более гармонична. В 1430 г. он возглавил барселонских художников. Автор набросков, миниатюр, алтарей, рам и бордюров, он стал изготовителем художественных образцов для всей территории Арагонского королевства. Но в целом его искусство оставалось тем же парадоксальным сочетанием передового и консервативного, что и у его старшего современника. Так, в «Ретабло св. Марии Магдалины», сделанного для одной из сельских церквей (ныне в Музее диоцеза в Вике), мастер использует живописный готический стиль и вместе с тем меняет схему группировки алтарных досок в поисках др. порядка, менее иерархичного и более естественного для взгляда. Но лучше всего оценить своеобразный стиль испан. готики, к-рая объединила крайне экспрессивную ломаную форму, определяющую содержание образа, и описательную изысканность миниатюры, позволяет полиптих «Преображение» (1445–1452). Он был создан по заказу еп. Симо Сальвадора для кафедрального собора Барселоны. Сцены вокруг центральной панели принадлежат к лучшим произведениям Мартореля. В композициях «Христос и самаритянка», «Христос и хананеянка», «Умножение хлебов» и «Брак в Кане Галилейской» видно, как мастер «обогащает свою тщательную манеру письма рядом порожденных временем новшеств — стремлением к пространственности, объемности фигур, индивидуализа-

ции персонажей и изображению среды» (*Кантерева Т. П.* Испания. История искусства. М., 2003. С. 202). Марторель отказался от иерархии в композиции, к-рая отныне стро-



Сцмч. Викентий и Винсент Феррер.  
30-е гг. XV в.  
Худож. Бернат Марторель (ГЭ)

ится по единственному принципу — *varietas* (разнообразии): фигуры демонстрируют человеческие типажы, костюмы, позы. В испан. ретабло XV в. с максимальной наглядностью проступает дуализм мышления и образов, когда над реалистическими приемами господствует плоскостный принцип изображения. Пространство у Мартореля строится следующим образом: 1-й план обретает элементы трехмерности, но 2-го плана нет, его заменяет узорчатый золотой фон, в результате пространство остается 2-мерным.

Живопись Боррасы, Мартореля, их учеников и последователей является этапом оформления испан. искусства, сумевшего в системе интернациональной готики отразить национальный характер и соответствовать вкусам разных заказчиков. Эти достижения стали причиной стагнации художественного процесса во многих регионах не только в Арагоне, но и в Кастилии, где искусство развивалось в том же направлении, что и в Барселоне, но только в большей степени оставалось консервативным из-за отрезанности от иностранных образцов и отсутствия художественной конкуренции. Стиль

интернациональной готики сохранился не только в XV, но и в XVI в., закрыв доступ новым тенденциям в живописи, пришедшим в Европу во 2-й пол. XV в. Этот застой в искусстве не позволил регионам, которые являлись культурными лидерами в эпоху средневековья, перейти к формам, соответствующим новому мировоззрению эпохи Возрождения.

На рубеже XIV и XV вв. место Барселоны заняла Валенсия, к-рая в отличие от каталон. школы продолжала вбирать иностранные новации, сохранив связь интернациональной готики с расцветом испан. искусства в XVII в. Валенсия стала приста-



Битва вмч. Георгия с драконом.  
Фрагмент «Ретабло св. Георгия». 1400 г.  
Худож. Марсаль де Сакс  
(Музей Виктории и Альберта, Лондон)

нием для иностранных художников, к-рые, не будучи первоклассными мастерами у себя на родине, бежали от ремесленной рутины туда, где могли попытать счастья. Одним из таких художников, осевших в Валенсии, был Марсаль де Сакс (или Сас). Хороший, но не блистательный нем. мастер стал наиболее знаменитым художником в Валенсии на рубеже веков, к-рому, видимо, поручались самые престижные заказы. Его единственной достоверной работой является композиция «Уверение ап. Фомы» (1400, собор, Валенсия). Несмотря на «многословность» и многофигурность, композиция имеет эмоциональный и жесткий характер, рисунок минимизирован, каждая линия обладает максимальной выразительностью. В его работах немецкое наследие по сравнению с мест-

ной традицией заметно в изображении более приземистых фигур, а также в решении 1-го плана, где расстановка фигур в пространстве напоминает «коробовые рельефы», восходящие к нем. скульптурным летнерам (в ранней нем. готике поперечная преграда, отделявшая в центральном нефе собора пространство хора; обычно состояла из 4 или 6 опор, к-рые поддерживали фриз с рельефными композициями на Страстную тему, увенчанный Распятием). Де Сакс избегал обилия деталей и персонажей (что было свойственно живописи Боррасы), т. о. намечая путь к дальнейшей монументализации образов. По мнению исследователей, де Саксу принадлежит авторство «Ретабло св. Георгия», заказанного гильдией арбалетчиков (ныне в Музее Виктории и Альберта, Лондон). Казавшееся гигантским для своего времени (660×550 см), ретабло включает 26 сцен из Жития вмч. Георгия Победоносца. По сравнению с «Уверением ап. Фомы» этот алтарь пронизывает куртуазный дух эпохи, к чему подталкивает трактованный как история о рыцаре и принцессе сюжет избавления вмч. Георгием дочери царя от дракона. При всем внимании художника к изысканным драпировкам, позволяющим оценить нюансы покроя платья, к украшениям с жемчугами и аметистами, к прихотливым позам он не утрачивает «большого стиля».

Понять специфику художественного процесса в эпоху интернациональной готики позволяют мастерские исполненные пером рисунки де Сакса (Кабинет рисунка и гравюры галереи Уффици. Инв. 2270F—2279F), на к-рых во весь лист изображена фигура святого или представлена евангельская сцена. Важной деталью на рисунках являются рим. цифры, соответствующие времени их создания и отмечающие последовательность их расположения. Нумерация, а также соотношение исследователями (Ф. Беллини, А. де Марки) рисунков с художественной продукцией Валенсии свидетельствуют о том, что листы входили в состав т. н. книги образцов (*Musterbuch*), к-рая являлась неотъемлемой частью художественного процесса поздней готики. На обороте листа с образом арх. Михаила (Инв. 2270F) представлены наброски 2 всадников, голов, рук, фигур

распятия разбойников, т. е. эскизы и зарисовки, обычные в ренессансной изобразительной практике. Т. о., данная книга образцов, так же как и живопись ретабло, занимает переходное положение от средневеков. *Musterbuch* к совр. *Skizzenbuch* (букв. — книга эскизов).

Валенсия стала привлекательной и для вполне успешных на своей родине художников, таких как флорентинец Герардо ди Якопо Старна (прозвище Старнина). Искусство Старнины было не только востребовано в Валенсии (где он пробыл с 1395 по 1409), но и нашло последователей. Мигеля Альканьиса считают *alter ego* художника, до наст. времени остается нерешенной проблема разделения наследия этих художников, в т. ч. определение авторства таких известных в Валенсии памятников, как «Ретабло Бонифация Феррера» (1396–1398, Музей изобразительных искусств, Валенсия; далее — Музей Валенсии). Несмотря на то что документальные свидетельства об Альканьисе были обнаружены еще в 1-й пол. XX в., его личность долгое время не соотносилась с конкретными художественными произведениями. Так, Ч. Пост объединил ряд сходных произведений под именем «мастер де Хиль». И только изучение архивов Валенсии, проведенное Л. Саралеги, позволило связать эту группу памятников с именем Альканьиса. Первое упоминание о художнике в Валенсии встречается в 1408 г., ок. 1410 г. он выполнил «Ретабло св. Креста» для капеллы ц. Санто-Доминго (ныне в Музее Валенсии). В 1415 г. Альканьис находился в Барселоне, затем на Мальорке, потом с 1421 по 1432 г. в Валенсии, уже как известный и авторитетный мастер. Из Валенсии он снова отправился на Мальорку, где, вероятно, и умер после 1447 г. В наст. время большинство специалистов к работам Альканьиса причисляют «Ретабло св. Креста», «Ретабло арх. Михаила» (1421, боковые створки — в Музее изобразительных искусств, Лион, «Распятие» — в коллекции Хигтса, Нью-Йорк), части ретабло, заказанного Висенте Хилем (1426, 3 части — в Метрополитен-музее, Нью-Йорк, 3 части — в Испанском об-ве Америки, Нью-Йорк). О раннем этапе в творчестве Альканьиса позволяет судить небольшая доска со сценой «Встреча Иоакима и Анны у Золо-



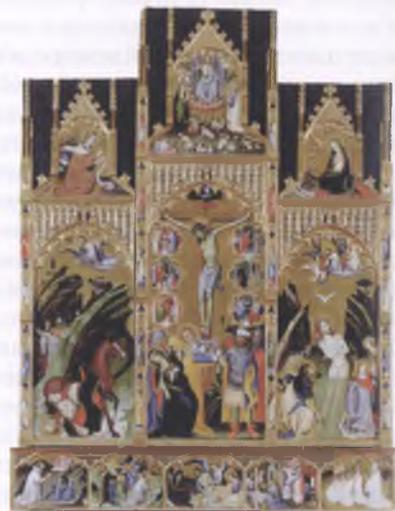
«Ретабло св. Креста».

Ок. 1410 г. Худож. Мигель Альканьис (Музей Картухи в Серре, Валенсия)

тых ворот» (до 1410, Музей собора, Сегорбе). В работах Альканьиса можно отметить близость к т. н. джоттовской группе памятников Старнины при сравнении фигур, их пропорций, лиц с характерной формой носов (удлиненных, с чуть загибающимся вверх кончиком). Но наиболее поразительным является совпадение прописей лиц и волос, сделанных тонкими мазками белой краски. Все эти сходные черты делают вероятной гипотезу об ученике Альканьисе и учителе Старнине во время их пребывания в Валенсии. Особенностью собственного живописного стиля Альканьиса является отсутствие размеренного ритмического построения композиции, жесты фигур более экспрессивны, чем в работах Старнины, пространство 1-го плана тесное, художник вводит туда условный пейзаж с горками, по к-рым наподобие декоративного узора разбросаны цветочки, травинки — элементы, чуждые лаконичному языку Старнины. Представления о манере Альканьиса дает и произведение со сценой «Распятие» (ГЭ: *Каганэ*. 2001. С. 3–5).

Исключительное положение в живописи Валенсии на рубеже XIV и XV вв. занимает «Ретабло Бонифация Феррера», названное по имени заказчика, к-рый преподнес его в дар картузианскому мон-рю Порта-Коэли близ Валенсии. По стилю исполнения алтарь написан во флорентийской традиции. На центральной и 2 боковых досках с композициями «Распятие», «Обращение Савла» и «Крещение» художник созда-

ет сложные ракурсы поз; в нижней части алтаря, напр. в сцене «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи», отразилось понимание мастером перспективы в передаче архитектуры, характерное в то время только для тосканского художника. Отнесение алтаря кисти Старнины представляется наиболее вероятным, учитывая дату его создания — между 1396 и 1398 гг. Повод сомневаться в данной атрибуции оставляют расхождение с тосканскими работами Старнины. Так, при написании карнации и волос мастер использовал белый цвет, он никогда более не смог достичь столь драматического сопоставления скругленных абрисов фигур, напряженных и лаконичных дробных линий складок одежд и подчеркнуто геометричных острых скал на 2-м плане (особенно в сценах «Обращение Савла» и «Крещение»). Уникальным алтарь является и с т. зр. иконографии. «Распятие» на центральной панели окружено не сценами из Страстного цикла, а изображением 7 таинств. Эти композиции помещены в квадрифолии и т. о. изолированы от центрального изображения. Аналоги такому готическому делению пространства на клейма можно найти в работах миниатюриста — мастера маршала Бусико. Готическая условность и иерар-



«Ретабло Бонифация Феррера».

1396–1398 гг. Худож. Герардо ди Якопо Старна (Старнина)? (Музей изобразительных искусств, Валенсия)

хическое восприятие пространства переданы также в сцене «Страшный Суд» над центральной панелью.

Старнина и его последователь Альканьис указали испанскому искус-



*Мадонна с Младенцем,  
со св. Иоанном Предтечей, св. Николаем  
и с ангелами. Нач. XV в. Худож. Герардо  
ди Якопо Старна (Старшина)  
(Галерея академии, Флоренция)*

ству итальянский путь интернациональной готики к монументальности через возвращение к более ранним иконографическим схемам в сочетании с новейшими открытиями в области живописной техники и перспективы. Однако искусство Валенсии заимствовало только новации в технике живописи, предложив свою схему алтаря-ретабло и собственное видение монументального (большого) стиля. Решающую роль в переходе к монументальности форм живописного алтаря сыграли не приезжие мастера, а Гонсал Перес Саррия, определивший облик испанского ретабло в XV в. Художник является создателем ок. 20 сохранившихся живописных произведений (не включая рисунков). Годы ученичества Саррии приходится на последнее десятилетие XIV в. Его учителем считают Пере Николау, одного из многочисленных представителей стиля интернациональной готики на валенсийской и части арагонской территории. Уже в год смерти Николау (1408) в документах встречается упоминание собственной мастерской Саррии, через которую впоследствии прошли боль-

шинство художников, работавших в Валенсии в 1-й пол. XV в.

Саррия известен гл. обр. по произведениям небольшого формата, прежде всего по 4 портретам арагонских королей (все — 1427, Музей Каталонии). Портреты являются фрагментами декоративных панелей, которые были заказаны для украшения потолка зала Совета городской ратуши Валенсии. Сохранившиеся доски не представляют портрет в прямом смысле слова, т. к. достоверные изображения мн. монархов той эпохи не дошли до нашего времени. Задачей художника было создать идеальные типизированные образы. Особенно показателен в этом плане «Портрет короля Педро IV». По своим качествам он занимает промежуточное положение между геральдическим изображением и придворным портретом эпохи средневековья. Обращает на себя внимание виртуозность техники в тончайшей передаче карнации цветовыми переходами от нежно-оливкового к тепло-розовому цвету. Тип лица Саррия заимствовал у Старнины и Альканьиса. Он также использовал проработку тончайшими мазками белой краски. Но в отличие от работ Альканьиса, где пробела вступали в ритмический строй картины, внося большую дробность, у Саррии они ложатся тонкими извивающимися узорчатыми линиями на волосах и бороде и служат созданию декоративного характера этих работ, даже при натуроподобии лиц. Эту же роль выполняют и узорчатые короны, окружающие головы наподобие нимбов. Сходные черты имеет двусторонний наперстольный образ с «Благовещением» и «Мадонной Вероникой» (Музей Валенсии). В нем Саррия заменяет обилие мелких дробных линий в одеждах крупными складками, элегантно драпируя фигуры.

Главными в творчестве Саррии стали созданные в сотрудничестве с художниками его мастерской алтари-ретабло. Именно они оказали влияние на последующие работы художников Валенсии, Каталонии, Арагона и даже Кастилии. Саррия предложил новую композиционную и смысловую схему организации частей алтаря. Основная зрительная нагрузка ложится на центральную часть, боковые служат обрамлением, причем эти части могут не иметь сюжетной связи. Так, в «Ре-

табло со святыми Мартином, Урсолой и Антонием аббатом» (1443, Музей Валенсии) центральные образы святых окружают не сцены их житий, а сюжеты из цикла земной жизни Христа. Если на створках художник еще сохраняет свойственные интернациональной готике XIV в. многофигурные композиции, экспрессию жестов и складок, то изображения на центральных досках написаны иначе. Здесь представлены не повествовательные сюжеты, а отдельно стоящие ростовые фигуры святых, занимающие всю плоскость доски. Их позы естественны, но иератичны. Для передачи объема фигур мастер использовал новейшие достижения живописи: под складками одежд читается трехмерное строение тел, что не было присуще даже



*«Ретабло со святыми Мартином,  
Урсолой и Антонием аббатом».  
1443 г. Худож. Гонсалес Перес Саррия  
(Музей изобразительных искусств,  
Валенсия)*

работам Старнины; линии утрачивают дробность, складки укрупняются, хотя их очертания не лишены декоративности. Саррия свободно передал 3/4-ные развороты, благодаря к-рым вкупе со светотеневой моделировкой фигуры обретают почти рельефную объемность. В то же время художник отказался от пейзажных фонов и архитектурных кулис, заменил условную линию поэма декоративным бордюром, к-рый переходит в золотой фон, заполненный узором (ранее использовался только в нимбах). Подобные золотые фоны стали неотъемлемой чертой последующих художественных произведений, созданных в Валенсии.

Предложенная схема ретабло, где центральная панель с ее монументальной трактовкой образов прева­лирует над живописным «обрамле­нием» на боковых створках, в наи­большей степени отвечала задаче прославления христианских святых в духе испан. религиозности: алтарь превращался из «окна в божествен­ный мир» в стену, к-рая отделяет его от этого мира, а изображенный в центральной части святой стано­вился стражем, Христовым воином.

Искусство Саррии знаменует окон­чание этапа формирования собст­венного живописного стиля И. В по­следующие десятилетия живопись в духе Саррии, доминируя на всей тер­ритории Арагона, успешно взаимо­действовала с особенностями мест­ных школ (напр., схему Саррии ис­пользовал каталонский мастер Жау­ме Уге).

Столетия политической, нацио­нальной и религ. раздробленности И. стали причиной отсутствия куль­турного единства ее регионов. К кон. XV в. ситуация изменилась в связи с завершением Реконксты и объ­единением страны. Однако единый культурный центр, к-рый влиял бы на развитие всех художественных школ И., возник много позже, из-за чего родилось представление о не­полноценности испан. Возрождения (Ренессанса). Начальный этап Воз­рождения связан с экономически благополучными землями Арагона, находившимися в тесных торговых и политических отношениях с Ита­лией и Нидерландами. Лидерами выступили каталон. и валенсийская художественные школы, где нача­лось формирование испан. Возрож­дения. Его 1-я стадия в живописи опирается на испано-фламандский стиль.

Испано-фламанд. стиль соединил элементы испан. варианта интерна­циональной готики с новыми жи­вописными формами, возникшими в Нидерландах в 1-й трети XV в. Формирование стиля началось во времена правления кор. Альфонсо V Великодушного (1416–1458). Бла­годаря интересу короля к работам Яна ван Эйка, Рогира ван дер Вей­дена, Петруса Крестуса и личному покровительству художникам, рабо­тавшим в И., прежде всего в Бар­селоне и Валенсии (их творчество отвечало его вкусу), получили рас­пространение элементы нового ни­дерланд. искусства. В 1429 г. вместе

с посольством в Нидерланды для заказа там шпалер и последующей организации шпалерного произ­водства в И. Альфонсо V послал на обучение к Яну ван Эйку вален­сийского живописца Луиса Даль­мау. Он прибыл в Нидерланды в пе­риод завершения ван Эйком работы над грандиозным Гентским алтарем («Поклонение мистическому Агн­цу») (ок. 1430–1432, собор св. Баво­на в Генте). Сведений о том, в каком качестве пребывал Дальмау в мас­терской ван Эйка, не имеется. Даль­мау не усвоил технику масляной жи­вописи, а следов., не мог работать вместе с великим фламандцем. Од­нако его работы наполнены точны­ми цитатами из произведений ван Эйка и строятся на тех же принци­пах пространственной композиции. Ок. 1436 г. Дальмау вернулся на ро­дину. В это время королевский двор переехал в Гаэту (совр. обл. Лацио, Италия), куда его не призвали. Ху­дожник остался жить и работать в Валенсии, но статус придворного живописца за ним остался. О рабо­тах Дальмау 1436–1438 гг. сохрани­лись только упоминания. Первым дошедшим до наших дней произве­дением мастера и одновременно пер­вой созданной в И. живописной ра­ботой в стиле Возрождения являет­ся ретабло «Мадонна советников» (1443–1445, Музей Каталонии). Ал­тарь был создан Дальмау в Барсе­лоне, куда он переехал в 1441 г. О первоначальном виде алтаря мож­но судить по авторскому рисунку с его проектом (Музей истории го­рода, Барселона). Для алтаря худож­ник выбрал нетипичную в И. форму с одной главной панелью и неболь­шой пределлой (не сохр.) ниже ее. Главная часть получила завершение в виде сильно скругленной стрельча­той арки, в результате чего декора­тивная рама прекрасно сочетается с формами готической архитектуры, изображенной на 2-м плане карти­ны. В основной части Дальмау напи­сал Мадонну с Младенцем, восседа­ющую на массивном троне с готиче­ским завершением. Симметрично по сторонам от Нее представлены за­казчики и их небесные патроны: св. Евлалия и св. Андрей. В 2 окнах, фланкирующих трон Девы Марии, художник изобразил поющих анге­лов — они в точности повторяют ан­гелов Гентского алтаря, как и образ св. Андрея до деталей подобен обра­зу св. Иоанна Крестителя. Компози­



Ретабло «Мадонна советников». 1443–1445 гг. Худож. Луис Дальмау (Музей Каталонии)

ция картины перекликается с рабо­той ван Эйка «Мадонна каноника Георга ван дер Пале» (1436, Муни­ципальная художественная галерея, Брюгге). Единственным готическим элементом в живописи алтаря явля­ется изображение архитектуры; ор­ганизация пространства, пейзажные элементы и натуралистичная трак­товка лиц отсылают к формулам, вы­работанным в Нидерландах в эпоху Возрождения. Характерными эле­ментами работы Дальмау являются более плоскостная трактовка лиц и контрастные сопоставления цве­тов, что объясняется техникой тем­перной живописи, к-рой в отличие от масляной недоступны мягкие цве­товые и тональные переходы. Высо­кий уровень мастерства и приверженность новому искусству харак­теризуют еще одно произведение Дальмау — картину «Св. Баудилий» (1448, ц. Сан-Балдири в Сан-Бой­де-Льобрегат близ Барселоны), в ко­торой художник смог передать ду­шевное состояние святого.

В 1439 г. в Валенсию из Брюгге, где он работал между 1432 и 1437 гг., прибыл еще один последователь братьев ван Эйк — Луис Алимброт (впосл. его сын Жорди также рабо­тал в мастерской отца в Валенсии). Из его работ сохранился только три­птих «Распятие» для мон-ря Ла-Эн­карнасьон в Валенсии (ныне в Пра­до, Мадрид). На внешней стороне боковых створок триптиха помеще­но «Благовещение», где написанные гризайлью фигуры Девы Марии и арх. Гавриила воспринимаются как скульптуры в нишах. Изображение Девы Марии из сцены «Благовеще­ние» и на внутренних частях три­птиха напоминает образ Мадонны на картине «Благовещение» братьев ван Эйк (ок. 1440, Метрополитен-

музей, Нью-Йорк). На внутренней части триптиха изображены сцены из жизни Иисуса Христа, которые не разделены на клейма, а объединяются общим пейзажным фоном. Особый интерес вызывают бытовые сюжеты, включенные Алимбротом в структуру композиций (напр., игра на органе или священник, читающий молитвенник). В живописи центральной части есть архаические черты: разномасштабность фигур, размещение персонажей по вертикали друг за другом, а не вглубь с использованием перспективного построения. Тем не менее световое решение, пейзажная среда и общая композиция создают единое настроение и целостный зрительный образ.

Еще один источник, питавший вкус к Сев. Возрождению, — это произведения Яна ван Эйка, находившиеся на территории И. Документально известно о том, что в XV в. в Валенсии был один из вариантов картины «Св. Франциск получает стигматы», иконография к-рой устойчиво повторялась в работах художников Валенсии до сер. XVI в. Также здесь пребывала несохранившаяся картина Яна ван Эйка «Св. Георгий», известная по копиям Рогера ван дер Вейдена и Педро Нисарта. В 1444 г. генерал королевства Валенсия Беренгер Меркадер велел Жоану Грегори, валенсийскому купцу, находящемуся в Брюгге, приобрести эту картину, написанную Яном ван Эйком, для преподнесения ее в дар королю от правительства Валенсии.

Произведения Яна ван Эйка и его испанских последователей (Дальмау, Алимброта) легли в основу испано-фламанд. стиля, но они представляют только одну его составляющую — фламандскую (нидерландскую). Их младшие современники (Жакомарт, Решак, Бермехо) адаптировали нововведения к местному вкусу, и их произведения имеют иной характер.

Жауме Басо, прозванный Жакомартом, — один из наиболее ярких представителей искусства И. сер. XV в. В его мастерской и мастерской его партнера Жоана Решака (работал в 1437-м–60-х гг. XV в., вместе с Жакомартом с 1448) была выработана испанская составляющая нового стиля; кроме того, Жакомарт внес в этот стиль элементы итал. живописи. Э. Тормо атрибутировал Жакомарту на основе заказанного художником ретабло из Кати (пров. Кастельон) все известные ему произведе-



Сцены из земной жизни Иисуса Христа. Фрагмент триптиха «Распятие». 40-е гг. XV в. Худож. Луис Алимброт (Прадо, Мадрид)

дения, выполненные в этом стиле (Tormo E. *Jacomart y el arte hispano-flamenco cuatrocentista*. Madrid, 1913). Однако в обнаруженных впоследствии документах автором большинства работ назван Решак, к-рый завершил за Жакомартом ряд произведений, в т. ч. ретабло из Кати. Творческое формирование Жакомарта проходило в атмосфере интернациональной готики, в стиле к-рой работала мастерская Перисов. Затем он попал под влияние Дальмау, вероятно обучаясь в его мастерской. В 1441 г. кор. Альфонсо V пригласил Жакомарта ко двору в Неаполь для создания алтаря ц. Санта-Мария-делла-Паче (не сохр.). Более поздние работы Жакомарта проникнуты итал. влиянием, особенно заметно воздействие мастера Колантонио, в чем творчестве готика сочеталась с ренессансным чувством природы. В свою очередь живопись Жакомарта также повлияла на местную художественную школу, особенно заметно это проявилось и долго сохранялось в неаполитанской миниатюре. Образцом для подражания, как среди итал., так и среди испан. мастеров, стала тонко и натуралистично написанная «Мадонна» (Городской музей, Комо); ее, в частности, взял за основу своей работы «Читающая Мадонна» молодой Антонелло да Мессина.

В 1448 г. Жакомарт вернулся в Валенсию, создав там общую мастерскую с Решаком. Одним из самых крупных заказов, полученных мастерской Жакомарта—Решака, стал алтарь «Ретабло св. Анны» («Ретабло Альфонсо де Борхи») (1452–1458,

Музей при ц. Санта-Мария в Хативе, пров. Валенсия). Папа Каллист III (Альфонсо де Борха) заказал его для родовой капеллы в ц. Сан-Феликс в Хативе. Кисти Жакомарта приписывают центральную панель ретабло, остальные части выполнены Решаком и художниками мастерской. На центральной доске изображена св. Анна на троне, на ее коленях — Дева Мария с Младенцем Христом. Благодаря масштабу фигура Анны доминирует над изображениями святых на боковых частях ретабло. Абсолютная симметрия изображения придает образу торжественную монументальность. Лик Анны напоминает лик «Мадонны» из Городского музея в Комо, но все линии будто прочеканены жестким контуром. Дева Мария выглядит более утонченной и изящной, но менее величественной. Объемно и достаточно живо написанные лица святых контрастируют с плоскостно исполненными одеждами и декоративным золотым фоном, покрытым графленным и лепным узором.

«Ретабло св. Анны» является примером ретабло, основа к-рого сфор-



«Ретабло св. Анны». 1452–1458 гг. Мастерская Жауме Басо (Жакомарта) и Жоана Решака (Музей ц. Санта-Мария в Хативе, Валенсия)

мировалась еще на рубеже XIV и XV вв. и ее элементы наблюдались в произведениях мастерской Гонсала Периса Саррини: центральная более крупная часть с изображением святого фланкируется по сторонам меньшими по размеру панелями в 2 или 3 яруса. Однако в работах мастерской Жакомарта—Решака ретабло обретает более монументальный облик: увеличивается его общий размер, изображения на створках

укрупняются, число панелей становится меньше. По этой схеме выполнено «Ретабло св. Лаврентия и св. Петра Веронского» из приходской церкви Кати — последняя работа Жакомарта, заказанная ему в 1460 г. «Ретабло св. Урсулы» и «Ретабло св. Елифании» (оба в Музее Каталонии) Решак выполнял в кон. 60-х гг. XV в., используя ту же схему, уже один. Живописное решение ретабло мастерской Жакомарта—Решака и их последователей отличается двойственностью. С одной стороны, в них присутствуют элементы ренессансного характера: стремление к идеализации образа, отказ от условности изображения, проявляющийся в более плотных и трехмерно написанных фигурах. Действие сцен из жизни святых помещается в интерьерную и пейзажную среду. С др. стороны, увеличивается стремление к декоративности образа: разрастается ширина фриз с готической плетенкой между панелями, появляется стремление выдержать плоскость. Эти составляющие противоречат друг другу, и мастера вынуждены пропорционально увеличивать количество ренессансных и готических элементов. Так, в «Ретабло св. Урсулы», введя пейзажный фон позади святых на нижней пределле, Решак увеличивает масштаб фигур до такой степени, что они подавляют пейзаж и он воспринимается как декоративный фон.

Несмотря на стремление представителей валенсийской школы сохранить готический характер ретабло, в их искусстве заметно превалирование ренессансного начала, тогда как у живописцев каталонской школы доминирующим оставалась готическая составляющая испано-фламанд. стиля. Это можно объяснить культурным различием Валенсии и Барселоны. Так, Барселона оставалась придворным центром, где преобладали утонченные аристократические вкусы, которым более соответствовала изысканная декоративность готики, нежели натурализм Возрождения. Крупнейшим мастером каталонской школы XV в. являлся Жауме Уге. Он родился близ Таррагоны, между 1435 и 1445 гг. пребывал в Сарагосе, в 1448 г. переехал в Барселону, где жил и работал до смерти. Об ученическом периоде Уге сведений нет, художнику были знакомы нидерланд. и итал. работы, а также творчество Даль-

мау. В самом раннем из дошедших произведений Уге — центральной части ретабло из приходской церкви Вальмоля (Музей Каталонии) с изображением Богоматери — есть отголоски готики и влияния Бернато Мартореля. Но образ Девы Марии написан в стиле Дальмау (его «Мадонны советников»), мастер натуралистично передает фактуру тканей, блеск драгоценностей. В его первых барселонских произведениях — «Св. Георгий и принцесса» (ок. 1450, Музей Каталонии) и «Бичевание Христа» (до 1455, Лувр, Париж) — ренессансные элементы одерживают победу над средневек. архаизмами. В сохранившейся части алтаря «Св. Георгий и принцесса» обе фигуры представлены на фоне большого окна с видом на пейзаж, к-рый хотя и бедноват (отдельные кипарисы и пустынные холмы), но создает пространственную среду и гармонично соотносится с масштабом фигур святых на 1-м плане. Уге отказывается от подражания нидерланд. или итал. типам лиц, он наделяет своих героев типично каталонскими чертами



*Тайная вечеря.*  
50-е гг. XV в. Худож. Жауме Басо  
(Жакомарт) (Музей собора в Сегорбе)

(небольшие глаза, крупный, немного мясистый нос, специфическая линия подбородка). Картина «Бичевание Христа», очевидно, является фрагментом пределлы и превосходит по качеству исполнения алтарь «Св. Георгий и принцесса». Художник использовал то же холодноватое освещение, в лучших нидерланд. традициях передана воздушная среда. При построении пространства комнаты, где происходит действие,



*«Ретабло святых Абдона и Сенена».*  
1458–1461 гг. Худож. Жауме Уге  
(Музей Каталонии)

и пейзажа, вид на к-рый открывается сквозь аркаду, Уге использовал знание перспективной системы Брунеллески. В этих работах он полностью преодолел стремление к иконной плоскостности, свойственное испан. искусству. Достоинством Уге является и то, что его произведения лишены элемента копийности. Вскоре после приезда в Барселону Уге стал лидером каталонской школы. Он выполнял алтари для крупных церквей города и окрестностей по заказу гильдий и аристократических семейств. Вкусы заказчиков сразу отразились на стиле мастера. Камерность его предшествующих работ, чувство пространства и сопоставление человека и мира, свойственное мировоззрению эпохи Возрождения, уступают место монументальности и подчеркнутой декоративности, пейзажные и интерьерные фоны сменяются золотыми. Изображая фигуры в контрапосте, художник сохраняет естественность поз, но пропорции фигур вытягиваются, они довлеют над пространством. Особое внимание мастер уделяет не объемному изображению складок одежды, а изяществу линий, узорам на тканях, золотому шитью, богатым головным уборам. Украшения (золотые цепи, аграфы, драгоценные каймы одежды) в каталонской традиции делаются лешыми и золотятся или раскрашиваются, а пищутся кистью. Эти черты типичны для таких его работ, как «Ретабло коннетабля Португальского», «Ретабло святых Абдона и Сенена» (оба в Музее Като-

нии) и др. Именно они отражают суть каталонской живописной школы XV в.

Лит.: *Post Ch. A History of Spanish Painting*. Camb. (Mass.), 1935–1953. Vol. 6–11; *Procacci U. Gherardo Starnina // Rivista d'arte*. Firenze, 1933. Vol. 15. P. 179–180; 1935. Vol. 17. P. 333–338; 1936. Vol. 18; *Longhi R. Frammento siciliano // Paragone*. Mil., 1953. Vol. 4. P. 3–44; *Вазари Дж.* Жизнеописание наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. М., 1956. Т. 1. С. 445–448; *Saralegui L. La pintura valenciana medieval: Los discipulos de Marzal de Sas*. Miguel Alcaniz // *Archivo de arte Valenciano*. Valencia, 1956. Vol. 27. P. 3–41; 1957. Vol. 28. P. 3–24; *Camon Aznar J. La pintura medieval española*. Madrid, 1966; *Sricchia Santoro F. Sul soggiorno spagnolo di Gherardo Starnina e sull'identità del Maestro del Bambino Vispo // Prospettiva*. Firenze, 1976. N 6. P. 11–29; *I disegni antichi degli Uffizi: I tempi del Ghiberti*. Cat. Exp. Firenze, 1978; *Gudiol J., Alcolea i Blanch S. Pintura gòtica catalana*. Barcelona, 1987; *Кантерева Т. П.* Искусство Испании: Очерки. М., 1989; *она же.* Испания: История искусства. М., 2003; *Azcarate J. M. Arte gòtico en España*. Madrid, 1990; *Yarza J. Arte y arquitectura en España, 500–1250*. Madrid, 1990; *Kanter L. Italian Paintings in the Museum of Fine Arts*. Boston. Boston, 1994. Vol. 1: 13<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Century. P. 130–136; *Aliaga J. Els Peris i la pintura valenciana medieval*. Valencia, 1996; *Historia del Arte Español*. Barcelona, 1996. Т. 5: *La época de las catedrales* / Ed. J. Sureda; *De Marchi A. Gherardo Starnina // Sumptuosa tabula picta: Pittori a Lucca tra Gotico e Rinascimento*. Cat. Exp. Livorno, 1998. P. 260–265; *L'Artista-Artésá medieval a la Corona d'Aragó: Actes* / Ed. J. Yarza et al. Barcelona, 1999; *El Arte en el Mediterráneo en la época de las cruzadas*. Barcelona, 2000; *Каганэ Л. Л.* Вновь определенная картина Мигеля Алканьеса в собр. Эрмитажа // *Сообщ. Гос. Эрмитажа*. СПб., 2001. Т. 59. С. 3–5; *La clave flamenca en los primitivos valencianos* / Dir. F. Benito Doménech, J. Gómez Frechina. Valencia, 2001; *El Renacimiento Mediterraneo* / Ed. M. Natale. Madrid, 2001; *Franco A. Arte Leonés fuera de León, siglos IV–XVI*. León, 2010.

**Кон. XV — 2-я пол. XVI в. Живопись.** Возникновение испано-фламанд. стиля нельзя считать началом эпохи Возрождения в И. Это искусство стало переходным между 2 эпохами. Лишь только в посл. четв. XV в. в творчестве мастеров Бермехо, Хуана де Фландеса и Фернандо Гальего осуществился переход к Возрождению. Их живопись отмечает начало развития искусства Раннего Возрождения в И.

Бартоломе де Карденас, более известный под прозвищем Бермехо (Рыжий), является не только одним из наиболее влиятельных мастеров испано-фламанд. стиля, но и первым испан. художником, к-рый использовал технику масляной живописи. Творческая активность на территории Арагона приходится на 70–90-е гг. XV в. Можно предположить, что обучение Бермехо прохо-

дил в Нидерландах, однако сведения о его жизни отсутствуют до 1468 г. Возможно, художник родился в Кастилии в Кордове (судя по подписи «Cordubensis» на картине «Оплакивание», 1492, Музей собора, Барселона). Бермехо принадлежал к мастерам, к-рые «кочевали» по разным художественным центрам, поэтому его влияние получило широкое распространение. Он владел многообразными приемами и стилями, но все его произведения демонстрируют стремление к преодолению готического наследия. В Валенсии он создал первое известное подписное произведение — «Св. Михаил» (1468, Национальная галерея, Лондон). Работа являлась центральной частью алтаря ц. Сан-Мигель в Тоусе (пров. Валенсия) и была написана по заказу городского наместника Антонио Хуана. Согласно валенсийской традиции, изображение помещено на золотом фоне с тиснением и графленным фризом. Фигура арх. Михаила по контрасту с фоном написана объемно, в нидерланд. манере, темперными и масляными красками. Приемы, использованные Бермехо, те же, что и в алтаре Ханса Мемлинга «Страшный Суд» (1466–1473, Национальный музей, Гданьск, Польша): применение желтого пигмента для передачи металлического блеска доспехов; воинский нагрудник превращен в выпуклое зеркало. Дать готической традиции можно назвать удлинённые пропорции и изящный S-образный изгиб фигуры. В 1474 г. Бермехо переехал в городок Дарока (совр. пров. Сарагоса), где получил заказ на создание главного ретабло для ц. Санто-Доминго. Сохранилась только центральная доска «Доминик Силосский» (Прадо, Мадрид). В этом произведении мастер словно собрал наиболее специфические и уникальные черты испано-фламанд. стиля. Доминик Силосский изображен в епископских одеждах, он восседает на троне в виде пышного готического сооружения, обрамляющего фигуру и украшенного аллегорическими фигурами добродетелей. Мастер изменил свой стиль в сторону большей репрезентативности и декоративности: фон, трон и одежды написаны золотом; кроме того, одежды украшены сложным орнаментом. Но в моделировке лица при передаче фактуры парчи, складок одежды мастер использует тончайшие тональные переходы, ко-

торые может дать только масляная живопись. Подобная иконографическая схема была предложена Жакомартом и Решаком в боковой части «Ретабло св. Анны» в изображении св. Августина. Но в работе Жакомарта и Решака образ святого был обезличен, тогда как у Бермехо он индивидуализирован, а черты



Доминик Силосский.  
1474–1477 гг. Худож. Бартоломе де Карденас (Бермехо)  
(Прадо, Мадрид)

лица вылеплены с помощью тонких светотеневых переходов. Использование золота и иератичная плоскость образа, в чем, несомненно, можно видеть черты более консервативной, чем в Валенсии, арагонской живописи, определяют доминирование готизирующего начала в этой работе.

Если работа «Доминик Силосский» стала эталоном для художников и художественных школ, сам Бермехо в последующих произведениях стремился к преодолению условности пространства и застылости фигур. Изображения св. Екатерины Сиенской и св. Онуфрия на предделе из Музея коллегиальной церкви в Дароке (ок. 1476) представлены на фоне воздушного пейзажа, исполненного с необычайной легкостью и по своей сути скорее итальянского, чем нидерландского. Подобный «импрессионистический» пейзаж, написанный в приглушенных тонах и очень широким мазком, встречаем в триптихе «Богоматерь

Монсерратская» (ок. 1481, собор в Аккуи-Терме, обл. Пьемонт, Италия). В центральной части на фоне пейзажа изображена восседающая на троне Мадонна с Младенцем. Скалистые горы пейзажа залиты мягким светом, в центре открывается вид на долину и море; желтая песчаная дорога от двери капеллы с изящными башенками и 8-гранным киворием, как и архитектура города, заимствована из произведений Рогира ван дер Вейдена (см. триптих «Распятие», ок. 1440, Музей истории искусств, Вена) и может служить доказательством поездки Бермехо в Нидерланды. Более низкого уровня исполнения изображения на боковых створках (сцены из жизни Девы Марии и св. Себастьяна и Франциска) остаются в русле традиц. валенсийского стиля, их связывают с кистью др. мастера (возможно, Родерика д'Осопы). Триптих был вывезен в Италию и оказал влияние в основном на творчество художников туринской школы.

Окончательный переход к искусству Возрождения знаменует собой алтарный образ «Оплакивание» (1490, Музей собора, Барселона), заказанный Бермехо каноником собора Луисом Деспла. Алтарь не имеет створок и представляет собой единую, не разделенную на компартименты композицию. Пейзаж здесь не просто служит фоном, фигуры размещены внутри его. На 1-м плане изображена Дева Мария, сидящая на земле и обнимающая тело Христа, распростертое у нее на коленях. По сторонам написаны коленапреклоненные св. Иероним и Луис Деспла. Фигуры Девы Марии и Христа исполнены в готицизирующей традиции, напоминая скульптурные образы «Оплакивания». Эмоциональности и трагизму центральной сцены противопоставлено состояние глубокой духовной отрешенности св. Иеронима и донатора, изменяющее общее настроение произведения. Их лица лишены геральдической условности, присущей фигурам донаторов в средневек. произведениях. Образ каноника Луиса Деспла является первым ренессансным портретом в И., он вносит в картину ощущение жизненной правдивости. Св. Иероним тоже наделяется яркими индивидуальными чертами. Пейзаж являет синтетическую картину мира: линии далекого горизонта, облака и тучи, плывущие по небу, зеленые долины,



«Богоматерь Монсерратская». Центральная часть триптиха. Ок. 1481 г. Худож. Бартоломе де Кардениас (Бермехо) (зал капитула в соборе в Аккуи-Терме, обл. Пьемонт, Италия)

пустынные холмы и скалистые горы, города, замки и церкви. Используя все живописные приемы нидерланд. живописи, Бермехо изображает природу таинственной и драматичной, за реализмом и точностью деталей скрываются символы и иносказания. Это придает произведению образную многозначность, не знакомую испан. искусству до Бермехо.

В посл. трети XV в. испано-фламанд. направление ярко проявилось в живописи Кастилии и Леона. Укрепление централизованной власти высвободило в Кастилии денежные ресурсы, к-рые пошли на обустройство городов, строительство церквей и замков, их украшение. Во времена правления Изабеллы Кастильской (1474–1504) ее двор в Толедо стал одним из важнейших политических и культурных центров страны. В своих художественных предпочтениях королева тяготела к нидерланд. искусству, поэтому она не только собирала произведения нидерланд. мастеров, но и приглашала их работать при дворе. Будучи яркой католичкой, она желала, чтобы искусство отражало присущее И. особое религ. чувство. Поэтому даже нидерланд. мастера, работавшие при дворе, подчинялись характерной для школ Валенсии и Каталонии испано-фламанд. стилистике.

Среди мастеров кор. Изабеллы особенно выделяется Хуан де Фландес. Он был одним из 20 приглашенных живописцев, сформировавшихся в школах Гента и Брюгге. О его жизни и работе в Нидерландах ничего не известно, однако имя (Фландес) указывает на фламанд. происхождение художника. Впервые он упоминается в 1496 г. в качестве придворного живописца, которым оставался вплоть до смерти кор. Изабеллы в 1504 г. Вероятно, на родине де Фландес работал в области миниатюры, т. к. стиль его ранних испанских работ отличается детализированностью рисунка и изысканным сияющим колоритом, присущим фламанд. миниатюре. Даже в алтарных композициях он предпочитает пропорции, свойственные миниатюрам XV в. Со временем в работах де Фландеса усилилось пластическое начало, краски стали более яркими, сцены приобрели драматизм, жесты — выразительность, пейзаж получил более обобщенный характер (ср. 2 работы «Крещение Христа» (1496–1500), частная коллекция) и на створке алтаря из ц. Сан-Ласаро в Паленсии (1508, ныне в Национальной галерее, Вашингтон)), однако в целом художник остался верен тонкому, гармоничному колориту и миниатюрности. Главным творением де Фландеса стал «Полиптих Изабеллы Кастильской» (1500–1504). Части этого небольшого алтаря (разрознен, фрагменты хранятся в разных музеях) имеют размеры, близкие к книжному листу. Художник занизил линию горизонта и построил композиции на фоне гористых пейзажей, мастерски сопоставив их с масштабом фигур, что придало сцене реалистичность. Архитектура написана условно, и в тех случаях, когда она служит фоном, сцены имеют оттенок архаизма («Воскрешение Лазаря», Прадо, Мадрид). С деятельностью де Фландеса как придворного мастера также связывают ряд погрудных портретов. Написанные непродвзято и реалистично, его образы вместе с тем отличаются чувством достоинства и внутреннего благородства, присущим лучшим произведениям Раннего Возрождения Италии и Фландрии. Напр., «Портрет Изабеллы Кастильской» (до 1504, Королевская академия истории, Мадрид) отличает отсутствие героизации и идеализации образа.



Явление Иисуса Христа Богоматери.  
Фрагмент «Полиптиха Изабеллы  
Кастильской». 1500–1504 гг.  
Худож. Хуан де Фландес  
(Государственные музеи Берлина)

Мастер изображает не королеву, а стареющую даму в строгом черном платье и в белом головном уборе замужней женщины, достойную и уверенную в себе. Особым очарованием отличаются «Портрет испанской прищессы» (возможно, юной Екатерины Арагонской, Музей Тиссен-Борнемиса, Мадрид) и «Портрет Хуаны Кастильской» (впосл. кор. Хуана Безумная, Музей истории искусств, Вена). Лица написаны с помощью тонкой светотеневой и тональной моделировки. Объемность и реалистичность изображения под-



Несение креста.  
Фрагмент «Ретабло Майор».  
1510 г.  
Худож. Хуан де Фландес  
(собор в Паленсии)

черкивается и тем, что вместо глухого темного фона позади фигуры возникает кусочек стены, на к-рую падает тень от головы.

После смерти королевы де Фландес в 1505 г. уезжает в Саламанку, где получает заказ на создание алтаря для капеллы ун-та. Алтарь разрознен и, возможно, его частью яв-

ляется доска с изображением арх. Михаила и св. Франциска Ассизского (Метрополитен-музей, Нью-Йорк). В этом произведении наблюдается упрощение стиля и возвращение к готическим традициям: мастер вводит золотой фон, укрупняет фигуры и выдвигает их на 1-й план. В 1509 г. де Фландес поступил на службу к еп. Паленсии Хуану Родригесу де Фонсека, по заказу которого взялся за выполнение главного алтаря собора Паленсии. Работа над алтарем продолжалась вплоть до смерти художника. Скульптурную часть выполнил Филипп де Бигарни. Оба исполнителя отказались от готической структуры алтаря, и в итоге было создано грандиозное сооружение в ренессансном стиле. Скульптуры святых и живописные сцены из цикла земной жизни Христа расположены на 7 ярусах, композицию алтаря завершает 3-частный фронто́н в классическом стиле. Монументальность произведения потребовала от де Фландеса выработки более лаконичного языка (укрупненные фигуры вынесены на 1-й план, обобщенный пейзаж служит фоном). Однако присущая его стилю миниатюрность не исчезла, поэтому отдельные сцены плохо «читаются» на расстоянии.

В кон. XV в. сформировался еще один важный центр ренессансной культуры — Саламанка. Наиболее известный представитель ее живописной школы — Фернандо Гальего также может быть отнесен к мастерам испано-фламанд. стили. Первые до-

кументальные свидетельства о жизни мастера относятся к 1468 г., когда он работал в кафедральном соборе Паленсии, но созданные здесь работы не сохранились. Свои произведения и контракты он подписывал Gallecus или Gallaeus, из чего можно предположить, что он родился в Галисии. Произведения Гальего указывают на знание им работ Альбрехта Дюрера, однако это свидетельствует скорее не об ученичестве у великого нем.

живописца (предположение А. Паломино — *Palomino A. El parnaso español pintoresco laureado. Madrid, 1715. Vol. 1*), а об изучении его гравюр, к-рые имели широкое хождение. Помимо заимствованных из гравюр Дюрера резких ракурсов, жестких линий складок одежд и использования приема масштабного несоответствия крупной фигуры и фона работы Гальего отражают влияние произведений нидерландского мас-



«Мадонна католических королей».  
1490–1495 гг. Худож. Фернандо Гальего  
(Прадо, Мадрид)

тера Дирка Баутса (напр., пейзажный фон в триптихе из собора в Саламанке, ок. 1480, Музей «Старого собора», Саламанка). До прибытия в Саламанку в 1473 г. Гальего выполнял заказы в городах Кастилии — Кории, Саморе, Паленсии, способствуя распространению испано-фламандского стиля. Из ранних работ выделяется алтарь для капеллы Сан-Ильдефонсо (ок. 1470, собор в Саморе) — 1-е подписное произведение мастера, заказанное ему кард. Хуаном де Мельей. В отличие от более поздних работ здесь фигуры отличаются готической тонкостью пропорций и экспрессивной ломкостью жестов. Однако пейзаж на заднем плане имеет ренессансный характер, мастер демонстрирует владение перспективой и умение добиться тонкой градации освещения. Самым значимым и уникальным по характеру произведением, созданным Гальего в Саламанке, является роспись свода б-ки ун-та (1479–1483). Роспись имеет сложную программу, к-рая базируется на учении о небесных сферах, знаках Зодиака, звездах и планетах. На светлоголубом фоне изображены звезды

и разбросаны мифологические, зоо-диакальные и аллегорические фигуры. Содержательная сторона росписи отсылает к культуре ренессансных гуманистических студий, одна из к-рых сформировалась вокруг Саламанкского ун-та. Пластика фигур античных богов, кентавров, аллегорических персонажей свидетельствует о знании мастером античных источников (рельефов, мозаик). Этот живописный памятник ввел в репертуар испан. искусства круг античных тем и памятников.

К кон. 70-х гг. XV в. наряду с процессом утверждения нидерланд. эс-



Мученичество вмц. Екатерины.  
Ок. 1510 г. Худож. Фернандо Гальего  
(Прадо, Мадрид)

тетики на территорию И. проникло итал. влияние. Оно в более прогрессивной и целостной форме отражало мировоззрение эпохи Возрождения, а его приверженцам было суждено изменить путь развития искусства Возрождения в И. Таковыми были т. н. мастера кард. Родриго де Борхи (впосл. папа Александр VI) — итал. художники Франческо Пагано, Паоло де Сан-Леокадио (испан. Пабло де Сан-Леокадио) и мастер Рикарт. В 1472 г. Родриго де Борха пригласил их в Валенсию для работы в кафедральном соборе. Над основным заказом работали Пагано и де Сан-Леокадио, Рикарта к работам в соборе не привлекли, он исполнял частные заказы. Пагано, выходец из Неаполя, до приезда в И. мог участвовать в росписи залов Ватиканского дворца (писал орнаменты), упоминается в Валенсии в 1472–1481 гг. Очевидно, по окончании работ в соборе он вернулся в Италию, но его имя не встречается в источниках. Исследователь Ф. Бо-



«Политич. арх. Михаила».  
Кон. XV в. Худож. Франческо Пагано  
(Конгрегация святых Михаила  
и Омобно, Неаполь)

лонья предположил, что Ф. Пагано и Франческо Наполетано (упом. в Италии с 1489), работавший при дворе герцога Калабрии, являются одним и тем же лицом. В этом случае стиль Пагано можно представить по произведению «Св. Себастьян» (Роттердам, Музей Бойманса — ван Бёнингена), в к-ром обнаруживается влияние Антонелло да Мессины: в уверенном построении композиции на 1-м плане, в сплавленной манере письма и в умении передать карнацию. Но также картину отличают свойственные неаполитанской живописи XV в. сухость форм в трактовке человеческого тела, минимальное использование светотени и отсутствие деталей.

Решающее же влияние на становление Возрождения в И. оказал П. де Сан-Леокадио, осуществив переход в валенсийской живописной школе к стилю кватроченто. Художник родился в сел. Сан-Леокадио близ Реджо-нель-Эмилия, учился у представителя ферраро-падуанской школы Эрколе де Роберти. Главную роль в ассимиляции стиля де Сан-Леокадио в И. сыграла его принадлежность к феррарской школе, сочетавшей черты классического Ренессанса и привычного для И. сев. натурализма. Самой ранней из дошедших до нас работ считают небольшую подписную доску «Мадонна с Младенцем и святыми» (Национальная галерея, Лондон), к-рая, вероятно, была исполнена незадолго до пере-

езда де Сан-Леокадио в И. Эта работа является творением талантливого живописца, в ее стилистике прослеживается близость к стилистике «мадонн» Козимо Тура, но де Сан-Леокадио смягчает контуры фигуры Мадонны, изображение Младенца, архитектурные детали напоминают живопись Андреа Мантеньи. Вместе с тем в картине присутствуют нидерландские черты: обилие деталей, замкнутое пространство, вздыбленная плоскость пола. Лики на картине напоминают лики в росписи кафедрального собора Валенсии, где работал мастер.

В соборе, согласно договору, де Сан-Леокадио и Пагано выполнили алтарь (не сохр.), а также росписи зала капитула и свода главной капеллы в новой технике al fresco. Долгое время фрески считались утраченными при переделке интерьера собора в барочном стиле. Но при реставрации свода в 2004 г. они были раскрыты. На 5-частном готическом своде центральной капеллы в каждом распалубке обнаружены по 2 фигуры музицирующих ангелов на синем фоне с золотыми рельефными звездами. Лики ангелов обращены к центру свода, где сохранился круг из серафимов, написанный в красной и зеленой гамме с применением позолоты. Нервюры украшены гирляндами al antic с растительным и фигуративным орнаментом. В центре верхней части стены, вокруг пробитого в XVII в. окна, сохранились фрагменты композиции «Maiestas Domini». Лица и фигуры ангелов исполнены в северо-итал. ренессансном стиле, отличающемся тяготением к декоративности и утонченности образов. Отдельные фигуры ангелов отличаются типом ликов и более плотными пропорциями, что заставляет предполагать в качестве их автора Пагано (основная же часть росписей свода по договору была выполнена де Сан-Леокадио). Роспись сделана в технике al fresco, но с доработкой по сухой поверхности.

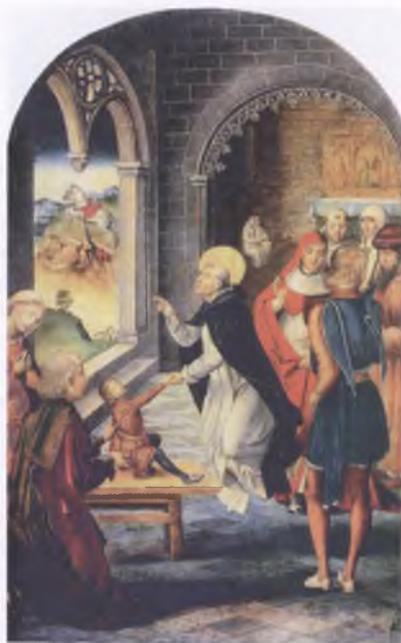
Одновременно с фресками собора де Сан-Леокадио мог выполнить «Мадонну кавалера ордена Монте-сы» (1473–1476; Прадо, Мадрид) — произведение, близкое по стилю к его ранней картине «Мадонна с Младенцем и святыми», однако отличающееся большей монументальностью образа. Это качество он мог приобрести в связи с работами в соборе,

а также воздействием партнера по работе. Но умиротворенные образы североитал. Возрождения не отвечали в полной мере религ. строю испан. заказчиков. Под воздействием местных вкусов у де Сан-Леокадио в 80-х гг. XV в. произошло изменение образного строя картин. Лики изменили свои очертания, другим стал эмоциональный настрой. Примером могут служить 2 парные доски (возможно, части одного алтаря) — «Богоматерь Долороса» и «Спаситель» (после 1481, Прадо, Мадрид). Художник акцентирует момент страдания: на глазах Девы Марии изображает слезы, а лик Иисуса Христа делает изможденным. Более поздние работы де Сан-Леокадио, такие как «Пьета» (Собрание Серра Белда, Валенсия), «Христос на кресте» (коллегиум Корпус-Кристи, Валенсия) и «Христос, несущий крест» (Собрание Санс и Флорес, Гандия), наполнены уже не экспрессией, а экзотичностью, предсказывающей манеру работ Луиса Моралеса. До конца жизни (ок. 1520) мастер выполнял крупные заказы, которые снискали ему славу в Валенсийском королевстве. Благодаря утонченности, эмо-



«Мадонна кавалера ордена Монтесы».  
1473–1476 гг.  
Худож. Паоло да Сан-Леокадио  
(Прадо, Мадрид)

циональности и колористическому богатству его живописи де Сан-Леокадио пользовался большой популярностью у заказчиков, несмотря на то что с прибытием в Валенсию таких мастеров, как Фернандо Льянос и Фернандо Яньесде Альмедина, его стиль казался устаревшим. Начало расцвета Возрождения в живописи Кастилии связано с именем Педро Берругете (итал. Пьетро Спальоло). Уроженец небольшого



«Доминик воскрешает отрока».  
1495 г. Худож. Педро Берругете  
(Прадо, Мадрид)

городка Паредес-де-Нава (совр. пров. Паленсия), он как художник, вероятно, сформировался там под воздействием испано-фламанд. стиля, в котором в большей степени преобладало готизирующее влияние. Представление о ранних произведениях художника могут дать «Поклонение волхвов» (коллекция Х. Л. Вареса Фисы, Мадрид) и 2 фрагмента алтаря св. Елены (Приходской музей, Паредес-де-Нава). Ок. 1472 г. он отправился в Италию, уже в 1475/76 г. он занял высокий пост придворного художника герц. Урбино Федерико де Монтефельтро. Вероятно, до этого он был в Риме, где началось его сотрудничество с нидерланд. мастером Йосом ван Гентом. Совместно они выполнили в Урбино для кабинета герцога серию картин, посвященных знаменитым мужам древности. Определить, кто из мастеров является автором каких картин в данной серии, выполненных в нидерланд. стиле, невозможно. Работая в Урбино, Берругете кроме ван Гента контактировал с такими мастерами, как Пьеро делла Франческа и Мелоччо да Форли, перенимая у них новые приемы пластической передачи фигур, достижения в области построения пространства, а главное, иное соотношение человека и окружающей среды, свойственное эпохе Возрождения. В портрете герц. Федерико де Монтефельтро с сыном Гвидобальдо (1480–1481, Палаццо-Дука-

ле, Урбино), созданном в этот период, мастер в изображении лица герцога сохранил точность и веризм, свойственный нидерланд. живописи, однако фигуры (особенно Гвидобальдо) написаны в итал. стиле, близком к живописи делла Франческа; свободно передано и пространство комнаты-ниши. В духе мастеров итал. Возрождения выполнен предполагаемый «Автопортрет» (Музей Ласаро Гальдиано, Мадрид). После смерти герцога в 1482 г. Берругете вернулся в И. До 1485 г. он работал в родном городе, а позже отправился в столицу Кастилии Толедо, где стал одним из ведущих мастеров при дворе кор. Изабеллы Кастильской. Его работы 1483–1485 гг. (росписи ц. Санта-Эулалия, Паредес-де-Нава) сохраняют следы итал. влияния. В Толедо художник был вынужден изменить свой стиль, адаптируя его к местным более архаичным, нежели в Валенсии, вкусам. В произведениях 1485–1504 гг. преобладает тяга к плоскости образов, что выразилось в декоративных золотых фонах (главный алтарь ц. Санта-Эулалия, Паредес-де-Нава). В др. случаях он использовал разномастные фигуры и не соблюдал перспективу. Изменялись и пропорции фигур, они стали более сухими и вытянутыми. При этом отдельные произведения полностью сохранили ренессансный характер: «Мадонна с Младенцем» (между 1495–1499, Музей истории Мадрида) — пример ренессансного прочтения темы божественного материнства; «Св. Иоанн евангелист на Патмосе» (1499, Королевская капелла в Гранаде) раскрывает тему сосуществования человека и природного мира, созданного Творцом. Несмотря на архаизм, произведения Берругете принадлежат к эпохе Возрождения. Его стиль, в котором переплелись нидерландский натурализм, итал. чувство формы и пространства с готической декоративностью, стал образцовым для большинства школ Кастилии, Леона и Андалусии. О высокой популярности художника свидетельствует множество заказов на создание главных алтарей соборов в Толедо, Бургосе, Паленсии. После смерти кор. Изабеллы мастер не утратил популярности, его основным заказчиком и покровителем стал великий инквизитор Торквемада, живший в Авиле. Берругете создал для доминиканского монашеского ордена Санто-Томас в Авиле

главный алтарь, посвященный Доминику (разрознен, фрагменты: «Доминик на аутодафе» и «Доминик сжигает еретические книги» — Прадо, Мадрид). Торквемаду считают автором программы алтаря. Живопись являет типичное для Берругете смешение новаций и архаизмов. В сцене сжигания книг художник поместил действие в интерьер, удачно справившись с перспективой ренессансной архитектуры, однако ей не соответствует масштаб фигур.

Среди продолжателей традиций Берругете можно назвать Хуана де Боргонью, также работавшего в Толедо, и Алехо Фернандеса, принесшего стиль Раннего Возрождения в Кордову и Севилью. Если в творчестве де Боргоньи (напр., росписи зала капитула в кафедральном соборе Толедо, 1509–1514) готические черты преобладают в большей степени, чем у Берругете, то в произведениях Фернандеса постепенно проявляется тяготение к гармоничному сочетанию объемно переданных фигур и пейзажного пространства. Это качество характерно для его произведения «Мадонна мореплавателей» (1531, Алькасар, Севилья) — алтарной картины, прославляющей открытые новые земли.

В то время как в живописи большинства регионов И. только происходило утверждение стиля Раннего Возрождения, валенсийская школа осуществила переход к Высокому Возрождению. Начало этапа Высокого Возрождения в искусстве И. имеет точную дату — 1507 г. В этом году Фернандо Яньес де ла Альмедина и Фернандо Льянос, более известные как Фернандос (Los Fernandos), приступили к созданию боковых створок главного алтаря кафедрального собора в Валенсии. О раннем и позднем этапах в жизни этих мастеров сведений практически не сохранилось. Льянос, по мнению исследователей (Ф. Бенито Доменек, П. М. Ибаньес Мартинес), является тем «Ferrando Spagnolo», к-рый в 1505 г. упоминается в документах о выплатах гонорара Леонардо да Винчи и его мастерам за «Битву при Ангиари». Тогда же Льянос написал картину «Мадонна с Младенцами Иисусом и Иоанном» (ок. 1505, Национальная галерея, Вашингтон), в к-рой прекрасное владение живописными методами Леонардо, а также знание его технических приемов свидетельствуют о том,



Св. Мария Магдалина  
с тремя доминиканскими святыми.  
Ок. 1510 г. Худож. Хуан де Боргонья  
(Прадо, Мадрид)

что художник обучался у великого итальянца. К ранним работам Льяноса также причисляют «Алтарь Сфорца» (1494, Пинакотекка Бре-ра, Милан). Переехав в Валенсию, Льянос в июле 1506 г. получил заказ на создание «Ретабло святых врачей» (сохр. нижняя пределла, Музей собора, Валенсия). В документах на оплату впервые упоминается имя его партнера Яньеса (предположительно до 1506 г. он посетил Флоренцию и был связан с кругом Филиппино Липпи). Действие на пределле («Оплакивание») разворачивается на фоне пейзажа, наполненного светом и воздухом. В то же время фигуры в сцене «Оплакивания» написаны в др. манере и, вероятно, выполнены Яньесом. В 1507–1510 гг. Фернандос пишут по заказу капитула собора 12 сцен из жизни Богоматери для боковых створок главного алтаря собора Валенсии: «Встреча Иоакима и Анны», «Рождество Марии», «Введение во храм», «Встреча Марии и Елисаветы», «Поклонение пастухов», «Поклонение волхвов», «Сретение», «Отдых на пути в Египет», «Воскресение Христа», «Сошествие Св. Духа», «Вознесение Марии». Во время работы над алтарем художественные стили мастеров максимально сблизались, что затрудняет атрибуцию авторства сцен. Под влиянием своего партнера Яньес отказался от жесткой линейной проработки фигур и драпировок,

усложнил композиционные решения, добился соотношения человеческих фигур с пейзажем или архитектурой на дальнем плане. Льянос без сомнения обладал большим техническим мастерством, но его стилю не была свойственна монументальность, которую он обрел в работе над алтарем также благодаря соавтору. Художник упростил композиционные решения, располагая действие на 1-м плане, в его гамме появились сочные локальные цвета, прекрасно воспринимаемые на большом расстоянии. Вместе с тем он сохранил мягкость светотеневых переходов и воздушную атмосферу, пластичность персонажей и тонкую проработку лиц.

Значение главного алтаря собора Валенсии состояло в том, что он не только стал первым живописным памятником Высокого Возрождения в И., но и своеобразной энциклопедией живописи для последующих мастеров. Фернандос воплотили в алтаре весь свой опыт и все свои знания произведений и стиля великих мастеров Италии. В «Поклонении пастухов» Яньес зеркально повторяет композицию с «Поклонением волхвов» Доменико Гирландайо (1485, ц. Санта-Тринита, Флоренция), архитектурные руины — точная цитата из «Поклонения волхвов» Боттичелли (ок. 1476–1477, Уффици, Флоренция), фигура св. Иосифа взята с фрески Филиппино Липпи (1489, капелла Строцци, ц. Санта-Мария-Новелла, Флоренция). В сцене «Встреча Марии и Елисаветы» он отталкивался от одноименной работы Гирландайо (ок. 1491, Лувр, Париж). Льянос обращался за образцами к произведениям Леонардо, Рафаэля и др. Композиция для «Рождества Марии» заимствована из рельефа Поллайоло «Рождество Иоанна Крестителя» (1477–1483, Музей собора, Флоренция), в «Воскресении Христа» повторен картон Рафаэля, при этом лица воинов напоминают лица всадников, известные по рисункам Леонардо да Винчи для «Битвы при Ангиари» (1503).

Одним из произведений Яньеса, в к-ром он удачно переработал заимствования и создал не подражательный, а собственный вариант испан. Возрождения, является «Св. Екатерина» (между 1510–1516, Прадо, Мадрид). Льянос тоже старался найти оригинальные живописные



Вмц. Екатерина.  
Между 1510 и 1516 гг.

Худож. Фернандо Яньес де ла Альмедина  
(Прадо, Мадрид)

приемы, он добивался эффекта загадочности образов путем введения более сумрачного колорита и усиления светотеневой моделировки (см. произведения 1510–1516: «Рождество с донатором», частное собрание; «Св. Себастьян», частное собрание; «Св. Дамиан», Прадо, Мадрид). Прерванное партнерство отразилось на качестве живописи обоих мастеров. Так, на примере небольшой картины с изображением Мадонны с Младенцем (ок. 1516. Фонд Ф. Годии, Барселона) можно видеть возврат Льяноса к своему раннему стилю, однако в заказанном ему в 1516 г. в Мурсии алтаре для кафедрального собора он делает попытку добиться прежней монументальности.

Живопись Яньеса и Льяноса нельзя назвать в полной мере испанской ввиду большого количества заимствований, но они подготовили почву для возникновения испан. варианта Высокого Возрождения, к-рое с наибольшей полнотой в валенсийской школе выразилось в творчестве т. н. Хуанесов — Висента Масипа и его сына Хуана Висента Масипа, более известного как Хуан де Хуанес. Масип интересен тем, что в творческом развитии прошел все фазы эволюции Возрождения в И. — от испано-

фламанд. стиля до Высокого Возрождения и маньеризма. Произведения мастера, документированные до 1515 г., не сохранились, однако известно, что в 1513 г. он находился в Валенсии. С ранним этапом работы Масипа в Валенсии (до 1515) связывают произведения в испано-фламанд. стиле, напр. «Ретабло арх. Михаила» (кафедральный собор, Валенсия). Постепенно в работах художника нарастало количество ренессансных элементов, почерпнутых из произведений де Сан-Леокадио, Фернадос, и все более проявлялся его композиционный талант («Ретабло св. Дионисия и Маргариты», ок. 1515, кафедральный собор, Валенсия). Нач. 20-х гг. XVI в. отмечено быстрым освоением языка Высокого Возрождения. Так, в «Поклонении Младенцу» (Музей диоцеза, Таррагона) действие помещено в архитектурное пространство италянизированных построек. Масип применил светотеневую моделировку для передачи объема, овладел математической перспективой, при построении фигур уверенно изменил их пропорции. Архаические элементы дали о себе знать в главенстве линии и в отсутствии слияния главных персонажей с окружающим миром. Кон. 20-х — кон. 30-х гг. XVI в. стал периодом расцвета творчества художника; в это время начал работать вместе с ним его сын Хуан (при совместном творчестве нерешенной остается проблема определения точного авторства). Под влиянием привезенных в 1521 г. в Валенсию произведений Себастьяно дель Пьомбо (в частности, «Оплакивание», 1516, ГЭ) Масип окончательно перешел к стилю Высокого Возрождения. В подражание Пьомбо он начал использовать темный фон, вся гамма стала неск. сумрачной. Но Масип не шел по пути только подражания. Он перерабатывал композиции, иначе использовал светотеневую моделировку и линии, к-рые могли жестко прорисовывать складки одежд и контуры фигур. В созданных в это время произведениях, таких как «Оплакивание» (после 1521, Музей изобразительных искусств, Ним) или главный алтарь собора в Сегорбе (1529–1532, разрознен, частично хранится в Музее собора), одежды, светотень и цветовые контрасты берут на себя всю эмоциональную нагрузку, тогда как персонажи исполнены умиротворения, внутренне собраны и написаны

очень тонко и мягко. Это создает настроение, ранее не свойственное итал. живописи, наполняя образы одновременно чувственностью и экзотичностью.

В дальнейшем Масип уступает лидерство сыну, с к-рым они начали работать совместно над алтарем для собора в Сегорбе. Ок. 1523–1525 гг. Хуанес отправился в Рим, где поступил в мастерскую Пьомбо. Об обучении там свидетельствуют произведения этого периода, в к-рых Хуанес использовал мотивы, композиции и стилистические элементы, присущие кисти Пьомбо 20-х гг. XVI в. Дошедшие до нас сцены главного алтаря собора позволяют выделить и про-



Мученичество св. Агнессы.  
1540–1545 гг. Худож. Висент Масип  
(Прадо, Мадрид)

анализировать стиль Хуанеса. Его художественная манера совмещала подражание позднему стилю Рафаэля, отдельные заимствования у Микеланджело и сумрачный, с преобладанием сине-фиолетовых оттенков колорит, присущий работам Пьомбо. Выполненные Хуанесом сцены, такие как «Поклонение пастухов», составляют контраст с композициями его отца (напр., «Рождество Марии», «Крещение», «Сошествие Св. Духа»). В 1535–1545 гг. лидером в их творческом союзе становится Хуанес. Одним из самых значимых совместных произведений является «Ретабло св. Элигия» для ц. Санта-Каталина в Валенсии (1534).

Творчество Хуанеса имеет исключительную важность для истории испан. искусства, но не потому, что его профессионально исполненные, приятные для глаз идеализированные образы Христа, Богородицы и Ангела-хранителя стали стереотипными в испан. живописи, а потому, что его произведения были созданы

на переходном этапе от эпохи Возрождения к эпохе Контрреформации. Увлекаясь идеями испан. мистиков, он не только изменил характер своих произведений, но и выработал ряд иконографических схем, разошедшихся по Европе в XVII в. В 30-х гг. XVI в. произошло сближение Хуанеса с Агнезием (итал. Джованни Батиста Аньезе, катал. Жоан Батиста Аньес) — автором трудов по философии и теологии, вокруг которого образовалось общество интеллектуалов, любителей античности и богословия, почитателей искусства и меценатов. Влияние идей Агнезия-мистика, для которого эмоциональное переживание веры было выше интеллектуального богословского и культивируемого им христ. гуманизма, сказалось на эмоциональной и содержательной стороне произведений Хуанеса. Непосредственно с Агнезием связано создание картин «Крещение Христа» (1539, кафедральный собор, Валенсия) и «Мистическое обручение достопочтенного Агнезия» (40-е гг. XVI в., Музей Валенсии). В «Крещении Христа» изменение колорита повлекло за собой смену эмоционального строя картины. Вместо типичных для ранних произведений сумрачных цветов колорит высветляется и становится очень ярким, словно художник стремился передать чистоту красок, к-рую обретает мир, осененный божественным светом. В «Обручении Агнезия» Хуанес изобразил сидящую Деву Марию с Младенцем Христом на коленях в центре, а по сторонам от Нее — сцены с мистическими браками св. Дороеи и Теофила, Агнессы и Агнезия. Идея мистического брака получила в XVI в. распространение не только в изобразительном искусстве, но и в религ. лит-ре, причем художник предвосхитил по времени сочинения Терезы Авильской, для к-рой «мистическое обручение» есть преддверие последнего «покоя» или последней степени молитвенного переживания верующего, когда осознается единение с Христом или святым. Также Хуанесу и Масипу удалось создать визуальное воплощение концепции непорочного зачатия Девы Марии (Иммакулата) раньше, чем она получила полное богословское оформление. В изображениях «Иммакулаты» на монстранце из Музея Валенсии (ок. 1532) и на картине из собрания Испано-Американского банка



*Иисус Христос с гостией.*  
60–70-е гг. XVI в. Худож. Хуан де Хуанес  
(Музей изобразительных искусств,  
Валенсия)

в Мадриде (1531–1535) художникам удалось найти максимально простую и доступную для восприятия схему, к-рая отталкивалась от традиционного изображения «Мадонны во славе», стоящей на полумесяце. Этот сложившийся иконографический тип Хуанес и Масип дополнили символами, многократно указующими на чистоту и непорочность Девы Марии. Иконография, созданная Хуанесами, получила широкое распространение в Европе, несмотря на то что догмат о непорочном зачатии Девы Марии был отвергнут Тридентским Собором. Еще одной выработанной Хуанесами иконографией стал «Евхаристический Христос», или «Христос с гостией» (напр., картина из Музея Валенсии). Вершиной творчества Хуанеса стал алтарь для ц. Сан-Эстебан в Валенсии, заказанный в 1555 г. доном Антонио де Борхой (6 панелей алтаря в Прадо, Мадрид). Работу отличает богатство цветов, реалистичная передача фактуры драгоценных тканей, свойственные кисти Хуанеса после 1550 г. Но в стремлении к пышности и декоративности изображения художник не переходил грань допустимого, тщательно выдерживая общий колорит, построенный на охристых и голубых тонах. В наиболее эмоционально значимых сценах («Ведение св. Стефана на казнь» и «Мученичество св. Сте-

фана») Хуанес отказался от сложных поз и ракурсов фигур, удачно укрупнил масштаб фигур и разместил действие параллельно плоскости картин, тем самым сводя панели в единое целое и придавая им монументальность.

Вокруг Хуанесов сформировалась художественная школа, включавшая как имитаторов их работ, так и крупных мастеров, распространивших на территории И. влияние стиля. Хуанесу удалось выразить в живописи настроения испан. мистицизма и предвосхитить те требования к эмоциональному и содержательному строю религ. образов, к-рые выдвинула Контрреформация. Все это определило значимость валенсийской школы живописи в последующую эпоху. Но в целом эту школу нельзя назвать лидером, она скорее была уникальным феноменом.

В сер. XVI в., в правление кор. Филиппа II, политическое единство страны привело к единству культур. До этого времени в И. отсутствовала генеральная линия развития искусства, наблюдалось разнообразие школ и вкусов. В сер. XVI в. вкусы двора определялись приглашенными иностранными мастерами. При кор. Карле V таким мастером был Тициан, однако он выполнял лишь отдельные заказы, так и не став придворным живописцем короля. Произведения Тициана, хранившиеся в мадридском Алькасаре, повлияли на становление придворного портрета и дали пример венецианского колорита испан. художникам. Кор. Филипп II отдал предпочтение итал. маньеристам рим. школы, к-рые определили первоначальный стиль школы Эскориала. Однако школа Эскориала в первые десятилетия существования не может рассматриваться в контексте испан. искусства. Творения Пелегрини Тибальди и др. итал. маньеристов являются частью итал. искусства. Эти художники создавали декор королевской резиденции-монархии в рим. стиле и следовали образцам Микеланджело и Рафаэля. Выводя некие объективные (на деле усредненные) нормы красоты, художники добивались «правильности» композиции, рисунка, но в результате их работы производили впечатление нарочито холодных, рациональных и бездушных творений, лишенных естественной гармонии, свойственной искусству и мировоззрению Возрождения. Все



«Мадонна с Младенцем, с Иоанном Предтечей и Иоанном евангелистом». 1550–1570 гг. Худож. Хуан де Хуанес (ГЭ)

это вполне соответствовало эпохе крушения великой ренессансной утопии. Особую роль школа Эскориала сыграла в следующем поколении испан. мастеров, которые совместили язык маньеризма с духовными настроями испан. общества, повлияв и на характер искусства переходного к эпохе барокко.

В придворном искусстве сер. XVI в. ярким явлением был портрет. Формирование светского портрета происходило с опорой на иностранные образцы. Ученик придворного портретиста, нидерландца Антониса Мора, Алонсо Санчес Коэльо стал основоположником испан. офиц. порт-



Портрет принца дона Карлоса. Ок. 1557 г. Худож. Алонсо Санчес Коэльо (Прадо, Мадрид)

рета. Он «создал тип испанского аристократического портрета, непременной особенностью которого была скованность образов, каноничность и однообразие поз, жестов, кос-

тюмов, аксессуаров» (*Кантерева Т. П.* Испания: История искусства. М., 2003. С. 275). Эта каноничность во многом была обусловлена строжайшими нормами придворного этикета, сформированными в это же время. Эти особенности можно проследить при сравнении «Портрета Филиппа II» (1575, Прадо, Мадрид) кисти Коэльо (в создании этого портрета предполагается участие Софонизбы Ангисолы, работавшей при дворе кор. Филиппа II) с портретами Тициана, к-рые послужили иконографическим образцом («Портрет Карла в кресле», 1548, Прадо, Мадрид; «Портрет дофина Филиппа в кресле», ок. 1551, частное собрание, США). На портретах Тициана фигура развернута в  $\frac{3}{4}$ , она передана объемно и сосуществует с окружающим пространством, которое может развиваться в пейзаж, вид на пейзаж открывается сквозь проем окна. В портрете Коэльо фигура развернута почти в фас и передана силуэтно; темные одежды не подчеркивают объем, а выглядят «плоскими»; впечатление, что фигура застыла, усугубляет глухой серо-желтый фон. Но лицо и руки по контрасту написаны объемно, статичность и условность фигуры странном образом сочетаются с портретной достоверностью лица, что стало отличительной чертой испан. парадного портрета этого времени. Традицию Коэльо вплоть до нач. XVII в. продолжил его ученик Хуан Пантоха де ла Крус. В его произведениях усилена репрезентативность образов: он стал писать фигуры немного в ракурсе снизу вверх и акцентировал внимание на передаче деталей парадных костюмов, регалий. Не обладая столь ярким талантом портретиста, как его учитель, Пантоха лишает свои модели той нотки живости и естественности, что была все же свойственна произведениям Коэльо («Портрет Филиппа III», 1605, Прадо, Мадрид).

Лит.: *Justi K.* La escuela de Leonardo da Vinci en la Catedral de Valencia. Valencia, 1895. P. 11–14; *Torrio y Monzo E.* Desarrollo de la pintura española del siglo XVI. Madrid, 1902; *Bertaux E.* Monuments et souvenirs de Borgia dans le royaume de Valence (2<sup>e</sup> et dernier article) // Gazette des Beaux-Arts. Ser. 3. P., 1908. Vol. 38. N 1. P. 198–221; *eadem.* La Renaissance en Espagne et en Portugal // Histoire de l'Art. P., 1911. T. 4. Vol. 2. P. 127–128; *Mayer A.* Geschichte der spanischen Malerei. Lpz., 1913, 1922; *Arocena O.* El pintor Vicente Macip, Padre de Juan de Juanes // Anales de la Universidad de Valencia. 1930/1931. Vol. 11. P. 98–121; *Harris E.* Spanish Painting. P.; N. Y., 1937; *Caturla M. L.* Fernando Yáñez no es Leonardesco // Archivo

español de arte. Madrid, 1942. T. 15. N 49. P. 35–49; *Lambert E.* L'Art en Espagne et Portugal. P., 1945; *Lassaigne J.* La peinture espagnole. Gen., 1952. 2 vol.; *Post Ch.* A History of Spanish Painting. Camb. (Mass.), 1953. Vol. 11. P. 10–11; *Angulo Iniguez D.* Pintura del Renacimiento. Madrid, 1954. (Ars Hispaniae; 12); *Kubler G., Soria M.* Art and Architecture in Spain and Portugal and Their American Dominions: 1500 to 1800. Harmondsworth, 1959; *Pemán y Pemartin C.* Van Eyck y España. Cádiz, 1969; *Camón Aznar J.* La pintura española del siglo XVI. Madrid, 1970. (Summa Artis; 24); *Bologna F.* Napoli e le rotte mediterranee della pittura da Alfonso il Magnanimo a Ferdinando il Catolico. Napoli, 1977; *Garín Ortiz de Taranco F.* Historia del Arte de Valencia. Valencia, 1978; *Albi J.* Joan de Joanes y su círculo artístico. Valencia, 1979. 3 vol.; *Checa F.* Pintura y escultura del Renacimiento en España, 1450–1600. Madrid, 1983; *Aguilera Cerni V.* Historia del arte valenciano. Valencia, 1986–1988. 6 vol.; *Sricchia Santoro F.* Antonello e l'Europa. Mil., 1986. P. 37–38, 153–154; *Company i Climent X.* La pintura del Renaixement. València, 1987; *idem.* La pintura hispanoflamenca. Valencia, 1990; *idem.* Los Osona y Paolo da San Leocadio // Grandes pintores de la Comunidad Valenciana. Valencia, 1999. Fasc. 3. P. 29–40; *Guetteirez de Ceballos A. R.* El mundo espiritual del pintor Luis de Morales // Goya. Madrid, 1987. N 196. P. 194–203; *Bermejo Martínez E.* Juan de Flandes. Madrid, 1988; *Silva Maroto M. P.* Influencia de los grabados nórdicos en la pintura hispanoflamenca // Archivo español de arte. 1988. Vol. 61. N 243. P. 271–289; *Marias F.* El largo siglo XVI. Madrid, 1989; *Brown J.* The Golden Age of Painting in Spain. L.; New Haven, 1991; *idem.* Painting in Spain, 1500–1700. L.; New Haven, 1998; Historia del Arte Español. Barcelona, 1995. Vol. 5: La época de las Catedrales; *Toscano G.* Portrait de cour: Alphonse le Magnanime et ses humanistes // Hommage a Jacqueline Brunet. Besançon, 1997. Vol. 2. P. 341–348; *Benito Doménech F., ed.* Los Hermandos. Valencia, 1998; *idem.* Joan de Joanes: Una nueva visión del artista y su obra. Valencia, 2000; *Ibáñez Martínez P. M.* Los Hermandos y El Spagnuolo de Florencia // Archivo de arte Valenciano. 1999. Vol. 80. P. 43–49; *Moffitt J. F.* The Arts in Spain. L., 1999; *Molina i Figueras J.* Arte, devoción y poder en la pintura tardogótica catalana. Murcia, 1999; *Соловьёва Е. И.* К вопросу о творчестве Пабло де Сан Леокадно и его влиянии на валенсийскую живопись кон. XV — нач. XVI в. // Западноевропейское искусство. СПб., 2000. Вып. 8. С. 19–32. (Тр. ГЭ; 29); *она же.* Вновь определенная картина Хоана де Хоанеса в собр. Эрмитажа // Из истории мирового искусства и культуры. СПб., 2003. С. 54–64; La clave flamenca en los primitivos valencianos / Dir. F. Benito Doménech, J. Gómez Frechina. Valencia, 2001; *Manca J.* Style, Clarity, and Artistic Production in a Courtly Center // Artibus et historiae. Venezia, 2001. Vol. 22. N 43. P. 55–63; El Renacimiento Mediterraneo. Madrid, 2001; *Strehlke C. B.* Valencia: Early Flemish and Valencian Art // The Burlington Magazine. L., 2001. Vol. 143. N 1182. P. 590–593; *Кантерева Т. П.* Испания: История искусства. М., 2003; La pintura gótica hispanoflamenca: Bartolome Bermejo y su época. Barcelona, 2003; Pedro Berruguete: El primer pintor renacentista de la Corona de Castilla. Valladolid, 2003; *Стёпнова А. Г.* Вновь открытые фрески XV в. в кафедральном соборе Валенсии: К проблеме авторства // Эрмитажные чт. памяти В. Ф. Левинсона-Лессинга: Мат-лы конф. СПб., 2005. С. 21–31.

А. Г. Стёпнова

**Посл. треть XVI–XVII в. Живопись.** 3-я четв. XVI в. в И. была временем господства маньеристической живописи, ставшей эталонной при дворе. При полной несамостоятельности испан. живописи в ней пробивались характерные исторические приемы, формы и мотивы. К кон. XVI в. в искусстве И. сложилась ситуация, к-рая обнаруживала признаки приближавшегося расцвета. В этот период сформировались 2 художественные школы — севильская и валенсийская, обеспечившие испан. искусству свободу в XVII в. Одновременно приезд в Толедо Эль Греко выдвинул на сцену толедскую школу. Испан. живопись принято делить также на кордовскую, гранадскую, бадахосскую, вальядолидскую, мурсийскую, арагонскую, каталонскую и баlearскую. Однако в XVII в. это деление условно, т. к. разница этих школ — в провинциальном удалении от столицы, в индивидуальном почерке мастеров.

Эскориал, средоточие придворной жизни И., в кон. XVI — 30-х гг. XVII в. был центром, через к-рый на испан. культуру влияла итал. живопись. Испан. монархи были страстными собирателями произведений искусства и заказчиками мн. религиозных картин. Помимо центра собирания грандиозной коллекции Эскориал стал местом, где работали десятки художников (т. н. эскориальская школа), к-рые писали фрески, алтари, картины и должны были превратить его в центр искусств и духовной жизни И.

Проводником итал. влияния были мастера, приглашенные ко двору кор. Филиппа: Эухенио Кахес («Встреча у Золотых ворот» для ц. Сан-Фелипе-эль-Реаль в Мадриде, ок. 1604, Музей Академии Сан-Фернандо, Мадрид), из итальянцев, осевших в И.; флорентийцы Бартоломе Кардуччо, его брат Висенте Кардуччо («Проповедь св. Иоанна Крестителя», 1610, Музей Академии Сан-Фернандо, Мадрид). Т. н. реформированный маньеризм (флорентийский рисунок, ломбардское sfumato, венецианский колорит) итал. художников принес в И. европ. придворную моду на эффектно-оригинальное, отмеченное печатью элитарности, одухотворенно-взволнованное искусство. Типология религ. и исторической картины Нового времени была разработана именно итальянцами при испан. дворе («Победа испанцев при

Флёрусе» кисти Висенте Кардуччо, 1622, Прадо, Мадрид). В русле позднего маньеризма работал Хуан Фернандес Наварете, или Эль Мудо (Немой) («Авраам и три ангела», 1575, Национальная галерея Ирландии, Дублин; «Петр и Павел», 1577, Эскориал), много путешествовавший по Италии и писавший картины в эклектичной манере (напр., Авраам взят из картины Тициана «Денарий кесаря», 1568, Национальная галерея, Лондон; техника письма и колорит меняются в диапазоне от Пармиджанино до венецианцев). Видимо, трепетно-нервное маньеристическое видение и напряженный свет, к-рый появился в картинах видений и сцен чудес, оказались близки по духу религиозности монарха и испанцев этого времени. Начиная со 2-й пол. 80-х гг. и до 90-х гг. XVI в. ведущее место в придворной живописи принадлежало художникам, в работах к-рых заметны черты стиля барокко, с его патетикой и идеализацией образов: Лука Камбьязо («Арх. Михаил, повергающий сатану», 1584, Эскориал), Пеллегринио Тибальди («Арх. Михаил, повергающий сатану», 1592, Эскориал), Федерико Цуккарро (картины для главного ретабло Эскориала, совместно с Тибальди).

Живопись Эль Греко (Доменикос Теотокопулос, грек по происхождению) свидетельствует о субъективности его мировидения. Она основана на отказе от эмпирического познания и впитала традицию визант. искусства позднепалеологовского периода, достижения итал. Высокого Возрождения, особенно венецианского колоризма (прежде всего идущего от Тинторетто) и его светозарность красок, формальные приемы маньеризма — искаженные пропорции фигур, перепады композиции и построения планов, изменение перспективы. Манера Эль Греко, крайне индивидуализированная, осталась для испан. искусства исключительным и одновременно показательным явлением — испан. искусство более чем др. европ. школы было открыто для экспериментаторства. В 1577 г. Эль Греко переехал из Италии в И., где его «Триумф имени Христа» одобрил кор. Филипп II, дав художнику надежду на получение места придворного живописца. Однако недовольство короля необычной картиной «Мученичество св. Маврикия» (1580–1582, Эскориал) отстра-

нило Эль Греко от двора, и он поселился в Толедо. Первые толедские работы (картины для алтаря ц. Санто-Доминго-эль-Антигуо (1577–1579, центральная композиция «Вознесе-



Мученичество св. Маврикия.  
1580–1582 гг. Худож. Эль Греко  
(Эскориал)

ние Марии» в Ин-те искусств, Чикаго), «Эсполио» («Срывание риз с Христа») для сакристии Толедского собора (1578)) уже отрицают нормы классической традиции: в них больше экспрессии, фигуры напоминают языки пламени свечи, все формы представлены в искажении ракурсов снизу вверх, лица деформированы.

Слава художника в Толедо и за его пределами достигла вершины после создания в 1586–1588 гг. для приходской ц. Санто-Томе картины «Погребение сеньора Оргаса», за основу к-рой Эль Греко, некогда иконописец, взял правосл. иконографию «Успение Пресв. Богородицы» (Богоматерь на ложе, апостолы вокруг Нее, Иисус Христос принимает в руки Ее душу). В кон. 90-х гг. XVI — нач. XVII в. художник создал неск. алтарных ансамблей (для капеллы Сан-Хосе в Толедо, 1597–1599; в церкви госпиталя Каридад в Ильескасе, пров. Толедо, 1600–1603; для коллегияма августинцев в Мадриде, 1596–1605), камерные и лиричные композиции «Святого семейства» (госпиталь Сан-Хуан-де-Афуэра в Толедо, 1590–1595, Прадо, Мадрид; Художественный музей, Кливленд), множество образов святых, мучеников, аскетов, подвижников, в т. ч. серию «апостоладос» — изображения апостолов (1605–1610, сакристия со-

бора в Толедо; 1610–1614, дом-музей Эль Греко в Толедо), а также портретов, отличающихся психологической индивидуальностью и острой характеристик (портрет главного инквизитора Ниньо де Гевары, атрибутируется также как портрет кард. Сандовалы-и-Рохаса, 1601, Метрополитен-музей, Нью-Йорк; портрет поэта-мистика Ортенсио Парависино, 1609, Музей изящных искусств, Бостон, и др.).

В позднем творчестве Эль Греко мир предстает как единая одухотворенная стихия, изобразительные приемы принимают все более ирреальный характер на грани мистического видения («Пир у Симона фарисея», Ин-т искусств, Чикаго; «Вознесение Марии», 1613, Музей Санта-Крус, Толедо; «Встреча Марии и Елисаветы», 1610–1614, Дамбартон-Окс, Вашингтон; «Моление о чаше», 1606–1610, Музей изящных искусств, Будапешт; «Лаокоон», 1610–1614, Национальная галерея, Вашингтон; «Снятие пятой печати», 1610–1611, Нью-Йорк, Метрополитен-музей). Эль Греко занимался также архитектурой и скульптурой. Помимо восковых моделей, использовавшихся им во время работы над картинами, он готовил модели для резных фигур алтарей; по контракту на работы для ц. Санто-Доминго-эль-Антигуо в Толедо он должен был выполнить не только картины, но и модели для деревянных статуй: 2 фигур пророков и 3 аллегорий Добродетелей (1577–1579, скульптор Х. Б. Монегро), неск. деревянных статуй были закончены им самостоятельно («Воскресший Христос» (1595–1598, Госпиталь Тавера, Толедо), «Эпиметей и Пандора» (1600-е, Собрание графа де ла Инфантас, Гранада), «Бюст апостола» (1612–1614, Музей Тиссен-Борнемиса, Мадрид)).

Эль Греко не имел прямых последователей, хотя нек-рые приемы его живописи повлияли на мастеров, среди к-рых его сын Хорхе Мануэль Теотокопулос («Семья Эль Греко», 1605, Музей Академии Сан-Фернандо, Мадрид) и Луис Тристан де Эскамиллья; учениками Эль Греко были Хуан Баутиста Майно и Педро Орренте. Группа художников, работавших в Толедо (т. н. толедская школа) в течение 20 лет после смерти Эль Греко (нек-рые учились у него), изменила стиль живописи и стала работать в новой манере, в основе



«Погребение сеньора Оргаса». 1586–1588 гг. Худож. Эль Греко (ц. Санто-Томе, Толедо)

к-рой лежал не идеализм и отвлеченность живописи великого мастера, а объективная предметность мира, реалистичность видения. Самым крупным их представителем был Майно, искусство к-рого можно назвать искренним, простым и основанным на изучении жизни. От Эль Греко у него слепящий свет и чистые цвета, но все формальные признаки позволяют отнести его к мастерам, работавшим в русле концепции художников болонской школы, прежде всего Аннибале Караччи и Гвидо Рени («Поклонение волхвов», 1612–1614, Прадо, Мадрид); однако в отличие от них он менее строг и однообразен, формы в его работах плотные, поверхности тканей и предметов осязаемые, в композициях заметна барочная усложненность, свет передан сложнее, чем на картинах Караччи и Рени (что приближает его к Орацио Джентилески, в эти годы обратившемуся к ранним работам Караваджо).

Майно, видимо, помог выработать свой стиль Луису Тристану де Эскамиллье («Поклонение волхвов», 1620, Музей изящных искусств, Будапешт), тоже учившемуся у Эль Греко. Период с 1606 по 1613 г. он провел в Италии, где видел работы Караваджо и караваджистов; результатом стали своеобразные попытки совмещения 2 концепций: фигуры у него вытянуты в пропорциях, бестелесны, композиции нервно напряжены, а свет написан в караваджистской манере густой светотени.

Поворот к караваджизму (пока достаточно робкий) и к натурализму (более определенный) характеризу-

ет живопись Толедо и всей И. после 10-х гг. XVII в. Однако нек-рые образцы появляются десятилетием раньше в натюрморте, прежде всего в работах живописца Санчеса Котана (его имя появилось в каталогах частных собраний Толедо уже в 1599). Котан создал особый тип натюрморта, не декоративно-символического, а реалистического — бodega (от испан. *bodega* — харчевня). Натюрморты Котана — воплощение испан. чувства мира: предметы погружены в пустоту; абсолютная беззвучность картин, математическая выверенность композиции, абстрактный ровный свет выхватывает их из темноты. Холодность и безжалостность видения мира уподобляют картины предметам для медитации (ученые находят в искусстве Котана параллели с духовными упражнениями Игнатия Лойолы и Терезы Авильской).

В 1-й пол. XVII в., в период Контрреформации, происходило формальное обогащение испан. живописи итал. влияниями. Показательно в этом отношении собрание патриарха лат. Антиохийского и вице-короля Валенсии Хуана де Риберы: в собрание входили картины Эль Греко, Санчеса Котана, Пантохи де ла Круса, копия с картины Караваджо «Распятие ап. Петра» (свидетельство того, что картины художника попали в И. в самом начале века). Возможно, именно с надеждой на покровительство Риберы в Валенсию в 1599 г. приехал Франсиско Рибальта, стоявший у истоков валенсийской школы, к-рая наряду с севильской была центром обновления испан. живописи. Влияние Караваджо на его творчество сочеталось с яркими чертами испан. национального характера. Рубеж раннего и зрелого творчества художника характерен для него, как и для мн. испан. художников нач. XVII в. Первые его известные работы («Пригвождение к кресту», 1582, ГЭ; «Явление ап. Иакова Старшего в битве при Клавихо», 1603, ц. Сантьяго в Альхемеси близ Валенсии) имеют сложную композицию, фигуры представлены в ракурсах, колорит не гармоничный, искусственный — все это выдает влияние итал. живописи Позднего Возрождения: от Басано до поздних болонцев; зрелые произведения лаконичны по композиции, сдержанны в цвете, 1-й план высветлен, дальние затемнены, фигуры не идеализированы («Видение

Иисуса Христа Бернарду Клервоскому», 1624–1627, Прадо, Мадрид). Среди непосредственных учеников Рибальты были его сын Хуан Рибальта («Поклонение пастухов», ок. 1616, Музей изящных искусств, Бильбао), Висенте Кастельо («Коронавание Марии», Музей изящных искусств, Валенсия), Грегорио Бауса и др.

Влияние Караваджо распространялось и на творчество испан. ху-



Видение Иисуса Христа  
Бернарду Клервоскому. 1624–1627 гг.  
Худож. Франсиско Рибальта  
(Прадо, Мадрид)

дожника, принадлежащего к следующему за Рибальтой поколению, — Хосе или Хусепе Рибера. Один из самых значительных испан. художников, он работал в Неаполе, где после приезда туда в 1607 г. Караваджо сформировалась крупнейшая (после римской) школа караваджизма. Рибера воспринял от Караваджо физическую, реалистически-материальную сторону творчества; некоторые его образы исполнены страстной поэзии; свет нередко становится сверхъестественной силой, волшебной преобразующей формы, разрушающей фактуру; композиция и игра света в его картинах эффектны и исполнены драматизма. Ученики Риберы, более слабые живописцы, чем он, были последователями караваджизма: ученик Педро Орренте, баталист Эстебан Марч («Иисус Навин, указывающий воинам на солнце», 1650–1660, Музей изящных искусств, Валенсия), учившийся у Педро Орренте, Херонимо Хасинто Эспиноса, уроженец Вальдолида, известный художник эпохи кор. Филиппа IV



Св. Троица.  
1632–1636 гг. Худож. Хосе Рибера  
(Прадо, Мадрид)

(«Христос, снимающий с себя одежду», Музей Эль Греко, Толедо).

Вторым крупнейшим центром искусства И. в XVI — 1-й пол. XVII в. была Севилья, город, сопоставимый по масштабу и богатству с Парижем и Римом, где процветало мененатство и куда в поисках заказчиков приезжали мн. художники. В живописи создателей севильской школы, начавшей складываться в XV в. (Хуана де Роэласа (Руэласа), Эрреры Старшего, Франсиско Пачеко), есть параллели с искусством Эль Греко. Но главным, как и в Валенсии, для них было обращение к натурализму Караваджо, выразившееся в реалистической конкретности образов, скульптурной пластике форм, драматической сложности характеров. Севильская школа художников создала типичный испан. образ, для которого характерен драматур-



Бонавентура, получающий  
францисканскую рясу. 1629 г.  
Худож. Франсиско Эррера Старший  
(Прадо, Мадрид)

гический тип характера. Начало нового направления положил Хуан де Роэлас, его ранние работы еще декоративны, но в них уже заметно понимание задач пейзажа (на фонах картин). Плотность письма, аскетичность рисунка, вдохновенность образов Роэласа найдут продолжение в церковном искусстве Сурбарана и Мурильо. Важными для последующей истории испан. искусства, в частности жанра исторической картины и алтарного образа святого, являются картины Роэласа «Битва короля Сантьяго» («Явление ап. Иакова в битве при Клавихо», 1609, собор в Севилье), «Кончина св. Ерменгильда» и «Мученичество св. Андрея», 1610–1615, Музей изящных искусств, Севилья). Зрелые картины мастера, знакомого с венецианской живописью, свидетельствуют о поиске сложных динамичных композиций, новых свойств цвета (сияния, переливчатости), психологического разнообразия, выражающегося как в типах лиц, так и в сценической драматургии поз и жестов.

В значительной мере творчеству Роэласа обязан др. мастер севильской школы — Франсиско Эррера Старший (учился у Луиса Фернандеса, с 1650 жил в Мадриде) (серия картин из жизни Бонавентуры для монастыря францисканцев в Севилье, 1629, Прадо, Мадрид; «Апофеоз св. Ерменгильда» и «Видение св. Василия», Музей изящных искусств, Севилья; картина из ц. Сан-Буэнавентура «Св. Василий среди отцов Церкви», Лувр, Париж; картины «Слепой музыкант», Музей в Нанте, и «Нищий в соломенной шляпе», Авиньонский музей; жанровые сюжеты — «Любитель выпивки», ок. 1635, Художественный музей, Вустер). Венецианский колорит его работ, широта мазка и обобщенность письма, плотная светотеневая лепка, тяжеловесные в объемном реализме фигуры в «скульптурных» одеяниях, простота и своеобразный «натурализм» типов, вещьность оказали влияние на раннего Веласкеса, прежде всего на его «бодегонес» — сцены из жизни простого люда, на евангельские картины, в которых на 1-м плане простые свидетели чудесных событий и самый прозаический предметный мир.

Из учеников Эрреры самый одаренный — его сын Франсиско Эррера Эль Мосо (или Младший), эпигон манеры отца, более склонный к

маньеризму («Аллегория Евхаристии» в соборе Севильи, ок. 1656; «Апофеоз св. Ерменегильда», 1654, Прадо, Мадрид; «Св. Франциск, несомый ангелами» для капеллы Сан-Франсиско собора в Севилье, 1657; не сохр. фрески в церквах Сан-Фелипе-эль-Реаль и Нуэстра-Сеньора-де-Аточа, а также в мон-ре Реколетос — все в Мадриде); некоторое время он находился под влиянием Рубенса. Второй последователь Эрреры — Себастьяно Льянос-и-Вальдес («Призвание ап. Матфея» и «Иисус Христос и фарисеи», 1668, капелла Сан-Хосе в Севильском соборе) в значительном ряде работ близок в чувствительности, эмоциональной теплоте, нежной одухотворенности к Мурильо, вместе с к-рым был одним из основателей Севильской Академии изящных искусств.

Третьей фигурой, стоявшей у основания севильской школы, был Франсиско Пачеко, одна из ключевых фигур рубежа веков. Пачеко, учившийся одновременно с Эррерой Старшим у Луиса Фернандеса, многим был обязан гравюрам с работ Рафаэля, по которым изучал классическую композицию и рисунок, а также живописным открытиям караваджизма. В 1611 г. он посещал в Толедо Эль Греко, был тесно связан с Веласкесом, к-рый неск. месяцев провел в его мастерской и в посл. женился на его дочери. Хороший рисовальщик, Пачеко в живописные работы неизменно вносил оттенок сухости и прозаизма, пытаясь воспроизвести рим. манеру своих учителей (серия картин в мон-ре Мерсед-Кальсада (2 из них в Севильском музее, 1600–1601; «Страшный Суд», 1611, Музей Гойи, Кастр, деп. Тарн, Франция). Как человек педантичный и богословски образованный, он состоял цензором живописных сюжетов при инквизиции. Кроме того, художник заслужил славу испан. Вазари — в 1641 г. появилось его соч. «Arte de la Pintura» («Искусство живописи, ее древность и величие», 1-е издание в 1649), которое содержит кроме эстетических рассуждений много исторических сведений. Особое место в творчестве Пачеко заняла неоконченная «Книга-описание правдивых портретов знаменитых и достопочтенных мужей» (1599), состоящая из 170 биографий, портретов-рисунков представителей духовенства, поэтов, художников, музыкантов, врачей.



Св. Агнесса.  
1608 г.

Худож. Франсиско Пачеко  
(Прадо, Мадрид)

Самые сильные стороны севильской школы — одухотворенный реализм вещного мира, скульптурная лепка форм, твердый рисунок, глубокий и плотный колорит — стали основой художественной манеры молодого Веласкеса (до 1623). Его творчество фактически не вмещается в рамки школы, он смог придать всем ее приемам индивидуальный характер. Близок к манере Веласкеса др. одаренный ученик Пачеко (и одновременно ученик скульптора Хуана Мартинеса Монтаньеса) и друг Веласкеса — уроженец Гранады Алонсо Кано («Портрет Франциска Борджа», 1624; ретабло в ц. Санта-Мария-де-ла-Олива в Лебрихе, пров. Севилья; «Испанский король», ок. 1643, Прадо, Мадрид) (работал в Севилье с 1618, в Мадриде с 1638, в Гранаде с 1652).

С 1628 по 1633 г. в Севилье работал ее уроженец Франсиско Сурбаран, учившийся в Севилье у де Вильянуэвы (с 1614) и, возможно, у Пачеко. Ранние произведения Сурбарана отмечены влиянием Караваджо (ретабло капеллы Сан-Педро, собор в Севилье, 1626), в дальнейшем характерными для Сурбарана становятся композиции, посвященные жизни святых и трактованные как сцены монастырского быта (цикл кар-

тин из жизни св. Бонавентуры, 1629, частично исполнен Ф. де Эррерой Старшим, Картинная галерея, Дрезден и Лувр, Париж). От искусства Риберы его живопись отличается тем, что она не основана на изображении нагого тела, но все, что нарисовано на полотне, получает еще более «материальный» характер. Он точно уловил главное в манере Риберы и Эрреры: густую и напряженную, драматическую светотень первого и некую объективную материальность второго, особенно это было заметно в работах 30–40-х гг. XVII в., в период его творческого расцвета (серия портретов монахов и картин из жизни св. Педро Ноласко для монастыря Ла-Мерсед, 1629, ныне в Прадо, Мадрид; «Видение блж. Алонсо Родригеса» и «Нерукотворный образ», 1630, Музей Академии Сан-Фернандо, Мадрид; «Апофеоз св. Фомы Аквинского», 1631, Музей изящных искусств, Севилья; «Св. Лаврентий», 1636, ГЭ). С 1638 по 1639 г. Сурбаран работал для мон-ря иеронимитов в Гуадалупе, пров. Карсерес. К 30-м гг. XVII в. относятся картины из мон-ря Ла-Картуха в Севилье («Дева Мария Милосердия», «Св. Уго у монахов» и «Св. Бруно перед папой» — все в Музее изящных искусств в Севилье; «Чудо в трапезной при посещении ее св. Уго», 1635, Музей изящных искусств, Севилья); цикл картин для мон-ря Ла-Картуха в Херес-де-ла-Фронтера, пров. Кадис (1638–1639, ныне в Музее Кадиса); серия образов св. жен в севильском госпитале Сангре (ныне в разных музеях мира); серия «Подвиги Геркулеса», исполненная для двора, вероятно, по заказу Веласкеса (1634, Прадо, Мадрид); натюрморты, к-рые отмечаются простотой мотивов, но при этом сохраняют цельность и торжественность «метафизической» красоты («Натюрморт с четырьмя сосудами», ок. 1632–1634, Прадо, Мадрид; «Натюрморт с апельсинами», 1633, Уффици, Флоренция).

В 50-х гг. XVII в. в произведениях Сурбарана появляются черты лирической нежности и эмоциональности («Детство Марии», ок. 1660; «Распятие», нач. 60-х гг. XVII в., — оба в ГЭ). Творчество Сурбарана и работы его последователей (сын художника Хуан де Сурбаран, Франсиско и Мигель Поланко (значительнейшая часть картин в ретабло ц. Сан-Эстебан); работы самого

талантливого ученика Бернабе де Айяла столь близки живописной манере Сурбарана, что высказывается мнение о неверной атрибуции некоторых полотен учителя) иногда определяют как отдельную школу внутри севильской традиции.

Бартоломе Эстебан Мурильо воплотил в полотнах др. испан. черты: истовую религиозность, благочестие, окрашенные в тона лиризма, душевной теплоты на грани с чувствительностью. Художник учился у Хуана дель Кастильо и работал в его сухой манере. После отъезда в 1642 г. дель Кастильо в Кадис Мурильо начал самостоятельную карьеру, работая для севильской ярмарки. Он создал небольшие картины на религиозные сюжеты для их последующей продажи в Новом Свете. В 1645 г. женился на дочери ювелира, что обеспечило его финансовое благополучие. Вскоре Мурильо заслужил известность среди сограждан 11 картинами на сюжеты деяний св. францисканцев, написанных для местного монарха их ордена («Св. Диего насыщает нищих», Музей Академии Сан-Фернандо, Мадрид; «Чудо св. Диего», или «Кухня ангелов», Лувр, Париж; «Кончина св. Клары», Картинная галерея, Дрезден; «Чума» и «Св. Диего, превращающий хлеб в розы», Метрополитен-музей, Нью-Йорк).

В этих произведениях, несмотря на тяжеловатость и резкость их тонов, очевидны увлеченность колоризмом и специфически севильский характер Мурильо, берущего натуращиков и натуращиц из народа. С 50-х гг. XVII в. Мурильо насыщает работы золотистой светотенью, переходя к более живописной манере (особенно в пейзажных фонах), создает религиозные композиции, в т. ч. сцены из жизни Богородицы («Отдых на пути в Египет», 1665–1670, ГЭ). Караваджистские приемы, пришедшие в живопись Мурильо через произведения Риберы, усилили теплоту его благочестивых картин, нередко страдающих слабым рисунком, штампованностью чувства и механистичностью, но в ряде случаев работы поражают добротой и умением художника увидеть и передать детали. В мягкости контуров, легком или густом сфумато, в миловидности лиц художник ближе всего к стилю Корреджо. Мурильо создал в испан. искусстве традицию религ. живописи, к-рая в XIX в. превратилась в штамп умиленности



«Св. Касильда Толедская». Между 1630 и 1645 гг.  
Худож. Франсиско Сурбаран  
(соборание Г. Тиссен-Борнемиса, Швейцария)

и трогательности. Мурильо отчасти преодолел принципиальное отсутствие интереса испан. живописи к пейзажу; вторые планы его картин демонстрируют умение мастера понимать настроение природы. Сентиментальная манера Мурильо, преувеличенное изящество его образов, «типично» испан. видение духовного принесли художнику известность за пределами Севильи.

Оппонентом Мурильо в живописной и колористической концепции и врагом в жизни был Вальдес Леаль. В творчестве Леаля преобладают сочные и яркие цветовые вспышки.



Агнец Божий. 1635–1640 гг.  
Худож. Франсиско Сурбаран  
(Прадо, Мадрид)

К 1657 г. относятся его картины для монарха Сан-Херонимо-де-Буэнависта в Севилье (ныне в Музее изящных искусств в Севилье, в Картинной галерее Дрездена и в Муниципальном музее Гренобля, Франция); к 1658 г.— один из шедевров мастера — монументальный барочный «Ретабло св. Илии» в монархе карме-

литов в Кордове; к 1659 г.— ряд картин для ц. Сан-Бенито в Севилье. Высшей точкой творчества Вальдеса стали 2 работы 1670–1672 гг. для госпиталя ла Каридад: «Иероглифы смерти» (или «Триумф смерти») и «Конец земной славы» (или «Аллегория бренности»); для этого же госпиталя он написал портрет его патрона — раскаявшегося грешника Дон Жуана Мигеля де Маньяра. К 1674 г. относится картина «Процессия св. Фердинанда» для ц. Сан-Клементе и роспись купола в этой же церкви; к 1686 г.— картина «Христос среди учителей» (Прадо, Мадрид).

Караваджистским оттенком отличается творчество 3-го большого севильского живописца — Пабло Легоа (картины на сюжет «Житие св. Ильдефонса» в Толедском соборе, 1611; «Поклонение волхвов» из толедского монарха Сан-Педро-Мартин, Прадо, Мадрид; «Аллегория на завоевание залива Сан-Сальвадор в Бразилии» из дворца Буэн-Ретиро, Прадо, Мадрид; «Братья Иосифа приносят его одежду отцу», 1630, Эскориал).

Опыт развития испан. живописи 1-й пол. XVII в. был обобщен и реализован в работах Диего Родригеса де Сильвы-и-Веласкеса. Обучение в родной Севилье у Эрреры Старшего и Франсиско Пачеко дало ему хорошую школу натурализма как ценностного отношения к осязаемому, конкретному. До его переезда в Мадрид и получения статуса придворного портретиста короля Веласкеса можно считать представителем севильской школы. Интерес исключительно к портрету, стремление к холод-

ной объективности в трактовке образов, к некой отстраненности, эмоциональная сдержанность его

моделей являются чертами художника-испанца. Гениальная режиссура света и теней в картине свидетельствуют о том, что он знал Караваджо и стремился преодолеть его манеру, переработав ее в более гибкую систему. Для Веласкеса безразлично, какое лицо он будет писать — каждое есть источник правдивости

жизни. Его умение обобщать через портретно-конкретные детали (без эмоций, активных жестов, бравурности, усложнения композиции) сильнее, чем у рим. мастера, а своеобразное «равнодушие» к модели есть аналог бесстрастности художника, творца, дающего вещам и явлениям названия. Итогом исканий испан. искусства до 30-х гг. XVII в. и в то же время высшей их фазой был колорит картин Веласкеса — тончайший по гамме, бесконечной игре



*Поклонение пастухов.*  
1645–1650 гг. Худож. Бартоломе Эстебан Мурильо (ГЭ)

вибраций цвета, сложным валёрам. Единственно равным ему в посл. стал только Гойя.

Мифологические картины Веласкеса («Пряхи», «Вахк, или Пьяницы», «Кузница Вулкана») интерпретируют античный миф как совр. событие в обычной мизансцене без атрибутов героики и величия. Снижение тональности из высокого в низкий регистр не только делало сцену более естественной и по-человечески понятной, но и приближало ее к зрителю, превращая переживание мифа в переживание вечного момента истории. В таком же ключе решена и картина «Менины». Уникальная находка в мировой живописи — через отражения и взгляды (принцессы — на родителей и на зрителя, Веласкеса — на августейшую чету и зрителей, самих монархов из отражения в зеркале — на всю сцену и на зрителя, придворных дам — на принцессу, церемониймейстера из глубины картины — на всю сцену) художник смоделировал картину-мироздание, в к-рой реаль-

ная написанная картина «Менины» и одновременно еще не созданная (холст, повернутый к нам обратной стороной и еще не оконченный или даже только начатый) будто готова вместить в себя ровно столько моделей, сколько зрителей ей предстоит.



*Непорочное зачатие.*  
1661 г.  
Худож. Хуан Вальдес Леаль  
(Национальная галерея,  
Лондон)

Отношение к религ. живописи и к живописи на античный сюжет у Веласкеса фактически одинаковое — он равнодушен к символическим толкованиям, к аллегоричности, для его образов-документов жизни не нужны комментарии и толкования, они сами свидетельство и тем глубже и тоньше любых аллегорий. Лишь в чисто исторической теме — «Сдаче Бреды», входившей в большой цикл картин на тему побед испан. оружия для дворца Буэн-Ретиро (1634–1635, Прадо, Мадрид), — Веласкес приблизился к символу, раскрытому через рифмовки антиномий (покившие штандарты голландцев и стройные ряды копий испан-

мастера — из-за оригинальности его манеры, то в случае Веласкеса — из-за недостижимого и совершенного качества его творчества. Продолжателями Веласкеса стали его ученик, муж его дочери и наследник должности при дворе Хуан Баутиста Мартинес дель Масо, работавший как талантливый эпигон манеры Веласкеса и копист картин известных мастеров (в «Мени-

нах» Веласкеса на стенах изображены копии кисти Масо с картин Рубенса) («Семья художника» по мотивам «Менин», 1664–1665, Музей истории искусств, Вена), и бывший

слуга художника мулат Хуан де Пареха. К кругу мадридской школы времени Веласкеса относится последователь «натуралистических» принципов в оправе барочного стиля Антонио Переда-и-Сальгадо, писавший аллегорические натюрморты (лучшая часть его наследия; «Аллегория», или «Жизнь есть сон», Музей Академии Сан-Фернандо, Мадрид), а также религ. и исторические полотна («Взятие Генуи маркизом де Санта-Крус», 1634, Прадо, Мадрид).

После 60-х гг. XVII в. живопись Мадрида становилась более интернациональной, чем собственно испанской, — это был путь к фламандцам и Рубенсу, к венецианцам, к барочной сценографии, к универсальному европ. стилю. В этот период доми-



*Иисус Христос в доме Марфы и Марии.*  
1618 г. Худож. Диего Родригес де Сильва-и-Веласкес  
(Национальная галерея,  
Лондон)

цев, растерянность побежденных и великодушные победивших).

Живопись Веласкеса, как и живопись Эль Греко, не могла создать школы: если в случае толедского

пируют церковные заказы. Характерно появление такой фигуры как Франсиско Риччи, ученик Висенте Кардуччо, мастер декоративной плафонной живописи (роспись ц. Сан-Антонио-де-лос-Португесес (ныне Сан-Антонио-де-лос-Алеманес) в Мадриде,

совместно с Мирандой, 1665–1668) в барочном рим. вкусе (ее появление связывают с недолгой работой в Мадриде итал. фрескистов Колонны и Мителли). Итогом этого пути, завершившегося с последними Габсбургами, стало появление (1692–1702) при дворе последних Габсбургов приглашенного из Италии Луки Джордано («Поклонение Св. Троице» — иллюзионистическая фреска плафона Императорской лестницы,



*Святые Антоний Великий  
и Петр Отшельник. 30-е гг. XVII в.  
Худож. Диего Родригес  
де Сильва-и-Веласкес (Прадо, Мадрид)*

ок. 1695), мастера высококлассного и эффектного, но поверхностного стиля и эклектичной манеры (работы в Королевском Алькасаре, во дворце Буэн-Ретиرو в Мадриде, «Триумфы Церкви», «Генеалогия и земная жизнь Девы Марии» в Эскориале, работы в кафедральном соборе в Толедо).

Место главного портретиста после Веласкеса и Масо при мадридском дворе кор. Карлоса II заняли Клаудио Коэльо и Хуан Карреньо де Миранда, получившие трудную задачу — адаптировать манеру и иконографию Веласкеса к задачам Нового времени. Манера письма у Миранды — легкая, непринужденная, светская. Известным в Мадриде Миранда стал в 1650 г. До поступления на королевскую службу он работал преимущественно в жанре религ. живописи. Благодаря Веласкесу ему поручили написание фресок в Зале зеркал во дворце в Алькасаре (1659). В 1669 г. после Масо он назначен



*«Св. Себастьян».  
1656 г. Худож. Хуан Карреньо  
де Миранда (Прадо, Мадрид)*

живописцем двора, в 1671 г. — живописцем короля и сенешалем; за это же время им выполнено большое количество работ в Мадриде (роспись ц. Сан-Антонио-де-лос-Португесес, совместно с Франсиско Риччи, 1665–1668) и в Толедо («Кающаяся Мария Магдалина», 1654, Музей Академии Сан-Фернандо, Мадрид;



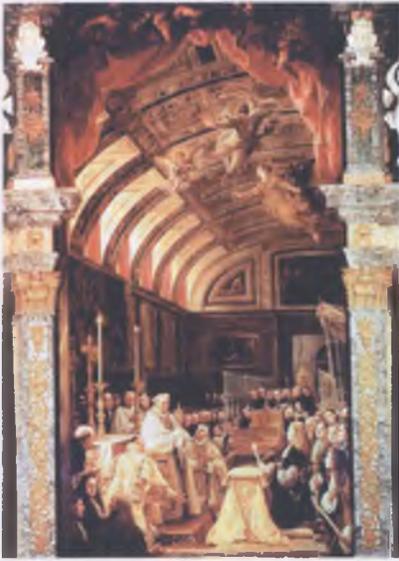
*Апофеоз блж. Августина.  
1664 г. Худож. Клаудио Коэльо  
(Прадо, Мадрид)*

«Св. Себастьян», 1656, Прадо, Мадрид; «Св. Амвросий, раздающий милостыню», Лувр, Париж). Ему принадлежит заслуга превращения манеры Веласкеса в род портретной

живописи, в которой эффектный аристократизм не уничтожает характера, изысканность позы и костюма не губит выразительности жеста, поверхностная характеристика не лишает лицо значительности. В отличие от Веласкеса у Миранды сцены диалогичны, модели больше открыты миру тонких эмоций — в целом его концепция портрета близка к концепции, созданной Рубенсом и Антонио ван Дейком («Портрет герцога Пастраны», 1666–1670, Прадо, Мадрид), но некоторые (и одни из лучших) сделаны целиком в веласкесовской манере («Портрет короля Карлоса II мальчиком», 1673, Гос. музей Берлина, Картинная галерея). Из многочисленных учеников мастера выделяются: Матео Сересо, Хуан де Кабесалеро, Хосе Хименес Доносо, Франсиско Игнасио Руис де ла Иглесия, Хосе де Ледесма, Бартоломе Висенте и Луис де Сотомайор.

Мадридский мастер Клаудио Коэльо был одним из значительных портретистов в И. в посл. трети XVII в. до появления Гойи. По окончании учения у Риччи Младшего Коэльо написал для ц. Санта-Крус картину и ряд портретов, к-рые, по словам Антонио Паломино, были достойны Веласкеса; влияние на Коэльо имел Карреньо, в технике фрески он совершенствовался, следуя советам вернувшегося из Италии Хосе Доносо, но особенно многим он обязан копированию полотен Тициана, Рубенса, ван Дейка, Снейдерса, благодаря чему выработал свою палитру. Рисунок у Коэльо точный, гибкий и нервно-взволнованный, типы взяты с натуры, колорит нарядный и светлый («Апофеоз блж. Августина», 1664, Прадо, Мадрид). Фресками он украсил ц. Санта-Крус (не сохр.), плафон в вестибюле сакристии собора в Толедо, купол в саргосской ц. Ла-Мантерия (1683), зал капитула в монастыре Эль-Паулар, пров. Мадрид, плафон в ц. Сан-Исидоро в Мадриде, ряд плафонов в королевском дворце на Пласа-Майор (не сохр.). С 1684 г. мастер жил в Мадриде и в это время создал главное свое произведение — «La Sagrada Forma» (1685–1690, сакристия капитула Эскориала), изображающее торжество перенесения в 1594 г. гостии, чудесно спасенной в 1572 г. в нидерланд. Горкуме (Горинхеме) от кальвинистов-еретиков и поднесенной в дар испан. королевскому дому герм. имп. Рудольфом II.

Из учеников Коэльо выдвинулись фрескист Себастьян Муньос (ок. 1654–1690) и более известный в качестве архитектора и теоретика архитектуры сын нем. солдата Теодоро Ардеманс (1664–1726), быв-



«La Sagrada Forma».

1685–1690 гг. Худож. Клаудио Коэльо  
(сакристия капитула, Эскориал)

ший, как и Муньос, придворным живописцем.

**XVIII в. Живопись.** Рубежом для испан. истории Нового времени и испан. искусства стал приход к власти династии Бурбонов и приезд в 1700 г. в Мадрид кор. Филиппа V, внука франц. кор. Людовика XIV. Это событие стало причиной полной переориентации испан. живописи и окончательного ее включения в общеевроп. русло. При дворе Бурбонов, которые перевезли в Мадрид франц. этикет, вкусы и мастеров, тон, манеру и стилистические ориентиры задавали художники иностранного происхождения: Лука Джордано, Теодоро Ардеманс, Ян ван Кессел II, Андреа Прокаччини, Жан Ранк, Мишель Анж Уас, Луи Мишель Ванло, Джакомо Амигони, Джованни Батиста и Джованни Доменико Тьеполо, Антон Рафаэль Менгс и др., непричастные к национальной испан. традиции. Для истории испан. искусства оказались важными еще 2 события: устройство в 1720 г. Королевской шпалерной мануфактуры в мон-ре Санта-Барбара в Мадриде (после утраты Сев. Нидерландов, ранее обеспечивавших двор этими предметами роскоши) и открытие в 1752 г. Королевской академии живописи Сан-Фернандо по образцу

Французской академии живописи и скульптуры. Фактически все значительные мастера XVIII в. принимали участие в подготовке картин-эскизов для Королевской шпалерной мануфактуры; это способствовало как общей унификации стиля, так и укреплению позиций пейзажной и жанровой живописи. Открытие же академии систематизировало художественную манеру, позволило обучить ей большое число художников из испанцев (первые выпускники академии стали главными именами в испан. живописи уже с 70-х гг. XVIII в.). В целом развитие испан. искусства в XVIII в. было направлено на преодоление разобщенности местных школ, на консолидацию живописи в один национальный стиль. Отчасти образцом понимания испан. искусства как в целом истории школ является трактат «Испанский Парнас» (*El Parnaso español pintoresco laureado*, 1715–1724) Антонио Паломино.

Ведущим жанром испан. живописи XVIII в., как и в предыдущем столетии, был портрет. Именно в нем наиболее ярко проявилась собственно испан. традиция; она выразилась прежде всего в портретных типах, восходящих к Веласкесу или Карренью. Среди плеяды мастеров (Франсиско Игнасио Руис де ла Иглесия, Антонио Паломино, Мигель Хасинто Мелендес, Хуан Гарсия де Миранда и др.) только, пожалуй, Мелендес смог выработать действительно оригинальную, хотя и компромиссную концепцию, создав вариант портрета, элегантного и эффектного, сочетавшего манеру Карренью в письме личного с изысканными костюмами двора Бурбонов («Портрет Филиппа V», Музей Серральбо, Мадрид, 1712). Но за целое десятилетие с 1712 г., когда Мелендес стал придворным художником, более ни один из испан. мастеров не смог выдвинуться при дворе: таковых или не было, или они считались «плохими», т. е. их живопись не соответствовала вкусу Нового времени. Предложить новый тип портрета смогли иностранцы. Так, франц. худож. Жан (Хуан) Ранк обогатил схему портрета монарха, выработанную при Габсбургах (отстраненного от зрителя, эмоционально замкнутого, застывшего в момент действия-жеста), изяществом позы, изысканными аксессуарами, символами-намекками на характер и род увлечений (напр.,

«Портрет принца Карлоса III», 1723, Прадо, Мадрид).

Со смертью Мелендеса в 1734 г. и началом работы в 1737 г. при дворе худож. Луи Мишеля Ванло (Ван Лоо) в Мадриде полностью восторжествовал вкус Нового времени. Его воплощением стал написанный Ванло групповой портрет королевской семьи Филиппа V (1743, Прадо, Мадрид), в котором органично соединились итал. колорит и сценическая театральность роскошного интерьера с драпировками, открывающимся вдаль пейзажем, а также тип английского портрета-собеседования, франц. стремление к изяществу и тонкой игре настроений. Во многом эта картина, как и вся живопись, созданная при дворе кор. Фердинанда VI, — своего рода аналог операм, которые ставились при дворе. Портреты и не существовавшие ранее в И. картины мифологического жанра работы итальянца Якопо Амигони также соответствуют этому направлению. Главной чертой его живописи была полнокровная энергия образов, барочное величие («Портрет Фаринелли», ок. 1750, Гос. художественная галерея, Штутгарт).

С прибытием в И. в 1760 г. нового кор. Карла III, до этого 25 лет правившего в Неаполе, при дворе появились итал. художники — Антон Рафаэль Менгс (с 1761), Джованни Батиста (в 1762–1770) и Джованни Доменико Тьеполо. Живопись отца и сына Тьеполо — итал. вариант позднего рококо — открыла возможности легкого, подвижного и красивого мазка, светящегося колорита (росписи плафонов на аллегорические сюжеты в Королевском дворце в Мадриде, среди к-рых самая значительная — «Триумф Испанской монархии», 1764). Влияние нового типа живописи сразу отразилось на работах испанцев (Франсиско Байеу, «Падение гигантов» для комнат принца Астурийского; эскиз, ок. 1764, Прадо, Мадрид). Менгс, привнесший в И. монументальную живопись классицизма («Колесница Авроры» для коков кор. Марии Амалии Саксонской; известна в эскизе — ок. 1764, частное собрание) и много писавший для Королевской шпалерной мануфактуры, оказался для испан. искусства главным проводником особого типа классицизма — в манере рокайльного изящества, с легкостью и нарядной красотой колорита и одновременно классицистической

строгостью позы, скульптурностью постановки и фиксированным светом («Портрет Марии Луизы Пармской, принцессы Астурийской», 1765, Прадо, Мадрид). Концепция портрета Менгса стала модной при дворе, ей следовал портретист Мариано Маэлья («Портрет Карлоты Хоакины», 1785, Прадо, Мадрид), хотя в его работах испанское наследие проявляется в суховато-линейных чертах лиц, контрастирующих с нежными, легко прописанными одеждами.

Появление таких художников, как Маэлья, умело и талантливо воспроизводивших приемы большого европ. стиля и тактично соединявших их с испан. пониманием формы и характера, открыло новую страницу в испан. искусстве. Со 2-й пол. 70-х гг. XVIII в. иностранцев при дворе уже фактически не было, их место заняли выученики Академии Сан-Фернандо, вернувшие силу и высокий уровень испан. национальной школы: Антонио Гонсалес Веласкес («Портрет Марии Толосы Абель, жены художника», ок. 1777, Прадо, Мадрид); Антонио Вильядомат, Франсиско Байеу-и-Субиас, Франсиско Гойя и др. Они достигли свободы мазка, наряду с необычайной остротой восприятия жизни. При общей ориентации на совр. франц. портрет эти художники смогли внести в испан. портретную живопись характерную новизну.

На рубеже XVII и XVIII вв. и в 1-й пол. XVIII в. изменения произошли в самой системе жанров: пристрастие кор. Филиппа V к жанровой голл. и фламанд. живописи, необходимость обеспечивать Королевскую шпалерную мануфактуру эскизами, общий поворот эпохи от монументального к камерному и от велеречивого к изящному, от риторики к игре привели к расцвету живописи малых жанров, к-рой ранее в И. не было (натюрморты Сурбарана и «бодегонес» Веласкеса скорее исключения). Художников, работавших в жанрах пейзажа, натюрморта, бытовой сценки, было много, лучшие — Луис Парет-и-Алькасар («Карл III, обедающий в присутствии двора», 1775, Прадо, Мадрид), Луис Эхидио Мелендес, Мишель Анж Уас («Сад Монахов у стен Эскориала», Дворец Ла-Монклоа, Мадрид. 1720-е), Хосе дель Кастильо («Прогулка в парке Ретиро», 1779, Муниципальный музей, Мадрид) —



Распятие.  
1780 г. Худож. Франсиско Гойя  
(Прадо, Мадрид)

выполняли заказы и для Королевской шпалерной мануфактуры. Источниками для них послужили разные традиции и творчество мастеров (живопись Тенирса Младшего для Уаса; Себастьяно Риччи для Кастильо; испан. и итал. натюрморт для Мелендеса; франц. жанр эпохи рококо; венецианцы XVIII в. и творчество К. Ж. Верне для Парета).

При общем соответствии стилистическому развитию и сменам моды в XVIII в. испан. религ. живопись, в XVII в. наряду с портретом игравшая самую важную роль в испан. искусстве, стоит особняком — в ней всегда была сильна особая чувствительность в духе Мурильо, композиции и контрасты света и тени в духе Риберы. Решительное ее обновление — переход от барокко к пышному классицизму — произошло в творчестве Франсиско Байеу-и-Субиаса, соученика Гойи в Академии Сан-Фернандо и сотрудника мастерской Менгса, работавшего над убранством королевских дворцов и мон-рей (фрески в мон-ре Ла-Энкарнасьон в Мадриде, 1765–1766, и коллегиальной церкви при дворце Ла-Гранха-де-Сан-Ильдефонсо, 1772; в базилике Нуэстра-Сеньора-дель-Пилар в Сарагосе, 1772–1780; в клуатре собора в Толедо, 1776).

Рубежным в истории испан. искусства в целом и испан. религ. живописи в частности стало творчество Франсиско Хосе Гойи (и-Лусьентеса). Он обучался у Хосе Лусана

Мартинеса, потом путешествовал по Италии и, наконец, начал сотрудничать с мастерской Франсиско Байо. Знакомство и работа в Мадриде с лучшими мастерами, прежде всего с Менгсом, значительно способствовали укреплению его манеры; он копировал мн. работы испан. мастеров «золотого века», единственным подлинным наследником и продолжателем к-рых он оказался. Портретист по призванию, Гойя создал галерею испан. типов и характеров. В ранних портретах, написанных им в 80-х гг. XVIII в., заметен интерес к творчеству Веласкеса и портретам его кисти. Модели на портретах Гойи представлены в рост, в сдержанных «демонстрационных» позах, отличаются эмоциональной сдержанностью и строгостью; их выдает только одна почти незаметная деталь, раскрывающая внутреннюю жизнь души, — скользнувшая улыбка, порывистый жест руки, незаконченное и остановленное движение. Художник помещает их на темном фоне, пронизанном рассеянным светом, или на фоне декоративного пейзажа-«кулисы»;



Взятие Иисуса Христа под стражу.  
1798 г. Худож. Франсиско Гойя  
(Прадо, Мадрид)

колорит строится на звучных аккордах красного, черного или серебристым цветом; одежды, аксессуары прописаны легкой сетью прозрачных мазков — прием, придающий живописи Гойи особую одухотворенность.

Несмотря на то что большую часть наследия Гойи составляют портреты, важное место в его творчестве занимают картины и монументальные работы на сюжеты из церковной истории. Изначально Гойя работал в академической манере: «Распятие» (1780, Прадо, Мадрид); роспись приходской церкви семейства Рамолинос (после 1771), капеллы Собрадиель в картезианском мон-ре Аула-Дей (после 1771); композиции «Богоматерь — Царица мучеников» в малом сев.-зап. куполе ц. Нуэстра-Сеньора-дель-Пилар в Сарагосе (1780–1781); «Святое семейство»



Семья Карла IV.  
1800 г.

Худож. Франсиско Гойя  
(Прадо, Мадрид)

(1785), «Смерть св. Иосифа», «Молитва св. Лутгарды», «Св. Бернард Клервоский и св. Роберт Молезмский» (все — 1783) для церкви монастыря Санта-Ана в Вальядолиде; в 1791–1797 гг. (с перерывами) работал над фресками в оратории Санта-Куэва в Кадисе, и др. Главным произведением Гойи для Церкви стали фрески домового храма св. Антония Падуанского (Сан-Антонио-дела-Флорида) в зап. предместье Мадрида по заказу кор. Карла IV (1798). В конхе апсиды он поместил исполненное торжествующего света и радости «Поклонение Имени Господа», в куполе — «Чудо воскрешения убиенного, совершенное св. Антонием в Лиссабоне». Светлый колорит, эскизная манера письма, волнение, охватившее зрителя, передают атмосферу чуда. В то же время перспективно-иллюзионистически написанные детали 1-го плана (парапет, драпировки на нем), «реальное» небо вместо купола, головокружительный ракурс фигур, контрасты тени и всплеск света на одеждах вызывают чувство религиозного воодушевления, убеждают в

подлинности чуда, делают нас его участниками.

Размышления мастера о человеке и его духовном пути составляют сатирические офорты «Капричос» (ок. 1793–1798), в к-рых «задокументированы» все возможные пороки общества и человека, и «Диспаратес» (т. е. «Глупости»; 22 листа, 1815, изд. в 1863 под названием «Пословицы») — горькие мысли о человеке и безумном мире. В живописи последнего периода иногда прорывается едкая сатира на клерикалов («Трибунал инквизиции», 1812–1819; «Процессия флагеллантов», 1812–1813, обе — Мадрид, Академия Сан-Фернандо). Письмо становится беглым, обнажая живописную технику; контуры фигур — нечеткими, смытыми, «неза-

конченными»; яркие цветовые или световые пятна нагнетают напряжение. Поздние религ. картины Гойи близки визионерскому искусству Эль

Греко («Христос в Гефсиманском саду», 1819, Прадо, Мадрид; «Моление о чаше», 1819, Духовное уч-ще Сан-Антонио, и др.).

Испанская живопись после Гойи фактически полностью вернулась к академизму классической традиции, за исключением нескольких художников, воспринявших романтическую манеру, окрашенную в тона тревоги и напряженности, среди которых — ученик мастера Асенсио Хулия-и-Альварасин (в наст. время ему атрибутирована картина «Колосс», ранее приписываемая Гойе), портретист Висенте Лопес-и-Портанья («Портрет Франсиско Гойи», 1826, Прадо, Мадрид; «Портрет королевы Марии Луизы Савойской», 1819, Собрание Королевского дворца; Мадрид).

**В. Е. Сусленков**

Лит.: *Justi C.* Diego Velazquez und sein Jahrhundert. Bonn, 1888. 2 Bde; *Hagen O.* Patterns and Principles of Spanish Art. Madison (Wisc.), 1943; *Kubler G., Soria M.* Art and Architecture in Spain and Portugal and Their American Dominions, 1500 to 1800. Harmonds, 1959; *Лившиц Н. А., Каганэ Л. Л., Приймченко Н. С.* Искусство XVII в.: Италия, Испания, Фландрия, Голландия, Франция: Ист. очерки. М., 1964; *Левина И. М.* Искусство Испании XVI–

XVII вв. М., 1965; *Каганэ Л. Л.* Мурильо и художники Андалусии XVII в. в собр. ГЭ. Л., 1984; *Bottineau Y.* El arte cortesano en la Espana de Felipe V (1700–1746). Madrid, 1986; *Brown J.* Velazquez: Painter and Courtier. New Haven; L., 1986; *idem.* Golden Age of Painting in Spain. New Haven; L., 1991; *Ваганова Е. О.* Мурильо и его время. М., 1988; *Checa Creman-des F.* Pintura y escultura del Renacimiento en España, 1450–1600. Madrid, 1988<sup>2</sup>; *Mallory N. A.* El Greco to Murillo: Spanish Painting in the Golden Age, 1556–1770. N. Y., 1990; *Jusepe de Ribera, 1591–1652 / Compl. by E. Perez Sanchez, N. Spinora, N. Y., 1992; Jordan W. B., Cherry P.* Spanish Still Life from Velazquez to Goya. L., 1995; *Marias F.* El Greco. Madrid, 1997; *Силунас В.* Стиль жизни и стили искусства: Маньеризм и Барокко в Испании // Искусствоведение. М., 1999. Вып. 1. С. 94–162; *Bennassar B., Vincent B.* Spanien 16. und 17. Jh. Stuttgart, 1999; *Lopez-Rey J.* Velazquez: Catalogue raisonne Painter of Painters. Cologne, 1999; *Cherry P., Brook X.* Murillo: Scenes of Childhood. L., 2001; *Кантарева Т. П.* Испания: История искусств. М., 2003; *она же.* Веласкес. М., 2004; *она же.* Эль Греко. М., 2005; *она же.* Мурильо. М., 2006; *Davies D., Elliot J. H.* El Greco: Essays. L., 2003; *Trusted M.* The Arts of Spain: Iberia and Latin America 1450–1700. L.; N. Y., 2007; *Степанов А. В.* Искусство эпохи Возрождения: Нидерланды, Германия, Франция, Испания, Англия. СПб., 2009; *Pacheco F.* Arte de la Pintura. Madrid, 2009; *Moser W.* Diego de Silva Velazquez: Das Werk und der Maler. Lyon, 2011. 2 vol.

### Церковная музыка. Средние века.

И. Монодия. Раннесредневек. И. оказалась местом взаимодействия муз. культур различных народов — римлян (с античной муз. традицией, восходящей к Др. Греции, и с певч. традицией древней Римской Церкви — см. *Староримское пение*), вестготов, евреев диаспоры, а также арабов, сирийцев и берберов, в лат. источниках собирательно именовавшихся маврами. О древней певч. традиции испан. Церкви см. ст. *Испано-мосарабское пение*.

Древнейшие известные записи *григорианского пения* на Пиренейском п-ове происходят из Каталонии — из мон-ря Санта-Мария-де-Риполь, городов Вик, Сан-Кугат-дел-Вальес, Ла-Сеу-д'Урж и др. С сер. X в. певч. рукописи выполнялись каролингским минускулом, но для записи мелодий использовалась местная каталон. диастематическая нотация, в к-рой соединились староиспанские (испано-мосарабские), франкские (аквитанская нотация) и итальянские элементы (см. ст. *Невмы*). Важнейшие рукописи с каталон. нотацией относятся к X–XI вв.: Антифонарий из монастыря Арль-сюр-Тек (Paris. lat. 14301), Тонарий из мон-ря Санта-Мария-де-Риполь (Barcelona. Corona de Aragón. Ripoll. 74), Градуал из мон-ря

Сан-Рома-де-лес-Бонс (Barcelona. Bibl. de Catalunya. 1805). Значительное количество произведений сохранилось во фрагментарно сохранившихся рукописях: Barcelona. Bibl. de Catalunya. М. 1403–3, X в.; М. 7, XI в. (Градуал); М. 1408–2а; М. 4b, обе XII в. (Антифонии оффиция); Barcelona. Corona de Aragón. Monacals. 381, XI в. (Антифоний); Paris. lat. 557, XI в.; Montserrat. Monasterio de S. María. 72, XI в. (Респонсориял мессы). В X–XI вв. в Каталонии употреблялись обе нотации — каталонская и аквитанская, иногда в одних и тех же рукописях (напр.: Barcelona. Corona de Aragón. Ripoll. 116, XI в.). С XI в. в каталон. нотации используется процарапанная горизонтальная линия, заимствованная из аквитанской нотации. В X–XI вв. в этой нотации появляются знаки, отсутствующие в более ранних рукописях, — связанный со староиспан. нотацией скандикус (лат. scandicus от scandere — восходить) и зубчатая килизма (quilisma); в более поздних рукописях, как правило, количество невм уменьшается, начертание становится более грубым.

В XII–XIII вв. аквитанская нотация как более удобная для чтения окончательно вытесняет каталонскую. В западной части Пиренейского п-ова продолжали использовать, иногда даже в книгах рим. обряда, староиспанские нотацию и письмо (см., напр., ркн. кон. XI в. Lond. Brit. Lib. Add. 30.850 из мон-ря Санто-Доминго-де-Силос), от к-рых в Кастилии отказались к сер. XII в.

Самые ранние испанские рукописи с аквитанской нотацией, с X в. — с процарапанными линиями, с XII в. — с линией, начерченной красными или черными чернилами, происходят из Каталонии и Арагона. Аквитанская нотация, распространившаяся с XII в. вместе с римским обрядом по всему полуострову, использовалась до сер. XIII в.

В XIII в. в Каталонии и Арагоне появляется квадратная нотация на 4 линии; в XIV в. часто добавляли 5-ю линию. Квадратная нотация более точно передает ритмические особенности напева. Для этого периода характерно использование нотного ключа и знака custos (букв. — сторож) в конце строки (обозначает 1-ю ноту следующей строки), а также типичные начертания знаков квадратной нотации. В 5-линейных рукописях фразы или отдельные слова часто



Лист Миссала из Луго.  
XIII в. (Lugo. Catedr. Fol. 36r)

разделены вертикальными штрихами. От XIII–XVI вв. сохранилось ок. 200 испан. списков Антифонария оффиция и ок. 180 — Антифонария мессы.

Во 2-й пол. XIII в. в Кастилии еще бытовала переходная аквитанская форма нотации с невмами, близкими к квадратным, на красной линии. Употребление этой формы нотации в период, когда в др. областях И. уже использовалась более точная квадратная нотация, объясняется авторитетом традиции и хорошей муз. подготовкой певцов и клириков (Gutiérrez. 1998. Sp. 1628–1630).

Формы песнопений, сохранившиеся в испан. репертуаре, идентичны римским, т. к. ко времени распро-



Фрагмент листа Псалтири.  
XV в. (Avila. Catedr.)

странения в И. процесс их формирования полностью завершился. Путем изучения древнейших испанских рукописей римского обряда можно установить, какие тексты или

мелодии использовались — римские или испано-мосарабские.

Особенностью испанской практики было раннее по сравнению с рим. традицией введение гимнов, происшедшее еще в испано-мосарабский период. Репертуар текстов и мелодий гимнов в испанском богослужении X–XIV вв. весьма обширен и отличается от римского, нек-рые мелодии могут восходить к испано-мосарабской практике (см.: Gutiérrez. 1995). Остальные жанры испанского богослужения исследованы мало, испано-мосарабская мелодическая традиция сохранилась в наиболее простых песнопениях и литургических чтениях: в ordinaria мессы, в чтениях Светлой седмицы, в гимне «Exsultet» и в некоторых молитвах; опубликованы только мелодии различных частей антифонария мессы и песнопения из кн. Плач Иеремии (см.: Anglés. La música a Catalunya. 1935; Prado. Supplementum. 1934; Idem. Cantus Lamentationum. 1934).

II. Арабское и еврейское влияния. Вопрос о влиянии араб. и евр. музыки на церковную музыку И. является дискуссионным, он осложняется отсутствием для этих традиций древних нотированных источников.

После араб. завоевания музыка в И., особенно на юге полуострова, испытала влияние араб. традиции. Завоеватели принесли в И. мн. виды муз. инструментов, основным центром производства к-рых стала Севилья. Испанцы переняли от арабов ряд инструментов: ударные (дуфф, испан. адуфе; табл, испан. атабаль; бандаир, испан. пандерете; сунуджаль-суфр, испан. сонахас-де-асофар; накара (накеры)), духовые — деревянные (шаббаба, испан. ахабеба, эхабеба; бук, испан. альбогон) и медные (нафир, испан. аньяфиль), струнные — щипковые (уд, испан. лауд; канун, испан. канон) и смычковые (рабаб, испан. ребек, рабель). Некоторые из этих инструментов (накара (небольшие литавры), лауд (лютня), ребек) впосл. стали распространяться и в др. странах Зап. Европы.

Арабы принесли в И. и музыкально-теоретические знания: в Толедо были выполнены лат. переводы трактатов араб. авторов, к-рые впосл. распространились во мн. европ. странах и цитировались различными авторами — Винцентием из Бове, Иеронимом Моравским, магистром Ламбертом, Хуаном Бермудо и др.

В нек-рой степени влияние араб. муз. традиции сказалось и на христ. музыке (прежде всего паралитургических жанров), создававшейся при дворах испанских королей. В XIII–XIV вв. короли Кастилии и Арагона приглашали к себе араб. музыкантов. В 1322 г. Собор в Вальядолиде (21-е прав.— *Mansi*. Т. 25. Col. 718) ввел запрет нанимать мавританских музыкантов для участия в христианских праздниках, что, вероятно, свидетельствует о широком распространении этой практики.

Музыка евреев, появившихся в И. еще в дохрист. эпоху, по мнению исследователей, могла оказать наибольшее влияние именно на церковное пение.

Исследование музыкальных параллелей между испан., араб. и евр. музыкой возможно на материале общин арабов и евреев, к-рые, будучи изгнаны из И. в 1492 г., поселились в Сев. Африке, вели обособленный образ жизни и, вероятно, сохранили свои муз. традиции, сложившиеся еще на Пиренейском п-ове (*Gutiérrez*. 1998. Sp. 1632).

III. Паралитургические жанры. В средневек. И. получили распространение паралитургические жанры, репертуар к-рых не находит полного соответствия в др. европ. традициях. Выделяются *тропы* ordinaria мессы (к «*Kyrie eleison*»: «*Deus solus*» — *Vic. Catedr.* 111, XII в.; *Tortosa. Catedr.* 135. Fol. 5, XIII в.; *Barcelona. Bibl. de Catalunya.* 911. Fol. 20, XV в.; «*Alma pater*» — *Paris. lat.* 778, XII в.) и проприя мессы (к интроиту, офферторию и *communio*), а также *epistolae fárcidas* — чтения на мессе со вставками на народном языке, распространившиеся в XII–XV вв. в Аквитании, Каталонии (Сант-Эстеве-де-Палаутордера, Сан-Жоан-делес-Абадесес) и Провансе; сохранились подобные же тропы на латыни на важнейшие праздники (напр., на память ап. Иакова — в *Codex Calixtinus*).

Тропы на пасхальный и рождественский циклы составили основу для создания произведений средневек. *литургической драмы* — на латыни («Посещение гробницы» (*Visitatio sepulchri*; известна по ряду списков: *Lond. Brit. Lib.* 30. 848. Fol. 125; 30. 850. Fol. 106v, оба XI в.; *Vic. Catedr.* 105. Fol. 58; *Sevilla. Catedr.*, оба XII в.; *Vic. Catedr.* 106. Fol. 48v; 117. Fol. 2v, оба XIII в.; и др.); «Стих о пилигримах» (*Versus de pelegrinis*; *Vic.*

*Catedr.* 105. Fol. 60)) и на народных языках (получили распространение в XII–XIII вв. в Каталонии, Валенсии и на Балеарских о-вах).

Тропы оффиция имеют более позднее происхождение, чем тропы мессы, но они в большей степени укоренились в испан. традиции. Тропы на важнейшие годовые праздники, связанные с респонсориями на утрени, в Каталонии получили название *ver-*



Придворные музыканты.  
Миниатюра из сб. «*Cantigas de Santa María*». 1270–1280 гг.  
(*Scorial. T. J. 1*)

*betas*, в Кастилии — *prosa* или *prosulae*. Известны также стихотворные службы (ритмизованные оффиции) почитаемым святым — Евлалии, Раймунду, Августину. В Прозариях из Каталонии и Арагона часто помещены *секвенции*, нек-рые из них встречаются только в испан. рукописях (*Vic. Catedr.* 105; *Huesca. Catedr.* 4; *Tortosa. Catedr.* 135 и др.). На основании стиля и др. характеристик исследователи считают, что из И., возможно, происходили следующие секвенции (классического типа и рифмованные): «*Cantantibus hodie cunctis*», «*Concrepat symbolica*», «*Sancti spiritus adsit nobis gratia. Quo fecundata*» (см.: *АНМА. Bd. 7. Einleitung*, N 85; *Bd. 53. N 77, 145*; *Bd. 54. N 17*; *Anglés. La música a Catalunya.* 1935. P. 75).

В X–XVI вв. в И. была распространена состоящая из 3 строф с припевом «Песнь о Сивилле» (*Canto de la Sibila*) на латинском языке (см.: *Chevalier U. Repertorium hymnologicum.* Louvain, 1892–1912. *Brussels*, 1920–1921r. N 9876; *АНМА. Bd. 4. N 15*), в т. ч. с аквитанской нотацией (*Córdoba. Catedr. I (olim 72).* Fol. 69, ок. 960 г.), и в переводе на каталанский и испан. языки (см.: *Gómez Muntané.* 1996, 1997). В XV–XVI вв.

появились многоголосные версии этого произведения.

К популярным в И. паралитургическим жанрам относятся также *preces* (лат. — молитвы, прошения; в некоторых григорианских рукописях называются *versi* (стихи)), плачи (*Paris. lat.* 5941. Fol. 92; 5132. Fol. 109; *Matrit. Bibl. Nac.* 10029. Fol. 54–54v; *Burgos. Las Huelgas. S. n.*) и свадебные песни (*Matrit. Acad. Hist.* 78. Fol. 232–232v; *Matrit. Bibl. Nac.* 10001).

Нек-рые исследователи предполагают влияние араб. музыкально-поэтической традиции на испан. песенные жанры духовного содержания — кантиги и вильянсико. Кантигами (*cantiga, cantica*) в И. и Португалии до сер. XV в. назывались монодийные песни на различные тексты. Большинство сохранившихся произведений этого жанра (только они дошли с нотацией) написаны на текстах христ. содержания на португальско-галсийском наречии и входят в сб. «*Cantigas de Santa María*», составленном между 1270 и 1290 гг. по инициативе кор. Альфонса X Мудрого. Сборник сохранился в 4 списках XIII–XIV вв. (из них 3 нотированных: *Scorial. T. j. 1*; *b. I. 2*; *Matrit. Bibl. Nac.* 10069), в общей сложности в них содержится более 400 произведений. Большая часть текстов кантиг является повествованием о чудесах Девы Марии (*cantiga de miragres*), 1-я и каждая 10-я кантига — Ее восхвалением (*cantiga de loor*). Кантига состоит из неск. строф (*estrofas*), в начале и в конце каждой строфы помещен рефрен (*estribillo*). Строфы, как правило, разделены на 2 части: вуэльту (*vuelta*, букв. — поворот) с особой мелодией и мудансу (*mudanza*, букв. — изменение) на ту же мелодию, что и рефрен; длина строки и количество строф варьируются. По метрическому строению большинство кантиг совпадает с арабским жанром заджал (некоторые исследователи усматривают связь с этим жанром появившегося в XV в. вильянсико), по мелодическому строению — с франц. вилеле; отмечают также родство кантиг с итальянской баллатой. Списки сборника содержат миниатюры с изображениями кор. Альфонса, писцов, музыкантов и, возможно, певцов. Из содержания миниатюр следует, что кантиги исполнялись на один или несколько голосов с аккомпанементом 1, 2 или группы инструментов (всего изображено свыше 40 видов

инструментов). Вероятно, некоторые произведения этого сборника являются переработками испан. кантиг светского содержания, а также песен, рондо и кондуктов франц. трубадуров, в т. ч. произведений Готье де Даржи, Кадене, Монжа де Монтодо, Иоанна де Гарландиа, Готье де Куанси. Мн. франц. трубадуры в XII–XIII вв. благодаря тесным политическим связям И. с южнофранц. дворами были придворными музыкантами в Кастилии и Арагоне. Ансамбль музыкантов при дворе сына Альфонсо Санчо IV состоял из 27 чел., из к-рых 13 арабы или мавры (в их числе 2 женщины) и 1 еврей. Большая часть мелодий кантиг написана в дорийском и миксолийском ладах. В то же время среди совр. исследователей нет единства в интерпретации метрических и ритмических особенностей и мелизм (украшений) квадратной нотации, в к-рой записаны кантиги. Х. Рибера предполагал, что кантиги испытали влияние араб. музыки, но И. Англес подверг сомнению эту т. зр. По мнению Англеса, нотация, в к-рой записаны кантиги, является гибкой системой: либо смешанной мензурально-модальной, либо мензуральной с использованием как бинарного, так и тройного немодального типа ритма.

IV. Раннее многоголосие. Первыми свидетельствами появления интереса к многоголосию в испанских школах (напр., в Риполе) являются испан. списки сочинений Боэция «О музыкальном установлении», анонимов «Musica enchiriadis» (Учебник музыки) и «Scolica enchiriadis» (Сходии к учебнику музыки), Хуквальда «De harmonica institutione» (Об установлении гармонии) (Barcelona. Corona de Aragón. Ripoll. 42, между 1018 и 1046 гг.). В архиве собора в Таррагоне сохранились сведения о Лукасе († 1164) — авторе или исполнителе *органумов* (magnus organista; см.: El códex musical de Las Huelgas. 1931. Vol. 1. P. 370). Один из Тропариев из аббатства Сен-Марсьяль в Лиможе (Lond. Brit. Lib. Add. 36.881, нач. XIII в.), по мнению Англеса, может происходить из мон-ря Сан-Микель-де-Куша (на территории совр. деп. Вост. Пиренеи, Франция), имевшем связи с монастырями в Юж. Франции (Anglés. La música del Ms. de Londres. 1935).

Среди самых известных памятников ранней испан. полифонии — певч. раздел т. н. Кодекса Каллиста (Co-

dex Calixtinus; др. название — Книга св. Иакова; Santiago de Compostela. Catedr. S. s. Fol. 185–190v, 2-я пол. 30-х гг. XII в.; ранее приписывался папе Каллисту II; в наст. время со-



ставителем считается франц. мон. Эмерик Пико). В нем содержатся 20 полифонических произведений, близких к аквитанскому репертуару: ре-спонсорные псалмы — в технике органума, versus и др. многоголосная музыка — в технике *дисканта*. К XII в. относится также Тропарий из аббатства Сен-Марсьяль с квадратной нотацией, характерной для Юж. Франции и Каталонии (Lond. Brit. Lib. Add. 36. 881, XII в.; факсимильное изд.: Gillingham, ed. 1987), в к-рый включено 28 полифонических произведений.

В многочисленных источниках XII–XV вв., отличающихся консерватизмом в выборе репертуара



(о чем писал еще автор трактата «Аноним IV Кусмакера»), представлены произведения эпохи Ars antiqua. Сохранившийся испан. репертуар насчитывает ок. 300 произведений, из к-рых ок. 1/2 составляют тропы ординария мессы и секвенции в стиле дисканта, ок. 1/3 — мотеты, остальные — органумы и произведения, жанр которых с трудом поддается классификации и большая часть которых не встречается в источниках из др. стран (Gutiérrez. 1998. Sp. 1633).

В рукописи кон. XIII в. Matrit. Bibl. Nac. 20486, составленной для собора в Толедо, содержатся произведения школы *Нотр-Дам*, характерные для эпохи Ars antiqua: ок. 60 кондуктов, 23 мотета, 2 четырехголосных орга-

#### Кондукт

«Congaudeant catholici»  
(Да возрадуются католики)  
в Кодексе Каллиста.  
2-я пол. 30-х гг. XII в.  
(Santiago de Compostela.  
Catedr. S. s.)

нума и версия гокета «In seculum» (Во веки), к-рая,

согласно трактату «Аноним IV Кусмакера» (ок. 1272–1280; см.: Coussemaeker. 1931. Vol. 1. P. 344), может принадлежать испан. автору. К XIII в. также относятся рукописи: Silos. Arch. mon. S. n. (фрагмент 2-й пол. XIII в., содержит 6 уникальных 2-голосных органумов на текст «Alleluia»); Matrit. Bibl. Nac. 6528, 20324; Burgos. Catedr. Fragm. 61. 2, 7, 8; Tortosa. Catedr. 33 F. Fol. IV; Ibid. 135. Fol. 18v; Ibid. 97 (XII–XIV вв.); Paris. lat. 5132. Fol. 108v (сборник, происходящий из Риполя).

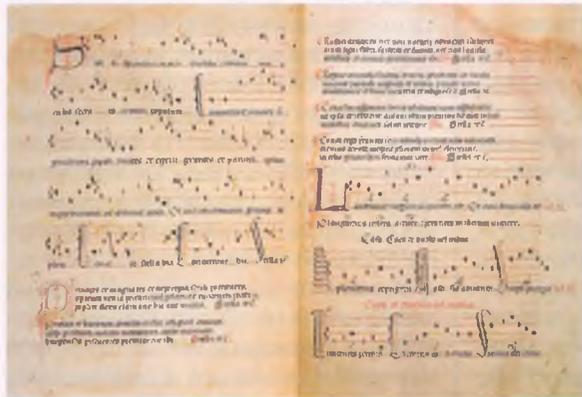
Важнейшие памятники XIV в.: Scorial. T. I. 12; Burgos. Las Huelgas. 1 (ркп. из цистерцианского жен. монастыря Лас-Уэльгас близ Бургоса; содержит 196 композиций, из них 141 полифоническая); Barcelona. Bibl. Orfeó Catalá. 1 (содержит 13 многоголос-

Органум в Кодексе Каллиста.  
2-я пол. 30-х гг. XII в.  
(Santiago de Compostela.  
Catedr. S. s.)

ных произведений); Tolet. Archiv. Capit. 44 (olim 12); Matrit. Bibl. Nac. V. 21. 8. Fol. 272 (266); Barcelona. Corona de Aragón. Ripoll. 139. Fol. 93; Barcelona. Bibl. de Catalunya. M. 251, XV в.).

Стиль Ars nova представлен в испан. памятниках исключительно религ. песнопениями, первые из к-рых были созданы в Арагоне во 2-й пол. XIV в. Испан. произведения аналогичны по стилю написанным во Франции и в Италии, т. к. многие из них принадлежат авторам, пришедшим в И. из Авиньона. В корпусе многоголосных произведений этого стиля преобладают песнопения ординария мессы на 3–5 голо-

сов. Известны, в частности, Барселонская месса (*Misa de Barcelona*: «Kyrie», «Gloria», «Credo», «Sanctus» с тропами), 10 «Kyrie» (7 с тропами), 6 «Gloria» (2 с тропами), 5 «Credo», 3 «Sanctus», 3 «Agnus Dei», 5 мотетов и антифон. Произведения, созданные при дворе и для соборов Каталонии и Арагона, сохранились во фрагментах рукописей кон. XIV–XV в.: *Matrit. Bibl. Nac.* 1361; *Barcelona. Bibl. Orfeó Catalá.* 2; *Barcelona. Corona de Aragón. Fragm.* 144; Барце-



наряду с сочинениями др. авторов содержится «Бревиарий о музыке» (*Breviarium de musica*; Fol. IV–4) аббата *Оливы* из монастыря в Риполе (XI в.), написанный под влиянием Бозция и состоящий из 5 глав (деление монохорда согласно диатоническому звукоряду; консонансы и их виды; хроматический род; эгармонический род; 8 тонов, или тронов).

Известны и более поздние испан. списки сочинений по теории музыки:

итальянский трактат XII–XIV вв. «*De canendi scientia*» (Учение о пении) в рукописи XIV в.

Листы из «Красной книги» (*Libre Vermell*). Кон. XIV в. (*Montserrat. Monasterio de Santa Maria. 1. Fol. 22v – 23*)

*Barcelona. Bibl. de Catalunya. M. 883*; сборник сочинений *Маркетто Падуанского*, Иоанна де Гарландиа, Иоанна Пипуди,

Николая Сиенского, Филиппа из Казерты, *Иоанна де Муриса*, Эгидия из Мурино (*Sevilla. Catedr. Bibl. Colomb.* 5–2–25, XIV в.). Сохранился анонимный трактат XVI в. из Толедо «Искусство мелодии в монодийном пении и в органуме» (*Arte de melodia sobre canto lano y canto d'organo*; *Barcelona. Bibl. de Catalunya.* 1325), в к-ром описаны местные стили исполнения различных видов церковного пения (изд.: *Gümpel.* 1988. P. 38–45).

Проводниками новых для средневеков Европы идей стали араб. теоретики и находившиеся под их влиянием Иоанн Испанский (он же Ибн Дауд) и Доминго Гундисальви из переводческой школы в Толедо, в которой были переведены на латынь араб. трактаты и труды Аристотеля (из араб. и евр. источников). Трактат Гундисальви «О делении философии» (*De divisione philosophiae*; ок. 1150), вероятно, оказал влияние на Ламберта из Легии (2-я пол. XII в.) и способствовал распространению идей аль-Фараби (ум. в 950/1) и Исидора Севильского. Арабо-андалусские сочинения представляют собой адаптацию достижений греч. и персид. мысли, воспринятых через посредство сочинений Якуба ибн Исхака аль-Кинди (ум. ок. 873) и аль-Фараби.

К вопросам муз. эстетики и воздействия музыки на человека обраща-

лись Ибн Рушд (латиниз. Аверроэс; ум. в 1198) в парафразе «Государства» Платона и в комментариях к соч. «О душе» Аристотеля, францисканец Хиль (Иоанн Эгидий) де Самора в соч. «Искусство музыки» (*Ars musica*, между 1296 и 1304).

Изд.: *Alfonso X el Sabio. Cantigas de Santa Maria* / Ed. A. de Cueto et al. Madrid, 1899–1922. 3 vol.; *Coussemaeker C.-E.-H., de. Scriptorum de musica medii aevi. N. S. Mil., 1931*. Vol. 1; *El códex musical de Las Huelgas* / *Introd., facs. y transcripción por H. Anglés. Barcelona, 1931.* 3 vol.; *Prado G. Supplementum ad Kyriale ex codicibus hispanicis excerptum. P.; Tournai; R., 1934*; *idem. Cantus Lamentationum pro ultimo Triduo Hebdomadae Majoris iuxta hispanos codices. P.; Tournai; R., 1934*; *idem. El Kyrial español* // *Analecta sacra Tarraconensia. Barcelona, 1941.* Vol. 14. P. 97–128; Vol. 15. P. 43–64; *La música de las Cantigas de Santa María del Rey Alfonso el Sabio* / *Facs., transcripción y estudio crítico por H. Anglés. Barcelona, 1943–1964.* 3 t.; *Liber Sancti Jacobi: Codex Calixtinus. Santiago de Compostela, 1944.* [T.] 2; *Música / Reproducción en fototipia, seguida de la transcripción por G. Prado; Metzman W., ed. Alfonso X, el Sabio: Cantigas de Santa María. Coimbra, 1959–1964.* 3 t., glossary. (*Acta Univ. Coimbraensis*); *Gillingham B., ed. Paris, Bibliothèque Nationale, fonds latin 3549 and London, British Library, Add. 36, 881. Ottawa, 1987.* (*Veröffentlichungen Mittelalterlicher Musikhandschriften*; 16); *El Códice de Las Huelgas* / *Introd., ed. y transcripción musical e índices: J. C. Asensio Palacios; introd., ed. y traducción de los textos: J. Lorenzo Arribas. Madrid, 2001.*

Лит.: *Ribera J. La música de las cantigas: Estudio sobre su origen y naturaleza con reproducciones fotográficas del texto y transcripción moderna. Madrid, 1922* (сокр. англ. пер.: *Idem. Music in Ancient Arabia and Spain. Madrid, 1929.* N. Y., 1970); *Farmer H. G. Historical Facts for the Arabian Musical Influence. L., 1930*; *Rojo C. The Gregorian Antiphony of Silos and the Spanish Melody of the Lamentations* // *Speculum.* 1930. Vol. 5. P. 306–323; *Anglés H. La música a Catalunya fins al segle XIII. Barcelona, 1935, 1988*; *idem. La música del Ms. de Londres, Brit. Mus. Add. 36881* // *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya.* 1935. T. 8. P. 278–314; *idem. Hispanic Musical Culture from the 6<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> Cent.* // *The Musical Quarterly.* 1940. Vol. 26. P. 494–528; *idem. El «Libre Vermell» de Montserrat y los cantos y la danza sacros de los peregrinos durante el siglo XIV* // *Anuario musical.* Barcelona, 1955. Vol. 10. P. 45–78; *idem. Die Instrumentalmusik bis zum 16. Jh. in Spanien* // *Natalicia musicologica K. Jeppesen septuagenario collegis oblata* / Ed. B. Hjelmberg, S. Sorensen. Copenhagen, 1962. P. 143–160; *idem. Historia de la música medieval en Navarra. Pamplona, 1970.* P. 54–170; *idem. Die Cantigas de Santa María König Alfons' des Weisen* // *Gattungen der Musik in Einzeldarstellungen: Gedenkschrift L. Schrade* / Hrsg. v. W. Arlt. Bern, 1973. S. 346–364; *Ripollés V. El villancico y la cantata del segle XVIII a València. Barcelona, 1935*; *Schneider M. A propósito del influjo árabe: Ensayo de etnografía musical de la España medieval* // *Anuario musical.* 1946. Vol. 1. P. 31–141; *Spanke H. La teoría árabe sobre el origen de la lírica románica* // *Ibid.* P. 5–18; *Guerrero Lovillo J. Las Cántigas: Estudio arqueológico de sus miniaturas. Madrid, 1949*; *Le Gentil P. Le virolai et le villancico: Le problème des origines arabes. P., 1954*; *Pope I. Musical and Metrical*

*lona. Bibl. de Catalunya. M. 853. I–IV*; *Ibid.* M. 971. II, III (похожее содержание в ркп. *Gerona. Catedr. Fragm.* 33/I, 33/II); *Toledo. Archiv. Capit. S. s.*; *Vic. Catedr. Fragm.* V. 60 (см.: *Gómez Muntané.* 1979). Из Кастилии происходит рукопись *Matrit. Acad. Hist. Fragm.* 1474–17.

Произведения в стиле *Ars nova* присутствуют также в т. н. Красной книге (каталан. *Libre Vermell*; *Montserrat. Monasterio de S. Maria. 1*, ок. 1399 г.) — рукописи с наставлениями для паломников из монастыря Санта-Мария-де-Монсеррат близ Барселоны. Из содержащихся в книге 10 песен паломников (*cants dels homens*) 8 написаны на лат. языке и по одной — на каталанском и провансальском языках. Четыре произведения сборника монодийные, 6 — полифонические; все монодийные и одно из полифонических одновременно являются танцами. Две монодийные песни написаны в форме виреле, многоголосные — в стиле *Ars nova*, некоторые из них — в форме 3-голосных канонов. Одна из монодийных песен цитируется в трактате «О музыке» (1577) испан. теоретика и органиста Франсиско Салинаса.

V. Музыкальная теория. В средневек. И. переписывались и составлялись различные музыкально-теоретические трактаты. В рукописи *Barcelona. Corona de Aragón. Ripoll.* 42

Form of the Villancico // *Annales musicologiques*. P. 1954. T. 2. P. 189–214; *Rubio S.* La polifonía clásica. Madrid, 1956<sup>2</sup>, 1983<sup>3</sup>. (Bibliotheca «La ciudad de Dios»; 3); *Donovan R. B.* The Liturgical Drama in Medieval Spain. Toronto, 1958; *Cummins J. G.* The Practical Implications of Alfonso el Sabio's Peculiar Use of the «Zéjel» // *Bulletin of Hispanic Stud.* 1970. Vol. 47. P. 1–9; *Szövérfy J.* Iberian Hymnody: Survey and Problems. Albany, 1971; *Bagby A.* The Moslem in the Cantigas of Alfonso X, El Sabio // *Kentucky Romance Quaterly*. Lexington, 1973. Vol. 20. P. 173–208; *Gómez Muntané M. C.* La música en la Casa Real catalano-aragonesa durante los años 1336–1432: Historia y documentos. Barcelona, 1979. Vol. 2; *idem.* El Llibre Vermell de Montserrat: Cantos y danzas s. XIV. Barcelona, 1990; *idem.* El Canto de la Sibila. Madrid, 1996. Vol. 1. 1: León y Castilla; 1997. Vol. 1. 2: Cataluña y Baleares; *Studies on the Cantigas de Santa María: Art, Music, and Poetry: Proc. of the Intern. Symposium* (New York, Nov. 19–21, 1981) / Ed. I. J. Katz, J. E. Keller. Madison (Wisc.), 1987; *Huseby G. V.* Musical Analysis and Poetic Structure in the Cantigas de Santa María // *Florilegium Hispanicum: Medieval and Golden Age Stud.* Presented to D. C. Clarke. Madison (Wisconsin), 1983. P. 81–101; *Fernández de la Cuesta I.* Historia de la música española. Madrid, 1983. T. 1: Desde los orígenes hasta el «ars nova»; *idem.* Los elementos melódicos en las Cantigas de Santa María // *Revista de Musicología*. Madrid, 1984. Vol. 7. P. 5–44; *idem.* Les traits d'accent et de longueur dans le traitement musical de l'accent rythmique des «Cantigas de Santa María»: Notes méthodologiques // *Revue de musicologie*. 1987. T. 73. P. 83–98; *idem.* El canto toledano, estrato musical in la polifonía sacra de la catedral de Las Palmas y otras iglesias de España // *El museo canario*. 1999. T. 54. P. 305–338; *Alfonso X el Sabio y la música*: Madrid, 1984 // *Revista de Musicología*. 1987. T. 10: [El tomo especial]; *Katz I. J.* The Study and Performance of the «Cantigas de Santa María»: A Glimpse at Recent Musicological Literature // *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*. 1987. T. 1. P. 51–60; *Gümpel K.-W.* El canto melódico de Toledo: Algunas reflexiones sobre su origen y estilo // *Recerca musicológica*. 1988. T. 8. P. 25–46; *Climent J.* Historia de la música valenciana. Valencia, 1989; *idem.* El cançoner de Gandia. Valencia, 1995; *Castro Caridad E.* Tropos y troparios hispánicos. Santiago de Compostela, 1991; *Gutiérrez C. J.* La himnodia medieval en España: Diss. Oviedo, 1995; *eadem.* Spanien, E: Mittelalter // *MGG*. 1998. Sachtteil. Bd. 8. Sp. 1628–1635; *O'Callaghan J. F.* Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria: A Poetic Biography. Leiden; Boston; Köln, 1998. (The Medieval Mediterranean; 16); *Stevenson R., Gómez M.* Spain: Art music: Early history, Renaissance // *NGDMM*. 2001. Vol. 24. P. 114–154; *Candelaria L.* Ornamented Chant in Spain // *Sacred Music*. Richmond (Virginia), 2007. Vol. 134. N 2. P. 20–28. *Бедуш Е. А., Кюрегян Т. С.* Ренессансные песни. М., 2007; *Кюрегян Т. С., Столярова Ю. В.* Песни средневековой Европы. М., 2007.

## Э. П. М.

**XVI–XVII вв.** Значительный экономический и культурный подъем после завершения Реконквисты и политического объединения И., а также активные политические и культурные контакты с др. странами способствовали расцвету в сер. XVI в.

различных видов испан. светского и духовного искусства, в т. ч. профессиональной музыки. Как и в др. католич. странах, в И. Церковь играла огромную роль в развитии музыки. Будучи наряду с королевским двором одним из мощнейших гос. институтов, Церковь, с одной стороны, имела возможность привлекать лучшие силы к созданию церковной музыки, а с другой — предоставляла условия для работы: церковные б-ки содержали лучшие образцы музыки предшественников и современников, теоретические трактаты; композиторы получали доступ к исполнительским ресурсам и инструментам.

I. Исполнительская практика. В XV–XVIII вв. церковные капеллы были центрами муз. жизни И. Основой такой капеллы была группа певчих — мужчин и мальчиков. Руководили капеллой капельмейстер (maestro de capilla) и помощник-кантор (sochantre). В обязанности кантора, должность к-рого становится регулярной в больших церквях к сер. XV в., входили занятия с хором и переписка нот, кроме того, он отвечал за внешний вид музыкантов. Должность капельмейстера появилась на рубеже XV и XVI вв. из должности кантора, когда от последнего потребовалось умение сочинять полифонические произведения к определенным событиям и праздникам и руководить капеллой. Иногда назначался специальный хормейстер-учитель, занимавшийся с мальчиками-певчими (maestro de los niños). В XVI в. к старшим служителям капеллы (ministros mayores) помимо капельмейстера и кантора относились органист и ведущий певец (tiple). Органистов могло быть двое: титулованный главный, игравший по праздникам, и 2-й органист для обычных служб. Младшими служителями (ministros menores) считались певцы, чтецы и капелланы (capellanes). Кроме того, в капеллу входили мальчики-хористы (mozos de coro) и менестрели (ministriles) — музыканты-инструменталисты, из которых привилегированное положение занимал исполнитель на бахоне (испан. разновидность раннего фагота) как традиц. монодийной, так и полифонической музыки. Такое устройство испан. церковной капеллы сохранялось до кон. XIX в. Со 2-й пол. XVI в. стали появляться специальные шко-

лы для обучения мальчиков-хористов (collegios de infantes de coro). Для регулирования обязанностей всех членов церковных капелл стали составляться особые письменные или печатные правила (constituciones).

Орган в испан. церквях эпохи Ренессанса и барокко использовался для исполнения сольных произведений, в качестве аккомпанемента для хора или для поочередного звучания с ним (т. е. практика альтернативности). Исследователи выделяют каталонско-валенсийскую и кастильскую школы органичных мастеров (см.: *Jambou*. 1988). Состав остальных инструментов, применявшихся в церкви, должен был отвечать нескольким условиям. Во-первых, инструменты должны были заполнить звучанием пространство церкви, поэтому чаще всего во время службы использовались только орган и духовые; единственным исключением была арфа — традиц. церковный инструмент в И. Во-вторых, церковный инструментальный ансамбль должен был заполнять диапазон, охватываемый хором, т. е. были необходимы инструменты низкой, средней и верхней тесситур, что было обусловлено репертуаром: менестрели исполняли те же полифонические композиции, что и хор, и по тем же книгам. В результате в церковной музыке этого времени были распространены следующие духовые инструменты: шалмей, бахон, крумхорн, дульциан, корнет. Флейта давала заполнение верхнего регистра, басовая линия поручалась сакбуту.

В 1-й пол. XVI в. лучшие церковные капеллы содержались при соборах богатейших городов И. — Толедо, Севилья, Сантьяго-де-Компостела, Бургоса, Сигуенсы, Сарагосы; высоким уровнем профессионализма отличались также капеллы соборов Паленсии, Авила, Пласенсии и Валенсии.

II. Внешние влияния. Специфической испан. искусства эпохи Ренессанса является тесное взаимодействие с др. европ. школами, прежде всего Нидерландов и Италии. В И. работали крупные нидерланд. музыканты. В 1469 или 1470 г. И. посетил нидерланд. полифонист Йоханнес Окегем (ок. 1425–1497). Придворными композиторами испан. короля из династии Габсбургов Филиппа I были Александр Агрикола (1445/46–1506) и Пьер де ла Рю

(ок. 1452–1518). В 1501 г. король пригласил в И. прославленного полифониста Жоскена Дебре. И хотя Жоскен так и не посетил И., он был одним из наиболее влиятельных композиторов на Пиренейском полуострове: его музыка звучала в испан. церквях и служила источником вдохновения для испан. композиторов. На церковных службах исполнялись сочинения фламанд. композиторов Якоба Клемента (Климент-не-Папы, ок. 1510 — ок. 1556), Николаса Гомбера (ок. 1495 — ок. 1560), Томаса Крекхьюна (1510–1557) и др.

При дворе помимо испан. капеллы, основанной кор. Кастильской Изабеллой I и кор. Арагонским Фердинандом V (II) Католиком и насчитывавшей в 1508 г. 32 музыканта, появилась фламанд. капелла, к-рую привез выросший в Нидерландах кор. Карл I (1516–1556). Сын Карла король И. и Португалии Филипп II (1556–1598) продолжал содержать обе капеллы. Фламандская капелла участвовала в службах, посвященных памяти его отца; в 1574 г. она состояла из 47 чел., включая капелланов, органиста и переписчиков.

Несмотря на то что И. и Италия постоянно оспаривали право считаться католическим центром Европы, «обмен» деятелями искусства с Италией происходил не менее активно, чем с Нидерландами. Мн. испан. музыканты получали образование в Риме, занимали почетные посты в папской капелле. Среди них — выдающийся испанский теоретик Франсиско Салинас (1513–1590), композиторы Кристоаль де Моралес (ок. 1500–1553) и Томас Луис де Викториа (1548–1611) — 2 из «трех китов» испан. полифонии «золотого века» (3-м считается Франсиско Герреро, 1528–1599). С 1504 г. И. принадлежал Неаполь, что также усиливало культурные связи этих стран. С 1553 г. в Неаполе жил знаменитый гамбист и автор «Трактата о глосах» (*Trattado de Glosas*) Диего Ортис (ок. 1510 — ок. 1570). Итальянская музыка звучала в испанских храмах значительно реже франко-фламандской, но, напр., имя Дж. П. да Палестрины было известно в И.

III. Стилиевые особенности. Контакты с Нидерландами и Италией обусловили расцвет во 2-й пол. XVI в. испан. композиторской школы, который проявился прежде всего в области духовной музыки. Отличительной

чертой испан. музыки эпохи Ренессанса является абсолютное преобладание духовной тематики и литургических жанров. Такие авторы, как Фернандо де лас Инфантас (1534 — ок. 1610) и Викториа, не писали светских сочинений.

Будучи воспитанными на наследии нидерланд. школы, испан. композиторы тем не менее нашли свой оригинальный путь. Хотя связи с ренессансной нидерландской полифонией были очень сильны (типичный облик испанских полифонических композиций — лапидарные темы, написанные в церковных ладах, которые подвергаются имитационному развитию), испанцы сознательно отказались от изощренных полифонических техник своих учителей. Стремление к ясности произнесимого текста привело к сочетанию относительной простоты и строгости фактуры с глубокой экспрессией в выражении религ. чувств, и в этом прослеживается связь музыки с испан. мистицизмом в литературе и живописи XVI в.

Церковная музыка И. XVII в. унаследовала основные особенности стиля XVI в., в большинстве духовных произведений сохранялась приверженность полифоническим техникам эпохи Ренессанса. При этом и в исполнительской практике, и в композиционной технике, в частности в фактуре сочинений, появились новые черты, к-рые стали следствием наступавшей эпохи барокко: концертное исполнение, basso continuo (см. в ст. *Бас*), гомофонно-гармонический склад.

Изменился основной фактурный принцип: вместо равноправия всех голосов, характеризующего строгий стиль, начала внедряться идея их функционального разделения. Появилась практика исполнения того или иного песнопения солистом на фоне инструментального аккомпанемента или же пения хора. Напр., мотет «Pelli meae» (лат. — «К коже моей» — Иов 19. 20) Херонимо де Карриона (ок. 1666–1721) предполагает следующий состав: тенор соло, 2 бахонсильо (бахон высокой тесситуры) и бахон, 4-голосный хор и basso continuo.

При исполнении хоровых сочинений басовая партия усиливалась инструментом, фоготистом и сакбутистом в церковных записях начинали причислять не к инструменталистам, а к певцам, поскольку их учас-

тие в хоровом музицировании стало обязательным.

Было введено инструментальное сопровождение хора, в кон. XVI в. начал фиксироваться аккомпанемент органа. Напр., в мадридском издании произведений Виктории (1600) прописана обязательная партия органа (хотя она пока только повторяет хоровую фактуру).

Собственно муз. ткань также постепенно меняла свой облик, хотя и не столь быстро, как в др. странах. На первый взгляд испан. литургические сочинения XVII в. довольно консервативны — те же торжественные медленные мелодии в строгом стиле. Но в них уже проникают новые элементы — неожиданные повороты в мелодической линии, хроматизмы.

Возрастает количество полностью гомофонных хоровых сочинений в моноритмической фактуре. Если в XVI в. аккордовые фрагменты встречались в хоровых произведениях лишь время от времени, с целью оттенить насыщенную полифоническую фактуру, то в XVII в. все сочинение могло быть написано аккордами в едином для всех голосов ритме. Для И. XVII в. подобное письмо было более характерным, чем для др. стран.

XVII век — расцвет многохорности в музыке И. Эта традиция была заложена еще в XVI в., напр. в произведениях Виктории для 2 или 3 хоров. К сер. XVII в. многохорное письмо (обыкновенно на 8–12 голосов) стало нормой, а во 2-й пол. столетия появились произведения для 15, 16, 18 или даже 21 голоса.

Исполнение многохорных сочинений в И. схоже с итал. практикой. Во-первых, с 1-м хором композиторы обращались скорее как с ансамблем солистов: партии хористов довольно сложные, именно здесь предполагалось употребление украшений, поэтому при проведении конкурса на должность певчего учитывалось, может ли певец, согласно своим способностям, поступить в 1-й хор. Во-вторых, все хоры старались расположить действительно далеко друг от друга. Так, 1-му хору обыкновенно аккомпанировала арфа, что позволяло разместить певцов в алтаре; 2-й хор в это время мог находиться возле большого органа (на хорах), 3-й — у органа-позитива и т. д.

IV. Репертуар. Произведения, исполнявшиеся церковными капеллами в XV–XVII вв., можно разделить

на 3 группы: литургическая музыка на лат. тексты, вильянсико с текстами на народных языках для утреди в большие праздники (прежде всего на Рождество Христово и праздник Тела Христова) и органная музыка для богослужения. Схожий литургический репертуар был и у королевских капелл и придворных капелл знати и епископата, исполнявших также светские полифонические произведения на народных языках в франко-фламанд. и испан. стилях.

Единая рим. форма богослужения, включая муз. составляющую, была принята на всей территории И. примерно к XV в. Тем не менее далеко не все традиц. испан. церковные песнопения XVI–XVII вв. распеты на григорианские мелодии. Так, гимн на слова Фомы Аквинского «*Sacris solemnibus*» (Со священными торжествами), к-рый исполнялся на популярный в И. праздник Тела Христова во время торжественных процессий через весь город, традиционно распевали на испан. напев (*modo hispano*). К мелодии этого гимна как к источнику для своих сочинений часто обращались испан. композиторы (см. пример 1).

Испан. вариант напева др. гимна на праздник Тела Христова, «*Pange lingua*» (Воспойте, уста), получил название «*de Urreda*», предположительно потому, что 1-я известная его гармонизация принадлежала капельмейстеру кор. Фердинанда V Арагонского Хуану де Урреде (работал в И. с 1476). Считается, что мелодия этого гимна относится к традиции испано-мосарабского пения (см. пример 2).

Помимо традиц. церковных песнопений (ордианрия и проприя мессы, псалмов, гимнов и др.) в И. этого времени развивались и паралитургические жанры. В частности, на рубеже XVI и XVII вв. достиг расцвета жанр *мотета*, что проявилось в творчестве Алуисо де Техады (1540–1628), Себастьяна Лопеса де Веласко (1584–1659), Диего де Понтака (1603–1654).

Традиция исполнения в испан. католич. церквях музыки, написанной не на лат. тексты, восходит к XV в., когда по инициативе архиеп. Гранады и духовника кор. Изабеллы Кастильской Эрпандо де Талаверы лат. *респонсории* стали заменять вильянсико (испан. *villancico* — деревенский) — песенным жанром народного происхождения. Особую популярность вильянсико приобрели в XVII в.,

Пример 1. «*Sacris solemnibus*» modo hispano

Sa - cris so - lem - ni - is, jun - cta sint gau - di - a, et ex praecor - di - is so - nent praecor - ni - a:  
re - ce - dant ve - te - ra, no - va sint om - ni - a, cor - da, vo - ces et o - pe - ra.

когда большинство этих произведений стали создаваться на духовные темы. Несмотря на острую критику и официальный запрет Рима, вильянсико «прижились» в И., хотя их употребление было позднее дозволено лишь на праздники Рождества Христова, Тела Христова (во время шествия), а также на престольные праздники и в дни почитаемых в городе святых. Форма и фактура этих песнопений чрезвычайно просты — многохорные композиции и полифонические техники остались привилегией произведений на латинские тексты. Вильянсико, состоящие, как правило, из строфических разделов (*coplas*) и рефренов (*estribillos*), могут быть написаны *a capella* или с сопровождением арфы или органа, виолончели или гитары, хиримии (деревянный духовой инструмент, аналог шалмея) и бахоисильо, позднее также скрипок, гобоя и кларина (труба высокой тесситуры). В числе авторов вильянсико этого периода — Хуан Баутиста Комес (ок. 1582–1643), Хуан Идальго (1614–1685), Жоан Сереролс (1618–1676), Мигель Гомес Камарго (1618–1690), Кристоаль Галан (ок. 1625–1684), Мигель де Иррисар (1635–1684), Томас Миссесес (1624–1677), Хосе де Вакелано (1642–1711), Матиас Хуан де Веана (1656–1707).

Среди инструментальной церковной музыки И. выделяется органная (менестрели играли переложения хорового репертуара). Помимо того

что орган участвовал в исполнении традиционных католических песнопений, существовали специфически органные жанры. В частности, очень важным в И. было умение играть глоссы, т. е. виртуозно варьировать заданную тему, напр. расцвечивать витиеватыми мелодиями фобурдоны (испан. *fabordón*) — аккордовые 4-голосные гармонизации напевов.

Название одного из жанров инструментальной, в т. ч. органной, музыки — *тьенто* (*tiento*, от *tentar* — нащупывать, пытаться), согласно одной из гипотез, связано с тем, что он выполнял функцию прелюдии и в нем «нащупывался» лад следующего за ним произведения. По форме это аналог итал. полифонического ричеркара, имитационная пьеса, за редкими исключениями 4-голосная, состоящая из 1 или неск. секций. До сих пор нет единого мнения о том, в какой мере этот жанр использовался на богослужении, однако большинство его признаков — непременно указание церковного лада, в к-ром написано сочинение, связь (тематическая и образная) с вокальной церковной полифонией, тропирование и др., характерных, напр., для произведений придворного композитора Антонио де Кабесона († 1566), позволяющие отнести *тьенто* к духовной музыке.

В XVII в. появились *тьенто* для солирующего баса (*de bajo*) или солирующего сопрано (*de tiple*), что также вписывается в общее русло перехода к гомофонным формам.

Пример 2. «*Pange lingua*» de Urreda

Pan - ge lin - gua glo - ri - o - - - si, cor - po - ris mys - te - ri - um,  
san - gui - nis - que pre - ti - o - - si, quem in mun - di pre - ti - um,  
fruc - tus ven - tris ge - ne - ro - - - si, rex ef - fu - dit gen - ti - um.

Гармонические эксперименты (впрочем, не столь радикальные, как в Италии) ставились в *тьенто де фальсас* (*tiento de [notas] falsas* — *тьенто с «неправильными», т. е. не входящими в звукоряд указанного лада, нотами*) — аналоге итал. *пъес па возношене Св. Даров* (*elevatio*).

Др. жанр органной музыки — баталья (*batalla* — произведение, изображающее битву) — связан еще с одной чертой испан. католицизма — сильнейшей тенденцией к театрализации обрядовой стороны (отсюда же и любовь к грандиозным религ. процессиям). Неслучайно в диспозицию испан. органа со 2-й пол. XVII в. входят громкие, горизонтально расположенные язычковые регистры, имитирующие звучание военных труб и как нельзя лучше подходящие для исполнения баталлий. Баталлии представляют собой пьесы импровизационного характера с многочисленными эффектами «эхо», символизирующим 2 армии. Темы их мелодий содержат кварто-квинтовые интонации, подражающие трубным сигналам. Баталлии исполнялись лишь неск. раз в год и посвящались дням больших побед или св. воинам.

Испан. церковная музыка включает не только песнопения, но и танцевальные композиции. Нesk. раз в год в церкви исполнялся танец мальчиков, называемый «сейсес» (*seises*, от *seis* — шесть; таково было первоначально количество танцующих детей, со 2-й пол. XVI в. — 10 мальчиков). Танцевали и взрослые, даже монахи. Так, в 1659 г. советник парижского парламента, посетив Мадрид с дипломатической миссией, был шокирован тем, что на утрне сочельника монахи в масках и гротескных одеяниях плясали перед алтарем под аккомпанемент органа, скрипок и бубенцов.

*Тьенто* 2-го тона на тему литании Деве Марии испан. композитора и органиста Пабло Бруны (1611–1679) написано в форме вариаций на гармонизацию фрагмента литании, представляющих по сути испан. традиц. танец — *фолию*. Впрочем, повторяемость гармонической формулы *фолии* прекрасно сочеталась с формой литании, предполагающей многократное повторение строки молитвы.

Известными авторами органной музыки в этот период были также Бернардо Клавихо де Кастильо (ок. 1545–1626), Себастьян Агилера де

Эредия (1561–1627), Франсиско Корреа де Араухо (1584–1654), Хосе Хименес (1601–1672), Габриель Менальт († 1687), Антонио Брокарте († 1696), Андрес де Сола (1634–1699), Хуан Кабанильес (1644–1712). Лит.: *Collet H.* Le mysticisme musical espagnol au XVI<sup>e</sup> siècle. P., 1913; *Trend J. B.* The Music of Spanish History to 1600. L., 1926; *Araiz Martinez A.* Historia de la música religiosa en España. Barcelona, 1942; *Jacobs C.* La interpretación de la música española del siglo XVI para instrumentos de teclado. Madrid, 1959; *Shergold N. D., Várey J. E.* Los autos sacramentales en Madrid en le época de Calderón, 1637–1681. Madrid, 1961; *López-Calo J.* La música en la Catedral de Granada en el siglo XVI. Granada, 1963; *Taylor Th. F.* The Spanish High Baroque Motet and Villancico: Style and Performance // *Early Music*. L., 1984. Vol. 12. N 1. P. 64–73; *Fernández Manzano R.* De las melodías del reino nazarí de Granada a las estructuras musicales cristianas. Granada, 1985; *Stein L. K.* Accompaniment and Continuo in Spanish Baroque Music // *España en la música de Occidente: Actas del congreso intern.* Salamanca, 1987. T. 1. P. 357–370; *Preciado D.* Canto tradicional y polifonia en el primer Renacimiento español // *Ibid.* P. 171–183; *Jambou L.* Evolución del órgano español, siglos XVI–XVIII. Oviedo, 1988. 2 t.; *Кряжева И. А.* О музыке Испании XVI в. // *Очерки истории латиноамериканского искусства*. М., 1997. Ч. 1: XVI–XVIII вв. С. 34–44; *Torrente A. J.* The Sacred Villancico in Early 18<sup>th</sup>-Cent. Spain: The Repertory of Salamanca Cathedral. Diss. / Univ. of Cambridge (UK). Camb., 1997; *Султанов В.* Стиль жизни и стили искусства. СПб., 2000; *Asensio J. C.* El canto gregoriano: Historia, liturgia, formas... Madrid, 2003; *Historia de la música española* / Ed. P. López de Osaba. Madrid, 2004<sup>2</sup>. T. 1: *Fernández de la Cuesta I.* Desde los orígenes hasta el «ars nova»; T. 2: *Rubio S.* Desde el «ars nova» hasta 1600; T. 3: *López-Calo J.* Siglo XVII.

М. А. Мусеева

**XVIII–XX вв.** Начало XVIII в. — одна из важнейших вех в истории испан. церковной музыки. На всем протяжении XVII в. в ней преобладало стремление сохранить основные черты полифонического стиля, сложившегося еще в XVI в. Модернизация богослужебной музыки на протяжении XVIII в. также столкнулась с серьезным противодействием традиционалистов, проходила болезненно, сопровождалась ожесточенными спорами. Значительное влияние на эволюцию стиля церковных сочинений оказал испанский музыкальный театр, определивший направление развития испан. музыки в целом. При этом прослеживается тенденция к унификации стиля и жанров литургической музыки в различных регионах И. и к стандартизации исполнительских составов (преобладание 2-хорных композиций на 8 голосов) благодаря возросшей мобильности церковных музыкантов, интенсификации творческих

контактов при сохранении центрального положения королевской капеллы в области церковной музыки.

Одним из первых заметных событий, ознаменовавших начало новой эпохи, стала развернувшаяся с 1715 г. полемика вокруг мессы «Scala arctina» кагалон. композитора Франсеска Вальса (ок. 1665–1747), по содержанию в известной мере аналогичная дискуссии о «первой» и «второй» практиках, состоявшейся более чем на столетие раньше между Дж. М. Артузи и братьями Монтеверди; речь шла о допустимых пределах использования диссонансов. По масштабу, однако, эти дебаты на порядок превзошли дискуссию на севере Италии: в них приняло участие ок. 50 испан. музыкантов. Либерализация норм полифонического письма воспринималась многими как покусение на священные устои искусства. Так, по мнению органиста Хоакина Мартинеса де ла Рока (ок. 1676–1747/56), «музыка строится на незыблемых основаниях и универсальных правилах; когда они нарушаются, гибнет сама сущность музыки».

Решающую роль в обновлении церковной музыки И. сыграло воздействие на нее извне: с сошествием на престол в 1700 г. Филиппа V, особенно после его женитьбы в 1714 г. на Елизавете Фарнезе, муз. вкусы двора следовали итал. моде, приглашенные ко двору итальянцы занимали ведущие позиции в муз. жизни, в Мадриде регулярно исполнялись оперы *seria* и др. сочинения в итал. духе. Местные музыканты также быстро освоили новый стиль, пользуясь им и в богослужебных произведениях. Одним из первых это сделал Себастьян Дурон (1660–1716), органист и руководитель королевской капеллы на рубеже XVII и XVIII вв.; вероятно, политически мотивированная отставка (1706), а затем и изгнание из страны этого музыканта способствовали тому, что для испан. авторов XVIII в., а вслед за ними и для историографов последующих столетий именно Дурон стал главным «предателем» национальных муз. идеалов. В частности, аббат Бенито Херонимо Фейхоо-и-Монтецегро (1676–1764) в памфлете «Церковная музыка» (*Musica de los Templos*, 1726) обвиняет Дурона в том, что он ввел в И. чужеземную моду: шумную суетливую музыку в духе итал. оперных арий, быстрые темпы,

танцевальные ритмы, хроматизмы, практику использовать в храме скрипки и т. п. При этом Фейхоо-и-Монтенегро противопоставлял Дурону ведущего испан. композитора 1-й пол. XVIII в. Антонио де Литереса (1673–1747), находя его музыку «величественной» и полной «сладоности».

Дурон и Литерес — представители эпохи стиливого плюрализма, в к-рую новые муз. приемы и формы использовались испан. композиторами с разной степенью последовательности в зависимости от ситуации: с осторожностью — в литургической музыке на лат. тексты, почти без ограничений — в театральных спектаклях и в театрализованных вильяисико, принявших в XVIII в. форму итал. светской кантаты (основанную на чередовании речитативов и арий). Помимо жанра на стиль влияло и положение композитора. Так, творчество др. ведущего мастера эпохи, Хосепа де Торреса-и-Мартинеса Браво (ок. 1670–1738), подразделяется на 2 периода. До офш. утверждения на пост руководителя королевской капеллы в 1718 г. в нем преобладали консервативные черты, а собрание месс, опубликованное в 1703 г. (*Missarum liber*), считается последним образцовым изданием испан. музыки в старом стиле; с назначением на престижную должность в сочинениях композитора возрастает экспрессия, разнообразно используются такие инструменты, как гобой и скрипка, появляются итал. обозначения динамики и т. п. Обновлению репертуара королевской капеллы способствовало происшествие: под Рождество 1734 г. пожар уничтожил здание королевского дворца в Мадриде, серьезно пострадал и муз. архив; восстановление сочинений и создание новых взамен утраченных заняли неск. лет интенсивной работы, к к-рой помимо Литереса и де Торреса был привлечен придворный органист Хосе де Небра (1702–1768).

Со временем на ведущие позиции в королевской капелле выдвинулись итал. музыканты. После отречения Филиппа V от трона в нач. 1724 г. и удаления в резиденцию Ла-Гранха-де-Сан-Ильдефонсо капеллу местной придворной церкви возглавил Филиппо Фалькони († 1738); возвратившись в том же году к власти, король объединил музыкантов из Ла-Гранха-де-Сан-Ильдефонсо с ко-

ролевской капеллой в Мадриде и назначил Фалькони заместителем де Торреса. После смерти обоих руково-дителей капеллы ее возглавил др. итальянец — Франческо Корселли (1705–1778). Он утвердил господство оперного стиля и возросшее значение оркестра в церковной музыке; полифония заняла в его сочинениях подчиненное положение, локализуясь в специально отведенных для нее разделах (напр., в мессе — в «Кугие», а также в заключительных разделах «Gloria» и «Sanctus»). В целом влияние итал. оперы в большей степени присутствует в паралитургических жанрах (вильяисико, оратории), но также в нек-рых песнопениях офшция (респонсории, стихи из Плача Иеремии, псалмы вечерни). Распространению итал. стиля в церковной музыке И. способствовали каталон. композиторы (Жауме Касельяс, Жоан Россель, Франсеск Жунка, Педро Рабасса, Доминго Арквимбау), служившие в это время в соборах Толедо, Севильи и Сарагосы.

Во 2-й пол. XVIII в. господствующий стиль церковной музыки вновь подвергся критике традиционнo настроенных музыкантов. Идеологической базой для них стала энциклика папы Бенедикта XIV «*Annus qui hinc*» (1749), содержащая помимо прочего осуждение «театральной» музыки в церкви и использования муз. инструментов в храме. Однако реальные запреты коснулись прежде всего паралитургического муз. театра на испан. языке, образы и тексты к-рого, близкие к народным вкусам и верованиям, были осуждены как церковными, так и светскими властями. В 1765 г. Карл III ввел запрет на исполнение ауто, мотивируя это тем, что подобные представления оскорбляют таинство Причастия. Вскоре из богослужения стали вытесняться и вильяисико: начало процессу, растянувшемуся до первых десятилетий XIX в., положил капельмейстер кафедрального собора в Сарагосе Франсиско Хавьер Гарсия Фахер (1730–1809); с 1775 г. он восстановил практику исполнения респонсориюв на лат. языке на праздничной утрени в главных церк-вах города. В дальнейшем Гарсия Фахер предложил заменить «безрассудную и нечестивую» церковную музыку собственными «реформированными» сочинениями, но большого успеха в распространении своих произведений в И. не имел.

В XVIII в. жанры литургической органной музыки в И. оставались традиционными: это — *versus* для поочередного исполнения с хором (*alternatim*), а также наследники кастильского *тъенто*, обозначавшиеся их авторами по-разному (*intento*, *Peno*, *raso* и т. д.). Основоположником испан. органной школы этого периода принято считать каталон. музыканта Хосе Элиаса (ок. 1678 — ок. 1755), ученика Хуана Кабанильеса. Сохранились высокие оценки его творчества, исходившие от младших коллег, в частности от Себастьяна де Альберо (1722–1756) и Хоакина де Оксинаги (1719–1789); последний именует Элиаса «отцом и патриархом всех добрых органистов». Сохраняя верность полифоническим традициям и широко используя при этом токкатную фактуру, Элиас приближается в нек-рых крупных сочинениях к циклу «прелюдия — fuga».

Сонаты Д. Скарлатти (1685–1757) оказали большое влияние на творчество испан. клавиристов сер.-2-й пол. XVIII в. Наиболее значительной фигурой этого поколения является Антонио Солер (1729–1783), ученик Скарлатти, капельмейстер монархия ордена иеронимитов в Эскориале. В клавирном наследии Солера помимо виртуозных сонат, написанных в традициях учителя, представлена вся палитра традиц. жанров. Особенность их стиля — в ощущении гармонической спонтанности, возникающем благодаря модуляциям в далекие тональности и причудливым сопоставлениям гармоний. Свои идеи композитор излагает в соответствующих разделах трактата «Ключ к модуляции» (*Llave de la modulaci3n*, 1762). Солеру принадлежит также немало вокально-инструментальных произведений практически во всех литургических жанрах; при этом сочинения малого масштаба (напр., 4-голосные мотеты) выдержаны в старинных традициях, тогда как мессы характеризуются обостренной экспрессией и усложненностью гармонии.

При всей своей внутренней противоречивости XVIII век завершает историю старинной церковной музыки в И. XIX век традиционно рассматривается как период общего упадка муз. искусства в этой стране и утраты Церковью традиц. статуса ведущего института муз. жизни. Помимо крайней политической нестабильности, особенно ощутимой

в 1-й пол. XIX в., роковую роль сыграла распродажа церковных земель в период 3-й испан. революции (1834–1843): финансирование искусства заметно сократилось, закрывались муз. школы при церквях, мн. церковные музыканты были вынуждены покинуть свои посты, зарабатывая на жизнь исполнением легкой музыки в кафе. Тем не менее масштаб кризиса мн. историографами преувеличивается: хотя возможности исполнять пышные произведения для больших составов в ряде мест были действительно ограничены, в испан. храмах по-прежнему звучала высокохудожественная музыка, в значительном количестве создавались новые сочинения.

Наибольшую известность среди авторов церковной музыки XIX в. приобрел Иларион Эслава (1807–1878), капельмейстер в Севилье (1832) и в королевской капелле (1844), директор Мадридской консерватории в последние годы жизни. Большой поклонник совр. оперной музыки, Эслава создал ряд эффектных церковных произведений в итал. стиле, в т. ч. знаменитое «Miserere» (1835), на протяжении мн. лет исполнявшееся в кафедральном соборе Севильи на Страстной седмице. Он же положил начало традиции издавать антологии испан. духовной музыки: в 1853–1861 гг. под его редакцией вышло собрание сочинений для органа (*Museo organico espanol*), а в 1852–1860 гг. — знаменитая «Священная испанская лира» (*Lira sacro-hispana*), 10 томов к-рой охватывали вокальную и вокально-инструментальную музыку испан. мастеров XVI–XIX вв. (при этом 8-й т. содержал исключительно сочинения Эславы). В это же время Эслава публикует краткий очерк истории испан. церковной музыки (1860). Среди представителей старшего поколения, живших в т. н. смутный период, выделялась фигура Мариано Родригеса де Ледесмы (1779–1847), ученика Гарсии Фахера, литургические сочинения которого написаны в последние годы жизни, после назначения на пост руководителя королевской капеллы (1836).

Дальнейшее развитие церковной музыки в И. определяла деятельность Фелипе Педреля (1841–1922), подготовившего к изданию обширный корпус старинной испан. музыки и заложившего основы ее исследования. В молодые годы Педрель

стремился к карьере композитора, сочинив, в частности, множество произведений на лат. литургические тексты. Однако болезненно переживавшееся отсутствие успеха на этом поприще побудило его сконцентрировать усилия в научной сфере. С 1882 г. Педрель издавал ж. «Священная испанская Псалтирь» (*Salterio sacro-hispano*), в к-ром публиковались сочинения старинных мастеров, в 1894–1898 гг. увидела свет антология «Испанская школа духовной музыки» (*Hispaniac Schola Musica Sacra*), наконец, в 1902–1913 гг. под его редакцией выходит 1-е полное собрание сочинений Виктории и утверждается слава этого композитора как гения испан. церковной музыки. Деятельность Педреля была частью процесса возрождения испан. национального самосознания (*ренасимьенто*), важным импульсом для к-рого послужила испано-амер. война (1898). Знаменитые композиторы Исаак Альбенис (1860–1909), Энрике Гранадос (1867–1916), Мануэль де Фалья (1876–1946) и Хоакин Турина (1882–1949) высоко чтит Педреля и называли его своим учителем; однако, работая в области светской музыки, они претворяли в жизнь те его заветы, к-рые относились к изучению и использованию фольклора различных регионов И. Единичные сочинения этих авторов на духовные тексты написаны по случаю; в нек-рых из них косвенное выражение находят национальные чувства (примером может служить хоровая композиция «в григорианском стиле» Гранадоса «L'herba de amog» (1914) — молитвы, обращенные к национальной святыне Каталонии, «Черной Деве» из монастыря Санта-Мария-де-Монсеррат).

В то же время значительное число композиторов «второго ряда», состоявших на церковной службе, с нач. XX в. посвящают свое творчество созданию новой литургической музыки, развивающей традиции старинного, истинно испан. искусства. В историографии этих музыкантов, работавших в различных храмах по всей территории И., принято именовать «поколение *Motu proprio*», в связи с той выдающейся ролью в истории испан. музыки, к-рую сыграло послание «Tra le Sollecitudine» папы Пия X, изданное 22 нояб. 1903 г. В нем папа резко критиковал излишне театральную манеру церковного искусства того времени и указывал

3 основные составляющие музыки, допустимой в католич. храме: григорианское пение как основу богослужения, классическую ренессансную полифонию, представленную прежде всего творчеством Палестрины, и те сочинения в совр. стиле, в к-рых нет ничего мирского и театрального.

Послание папы вызвало большой энтузиазм у испан. музыкантов, увидевших в нем критику «итальянщины» и призыв возродить былое величие национального искусства; в качестве образца для подражания была избрана музыка Виктории. Положения послания обсуждались в профессиональной среде в течение длительного времени, в т. ч. на общенациональных конференциях в Вальядолиде (1907), Барселоне (1912) и Витории (1928). Нек-рые уважаемые церковные композиторы, в частности капельмейстер собора в Вальядолиде Висенте Гойкоэча (1854–1916), пересмотрели под его воздействием собственный стиль сочинений, отказавшись от виртуозности и от использования симфонического оркестра. Севильский капельмейстер Эдуардо Торрес (1872–1934) предлагал переоркестровать «Miserere» Эславы; он же возродил обычай танцевать сейсес в кафедральном соборе города. Иезуит Немесино Отаньо (1880–1956), ученик Гойкоэча, в 1911 г. основал при университете своего ордена в Комильясе (*Universidad Pontificia Comillas*) певч. школу, выступление хора которой вскоре были признаны образцом исполнения григорианского хорала и ренессансной полифонии; при преемнике Отаньо, Хосе Игнасио Прьето (1900–1980), руководившем певч. школой с 1924 по 1969 г., коллектив достиг высочайшего уровня и гастролировал по Европе и за ее пределами. Для распространения новой церковной музыки много сделали журналы «Испанская духовная музыка» (*Música sacro hispana*, Bilbao (Bizkaia), 1906–1913; основан Отаньо) и «Сокровище духовной музыки» (*Tesoro sacro musical*, Madrid; San Sebastián, 1917–1978; основан органистом и композитором Луисом Ируаррисагойи (1891–1928)).

Утопичность целей предопределила постепенное угасание движения, к середине столетия сошедшего на нет: в творчестве лучших представителей «поколения *Motu proprio*» ощущается не столько реальное возрождение старины, сколько стилизация

и почти неизбежный эклектизм. Наряду с консервативными чертами, такими как аскетичные исполнительские составы (обычно хор в сопровождении органа), опора на григорианскую мелодику, использование полифонической техники, характерной для музыки XVI–XVII вв., сочинения этого направления в той или иной степени несут отпечаток музыки своего времени: творчества Р. Вагнера и Р. Штрауса, франц. импрессионизма, иногда популярной музыки или фольклора («Саэты» для органа Э. Торреса). Чистоту строгого стиля более всего удавалось соблюсти в сочинениях прикладного характера, не имеющих особого замысла.

В период после II Ватиканского Собора в храмах И. преобладает прикладная музыка. Тем не менее профессиональные традиции национального хорового искусства продолжают жить благодаря концертной практике — ансамблям, исполняющим старинную музыку в аутентичной манере, и совр. композиторам, авторам произведений на лат. богослужебные тексты, свободно сочетающим традиц. и новейшие техники композиции. В числе последних можно выделить представителей «поколения 50-х» Кристобала Альфтера (род. в 1930) и органиста собора в Гранаде Хуана Альфонсо Гарсию (род. в 1937).

Лит.: *Carreras López J. J.* La música en las catedrales durante el siglo XVIII: Francisco J. García «El Españolto» (1730–1809). Zaragoza, 1983; *idem (Carreras J. J.)*. La música sacra española en el siglo XVIII. Zaragoza, 1986; *Gomez Amat C.* Historia de la música española. Madrid, 1984. T. 5: Siglo XIX; *Bermúdez E.* Música e ideología: Domenico Scarlatti y España. 1719–1757 // Texto y contexto. 1985. Vol. 6. P. 21–34; *Martin Moreno A.* Historia de la música española. Madrid, 1985. T. 4: Siglo XVIII; *López-Calo J.* Felip Pedrell y la reforma de la música religiosa // *Recerca Musicologica*. 1991/1992. N 11/12. P. 157–209; *Marco T.* Spanish Music in the 20<sup>th</sup> Cent. / Transl. by C. Franzen. Camb. (Mass.), 1993; *Virgili Blanquet M. A.* La música religiosa en el siglo XIX español // La música española en el siglo XIX / Ed. E. Casares Rodicio, C. Alonso González. Oviedo, 1995. P. 375–406; *Recasens A., Casullo B. P.* Spain: Art Music: Later 18<sup>th</sup> Cent., 19<sup>th</sup> Cent., 20<sup>th</sup> Cent. // *NGDMM*. 2001. Vol. 24. P. 114–154; *Кажарская Ю. Д.* Музыкальная культура мадридского двора XVIII в. и творчество Антонио Солера: Канд. дис. / МГК им. П. И. Чайковского. М., 2003; *González Valle J. V.* Liturgical Music with Orchestra, 1750–1800 // *Music in Spain during the 18<sup>th</sup> Cent.* / Ed. by M. Boyd and J. J. Carreras. Camb., 2006. P. 53–71; *Torrente A.* Italianate Sections in the Villancicos of the Royal Chapel, 1700–1740 // *Ibid.* P. 72–79.

**Р. А. Насонов**

**ИСПАНО-МОСАРАБСКИЙ ОБРЯД**, древняя литургическая традиция, получившая распространение на Пиренейском п-ове; один из официально признанных наряду с римским обрядом в католич. Церкви.

**Название.** В источниках и научной лит-ре можно встретить разные наименования этой традиции. В период раннего средневековья она называлась по месту распространения «испанской». Когда в Испании началась тотальная романизация богослужения, противники называли этот обряд толедским, а его сторонники определяли его как *officium Isidori et Leandri* (лат. — богослужение святых Исидора и Леандра; такое название было дано либо для того, чтобы придать обряду больше авторитетности и защитить от обвинений в ереси, либо по той причине, что богослужебные книги были принесены в Толедо из Севильи, где чин действительно сформировался под непосредственным влиянием этих святых). Определение «мосарабский» появилось лишь в XV в., в период восстановления этой традиции, когда она ассоциировалась с этнической группой мосарабов, проживавших в Толедо. С развитием исторической литургики появились также названия «готский», «вестготский», «испано-вестготский» и «древнеиспанский» (*Prado*. 1928; *Brou*. 1949). С 1988 г. название «испано-мосарабский» является официально принятым в католич. Церкви.

**Происхождение и основные этапы истории.** Долгое время исследователи пытались установить генетическую связь И.-м. о. с какой-либо более ранней традицией (восточной или западной). Одни ученые указывали на его близость к галликанской традиции, считая И.-м. о. местным вариантом, подобно ирл. богослужению. Другие отмечали сходство отдельных элементов И.-м. о. (прежде всего евхаристических молитв) с александрийской греч. традицией. Большинство ученых считают наиболее вероятной связь И.-м. о. с североафрикан. лат. традицией, поскольку лексикальная система этого обряда довольно близка к той, что прослеживается в творениях блж. Августина, а принципы организации календаря имеют параллели в североафрикан. памятниках (*Cabrol*. 1935). Однако доказать это сложно, поскольку источников по истории богослужения в Сев. Африке сохра-

нилось крайне мало. Ряд специфических элементов в структуре и названиях отдельных служб (несомненно очень древнего происхождения) объединяют И.-м. о. с *амвросианским обрядом* (*Bishop*. 1924). По крайней мере начиная с VI в. некоторые регионы Пиренейского п-ова испытывали влияние рим. обряда. В целом в пограничных зонах происходило стихийное смешение древнеиспан., североафрикан., галликанской, амвросианской, рим. и даже визант. традиций. Т. о. установить единый источник испан. литургической традиции невозможно.

Кроме того, на протяжении I тыс. христ. истории во мн. областях Испании сохранялись местные обычаи, к-рые нашли отражение в литургических книгах и к-рые теперь практически невозможно отличить от общих для И.-м. о. тенденций. Региональные различия в богослужении стали проявляться на самом раннем этапе развития И.-м. о., когда сформировалось неск. зон литургической активности.

Первые свидетельства об унификации богослужебной практики в Тарраконской пров. (Тарракона (ныне Таррагона), Герунда (ныне Жиропа), Барцинона (ныне Барселона), Цезаравгуста (ныне Сарагоса)) содержатся в канонах Поместных Соборов (см.: 1-й канон Герундского Собора (517), 1, 2, 5-й каноны Барцинонского Собора (540) и др.). Имеются данные о составлении богослужебных текстов и чинопоследований Петром, еп. Лериды (Льейды) (*Isid. Hisp. De vir. illustr.* 13 // *PL*. 83. Col. 1090), и Иоанном, еп. Цезаравгусты (*Hildef. Tolet. De vir. illustr.* 6 // *PL*. 96. Col. 201–203). Тарраконская пров. находилась в тесном контакте с юго-западом Франции и северо-западом Италии, что, видимо, отразилось и на особенностях ее литургической традиции.

О богослужении в пров. Галлеция (в эту эпоху в ее состав входили территории современных Галисии и Астурии, а также часть пров. Леон, включая сам город Леон) впервые говорится в послании 538 г. папы Вигилия еп. Профутуру Бракарскому (*PL*. 69. Col. 19–21). После того как I Бракарский Собор (561) принял большую часть папских предписаний о богослужении в качестве канонов (см.: 4-й и 5-й каноны о совершении Евхаристии и Крещения по чину, присланному из Рима; 12-й

о запрете небиблейской гимнографии), Галлеция (видимо, по той причине, что там находилось королевство свевов, чьи отношения с вестготами были напряженными) стала одним из центров распространения рим. традиции в Испании.

В Бетике центром, в к-ром происходило становление богослужебной традиции, был Гиспалис (ныне Севилья). Ключевую роль в развитии местной традиции сыграл св. Леандр Гиспальский (*Isid. Hisp. De vir. illustr. 41 // PL. 83. Col. 1104*). Вероятно, именно в этот период в связи с появлением визант. апклава на территории Испании имело место влияние на И.-м. о. визант. литургической традиции (ряд текстов в И.-м. о., включая Трисвятое и нек-рые антифоны, на протяжении всего средневековья продолжали петь по-гречески; см.: *Baumstark. 1935; Janeras. 1995*).

После переноса вестгот. столицы в г. Толет (ныне Толедо) и победы над арианством именно этот город стал главным литургическим центром Испании. Попытку унификации богослужения (вероятно, также направленную против рим. влияния) предпринял IV Толедский Собор (633) (2-й канон подчеркивал необходимость сохранения литургического единства во всей Испании и Нарбонской Галлии). Как составители служб и авторы молитв и песнопений прославились Конанций, еп. Палланции (ныне Паленсия) (*Hildef. Tolet. De vir. illustr. 11 // PL. 96. Col. 203*), св. Евгений II Толетский (*Ibid. 14 // PL. 96. Col. 204*; см. ст. *Евгений III*) и св. Ильдефонс Толетский (согласно его Житию — *CSMA. Vol. 1. P. 59–66*). С именем св. Иулиана Толетского связывают редакцию литургических книг (*Vita seu Elogium S. Juliani. 11 // PL. 96. Col. 450*).

Араб. нашествие 711 г. не прервало сразу развития И.-м. о., поскольку значительное количество населения на завоеванных территориях оставалось христианским, однако дальнейшая эволюция богослужения происходила на севере полуострова при епископских кафедрах (Луго, Овьедо, Асторга, Леон и др.) и в мон-рях (Санто-Доминго-де-Силос (в тот период — Сан-Себастьян-де-Силос), Сан-Мильян-де-ла-Коголья, Сан-Хуан-де-ла-Пенья и др.), многие из к-рых были основаны в VIII–X вв. На юге же, в Севилье и Кордове, богослужение на лат. языке со-

хранялось в архаичных формах, поскольку христ. общины постепенно переходили на араб. язык.

В кон. VIII в. И.-м. о. оказался в центре адопцианских споров (см. ст. *Адопцианство*). Поскольку Элипаид Толедский в качестве обоснования своего учения ссылался на богослужебные тексты (*MGN. Conc. Aevi Karolini. Bd. 2. S. 113*), во Франции испан. литургические книги попали под подозрение и стали характеризоваться каролингскими богословами как еретические (особенно после осуждения адопцианства на Франкфуртском Соборе 794 г.). Несмотря на это, И.-м. о. получил поддержку в Астуро-Леонском королевстве, правители к-рого стремились возродить вестгот. традицию.

В Испанской марке И.-м. о. очень быстро был вытеснен богослужением по рим. обряду в его франк. варианте (дальнейшее развитие привело к появлению здесь нового локального варианта рим. обряда), что изначально соответствовало не столько желаниям Римских пап, сколько идеалам каролингских правителей. Продвижению римского обряда в Испанию способствовало основание множества бенедиктинских монастырей.

В Леоно-Кастильском королевстве ключевую роль в процессе романизации сыграли тесные связи между его правителями и аббатами Ключни (*Rubio Sadia. 2004*). Первое время ключницы признавали за испанцами право служить по И.-м. о. (нек-рые мосарабские песнопения даже вошли в обиход ключницев и благодаря им стали известны в Европе), но необходимость сохранять внутреннее единство заставила их отказаться от этой практики (*Rodulphi Glabri Historiarum. III 12 // Idem. Historiarum libri V / Ed. J. France. Oxf., 1989. P. 114*).

Рим обратил внимание па И.-м. о. только в X в. Отношение Римских пап к местному испан. богослужению во многом похоже на их отношение к богослужению на слав. языке в тот же период. Согласно «Ирийской хронике» (кон. X в.), Сисенанд, еп. г. Ирия Флавия (ныне Падрон), отправил к папе Иоанну X посольство во главе с пресв. Занеллом. Вернувшись, послы привезли множество книг из Рима. На основе этого свидетельства позже был составлен рассказ о том, как испан. епископы созвали Собор для обсуждения раз-

личий между рим. обрядом и И.-м. о. Подтвердив древность и законность испан. традиции, они тем не менее изменили евхаристические молитвы по рим. образцу (в исследовательской лит-ре это событие обычно датируется 924 г.; возможно, в этом выдуманном рассказе отразился реальный процесс романизации И.-м. о.). К этой истории примыкает другая о том, как в 1064 г. папа Александр II через легата Гуго Кандида запретил И.-м. о. Тогда к папе отправилась делегация испан. епископов, к-рая привезла ему образцы своих литургических книг. Изучив их, папа разрешил совершать по ним богослужение. Однако все сведения о папском одобрении И.-м. о. происходят из одной рукописи — сборника канонов, Житий святых и разного рода трактатов *Scorial. d I 1. Fol. 395v* (рпк. датируется 993–994, но вставки «*De missa apostolica in Spania ducta*» и «*De officio ispane eclesie in roma laudato et confirmato*» сделаны в кон. XI — нач. XII в.; см.: *Carl. 2008*).

Несмотря на сомнительную достоверность этих историй, во 2-й пол. XI в. процесс романизации испан. богослужения действительно ускорился. В 1067 г. рим. обряд вводится в мон-ре Сан-Сальвадор-де-Лейре. В 1071 г. торжественный чин смены обряда был совершен в мон-ре Сан-Хуан-де-ла-Пенья (*Crónica de San Juan de la Peña / Ed. A. U. Arteta. Valencia, 1961. P. 56*).

Папа Григорий VII предпринял решительное наступление на И.-м. о. Между 1074 и 1081 гг. он отправил светским правителям Испании (*principes Hispaniae*) 8 посланий, в к-рых требовал запретить И.-м. о. (*Toletane illusionis superstio*) (*Greg. VII, papa. Reg. ep. I 63, 64, 83; II 50; IV 28; VII 6; IX 2, 14 // PL. 148. Col. 339–340, 355–356, 401–402, 483–488, 549–551, 604–606, 617–618*).

Для введения рим. обряда в 1079 г. в Испанию был отправлен аббат Рикард Марсельский. Собор 1080 г. (или 1081) в Бургосе принял решение о введении рим. обряда па всей территории Леоно-Кастильского королевства. Детали соборного решения неизвестны, т. к. акты не сохранились (кроме грамоты кор. Альфонсо VI о введении рим. обряда на подвластной ему территории).

Архиеп. Родриго Хименес де Рада в «Истории Испании» (1243) приводит рассказ, очевидно придуманный им на основе кратких упоминаний

в хрониках, о том, как Альфонсо VI повелел провести рыцарский поединок в присутствии папского легата, поскольку народ не хотел отказываться от И.-м. о. Победил рыцарь, сражавшийся за толедское богослужение. Тогда король повелел бросить в костер богослужебные книги 2 обрядов, но толедская книга «выпрыгнула» из огня, а римская сгорела. Тем не менее король все равно запретил И.-м. о. (*Rodrigo Jiménez de Rada. Historia de rebus Hispaniae. 6. 24–25 // Idem. Historia de rebus Hispaniae sive Historia Gothica / Ed. J. Fernández Valverde. Turnhout, 1987. P. 205–209. (СССМ; 72)*).

После завоевания Толедо в 1085 г. там также был введен рим. обряд (в его клюнийском варианте он сохр. в этом городе до 1573). Новым архиеп. Толедским был поставлен аббат клюнийского мон-ря Саагун Бернард, француз по происхождению, сторонник григорианской реформы, что сказалось на его отношении к И.-м. о. Празднование восстановления Толедской кафедры состоялось 18 дек. 1086 г., в день, когда по календарю И.-м. о. был праздник Пресв. Девы. Местная мосарабская община получила привилегии — 6 толедским приходам было разрешено сохранить И.-м. о. (*Rodrigo Jiménez de Rada. Historia de rebus Hispaniae. 4. 3 // Ibid. P. 118*). В источниках более позднего времени сообщается, что это были приходские церкви святых Иусты и Руфины, св. Марка, св. Евлалии, св. Себастиана, св. Луки и св. Торквата. Кроме того, по словам архиеп. Родриго, на Леонском Соборе (1090 или 1091 г.), который проходил под председательством папского легата кард. Райнерия и архиеп. Бернарда Толедского, впредь было разрешено переписывать и использовать только те литургические книги, которые написаны «галльским письмом», а те, которые написаны «толедским», велено отвергать (ср.: *Mansi. T. 20. Col. 737*).

Некое время И.-м. о. сохранялся на землях, оставшихся под властью арабов. Но после 1125 г. большинство мосарабов были вынуждены спасаться бегством от гонений со стороны мусульман: часть из них переместилась в Сев. Африку, другие бежали в Толедо. На территории Португалии мосарабское богослужение было запрещено в нач. XII в. (*Pradalié G. Les faux de la Cathédrale et la crise a Coïmbre au début du XII<sup>e</sup>*



архиепископом Толедо стал Франсиско Хименес де Сиснерос. В 1497 г. он подтвердил привилегии мосарабских прихо-

Мосарабская  
ц. ап. Луки в Толедо.  
Кон. XII — нач. XVII в.

дов. Под его покровительством в 1500 г. был издан Миссал (*Missale mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum*

*Mozarabes / Ed. A. Ortiz. Toleti, 1500*), а в 1502 г. — Бревиарий (*Breviarium secundum regulam beati Hysidori / Ed. A. Ortiz. Toleti, 1502*).

Ортис не просто собрал и подготовил к печати доступные ему мосарабские рукописи. Он в значительной мере переработал весь материал, расположив его в соответствии со своими представлениями о том, какими должны быть литургические книги (главным ориентиром для него были римские Миссал и Бревиарий). Так, в Бревиарии он отделил службы святым от служб Рождественского и Пасхального циклов, а молитвы мессы вычленил из состава официина и перенес в Миссал. В Бревиарий была включена полная Псалтирь, но малые часы (служба на заре, часы 1, 3, 6, 9-й, служба перед повечерием и повечерие) были вставлены после Пс 117. Следующий за ним Пс 118 был разделен на части и распределен по часам, но, поскольку Ортис поместил в издание только 4 часа из 12, известных по рукописям, Пс 118 должен был читаться с пропусками. В Санкторал были включены не только древние службы, но и новые (напр., праздник Тела Христова).

Т. о., Ортис стал по сути родоначальником новой традиции. Тем не менее его издания спасли И.-м. о. от полного забвения. Благодаря компилятивному характеру они сохраняют научное значение, поскольку включают материал из утерянных древних рукописей (Ортис часто допускал ошибки, в частности, мн. контракции в рукописном тексте были раскрыты им неправильно).

В 1503 г. в Толедском соборе была открыта мосарабская капелла Тела Христова для служения мессы по И.-м. о. с использованием книг Ортиса. Ее окончательное оформление как института с особым капитулом,

siècle // *Mélanges de la Casa de Velázquez. Madrid, 1974. Vol. 10. P. 77–98*).

В Толедо мосарабы лишились независимой иерархии (хотя вплоть до XIII в. там было множество мосарабских епископов, эмигрировавших с юга). О сопротивлении мосарабов романизации говорится в послании папы Евгения III толедскому клиру и народу (ок. 1146) (ср.: *Rubio Sadia J. P. La introducción del rito romano en la iglesia de Toledo // Toletana. 2004. Vol. 10. P. 151–177*).

После IV Латеранского Собора (1215), 9-й канон к-рого обязывал епископов тех городов и диоцезов, где значительная часть населения говорит на разных языках и придерживается разных обрядов, поставлять пресвитеров для каждого обряда, священники, служившие по И.-м. о. в Толедо, официально были подчинены местному епископу.

В 1285 г. архиеп. Гонсало Гарсия Гудьель (1280–1299) издал указ о принудительном взыскании средств на содержание школ, где должны были учиться клирики И.-м. о., с прихожан, приписанных к 6 мосарабским приходам (в XV в. к ним добавился 7-й приход — Всех святых). Именно благодаря выпускникам этих школ продолжалось копирование вестгот. рукописей, а И.-м. о. не исчез полностью из богослужебной практики, но пребывал в состоянии упадка. Мн. клирики или переходили в др. приходы, где служили по римскому обряду, или становились биритуалистами.

Навести порядок в мосарабских приходях попытался архиеп. Педро Гонсалес де Мендоса, издавший в 1484 г. указ о сохранении И.-м. о. В 1495 г. он назначил каноника Альфонсо Ортиса главой комиссии по подготовке к изданию мосарабских литургических книг. В том же году

отдельным от кафедрального, произошло между 1508 и 1511 гг.

С 1517 г. богослужение по И.-м. о. раз в месяц стало совершаться и в капелле Спасителя в Старом соборе в Саламанке.

После издания в 1568 г. буллы папы Пия V «*Quod a nobis*», допускавшей к использованию в католич. Церкви помимо рим. книг, изданных после Тридентского Собора, только те, что были старше 200 лет, Миссал и Бревиарий Ортиса не были запрещены, но и богослужение по И.-м. о. не стало массовым.

В 1755 г. Миссал Ортиса был переиздан в Риме с комментариями А. Лесли (*Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum Mozarabes / Praef., not. et append. ab A. Lesleo ornatum. R., 1755*; позже перепечатан в PL. 85). В 1775 г. кард. Франсиско Антонио Лоренсана издал новую редакцию Бревиария (*Breviarium Gothicum secundum regulam beatissimi Isidori archiep. Hispalensis / Ed.: card. Fr. X. de Cisneros, Fr. A. Lorenzana. Matriti, 1775*; перепечатан в PL. 86). В это издание вошла иная версия Псалтири с библейскими песнями и гимнами (по ркп. *Matrit. Bibl. Nac. 10.001, IX–X или XII–XIII вв.*). Все новые праздники, заимствованные Ортисом из рим. традиции, были вынесены в приложение. В 1804 г. был издан новый вариант Миссала в редакции Лоренсана (*Missale Gothicum secundum regulam beati Isidori / Ed. F. Arevalus. R., 1804*). Поскольку из-за утраты живой традиции было непонятно, как именно надо служить по И.-м. о., в 1770 г. был издан Ординарий мессы с объяснениями служб Миссала и Бревиария и дополнительными рубриками (*Lorenzana, Fabian y Fuero. 1770*). Такие же указания были изданы в Саламанке (*Hernandez de Viera Fr. J. Rubricas generales de la missa gothica-muzarabe y el omnium offerentium... Salamanca, 1772*).

К кон. XIX в. мосарабское богослужение совершалось регулярно только в Толедо (в капелле Тела Христова и в 2 приходах — святых Иусты и Руфины и св. Марка). В Саламанке служили 1–2 раза в год. Поскольку древние рукописи были еще плохо изучены и не издавались, месса и службы суточного круга совершались по книгам Ортиса или Лоренсана, а чины таинств — по книгам рим. обряда.

Интерес к И.-м. о. стал возрастать в XX в. по мере его научного изуче-

ния (одним из важных исследовательских центров в Испании стало аббатство Санто-Доминго-де-Силос).

В 1934 г. были изданы новые богослужебные указания для совершения служб суточного круга по И.-м. о. (*Directorium Mozarabicum ad Divinum Officium. Toledo, 1934*). Оживление литургической жизни произошло в кон. 70-х гг. XX в., после проведения I Международного конгресса, посвященного мосарабам. Поскольку богослужение по И.-м. о. совершалось не только в Толедо, но и в др. городах (Мадриде, Саламанке, Барселоне), потребовалось упорядочить и заново издать основные богослужебные тексты.

По инициативе кард. Марсело Гонсалеса Мартина († 2004) в 1982 г. была создана Комиссия по ревизии литургических книг И.-м. о. Новый чин мессы был утвержден епископской конференцией в 1985 г., а пробный вариант новых Миссала и Лекционария — в 1988 г. В 1991–1995 гг. новые Миссал и Лекционарий (*Liber commicus*) были официально изданы (*Missale Hispano-Mozarabicum. Barcelona, 1991–1995. 4 t.*). От изданий Ортиса новые книги отличаются тем, что представляют значительно сокращенный и тщательно отобранный материал и соответствуют предписаниям и духу литургической реформы II Ватиканского Собора (напр., в отличие от древней традиции новый Лекционарий содержит 2 альтернативных годовых цикла чтений; месса может совершаться лицом к народу, и т. д.). Папа Иоанн Павел II дважды совершал богослужение по этим книгам (в 1992 и 2000). В наст. время во мн. храмах Испании хотя бы раз в год проходит богослужение по новому чину (прежде всего в дни памяти древних испан. святых). Более широкому распространению И.-м. о. препятствуют лат. язык и существенные отличия в структуре литургического года. Несмотря на обилие изданных в XX в. рукописей, официально утвержденных нового Бревиария И.-м. о. и чин таинств до сих пор нет. На практике вводятся разного рода новации и элементы, заимствованные из других, преимущественно восточных, традиций для придания богослужению внешней архаики.

**Литургические книги.** Литургические книги И.-м. о. носят оригинальные наименования, хотя их содержание традиционно для боль-

шинства обрядов Запада и Востока. Долгое время считалось, что все рукописи представляют единую традицию на разных этапах ее существования. Однако после работ Х. Пинеля стало очевидным, что весь корпус рукописей распадается на 2 группы, к-рые Пинель назвал «традиция А» и «традиция В». К 1-й принадлежит большинство известных рукописей, 2-я же представлена изданиями Ортиса и нек-рыми рукописями XII–XIV вв., обнаруженными в Толедо. По мнению Пинеля, традиция В более архаична, но при этом не является исконной для Толедо. Вероятно, она была принесена с юга, из Севильи, христианами, бежавшими от гонений мусульман в IX–X вв. или в XII в. (в ранних работах исследователь склонялся к 1-й датировке, в более поздних — ко 2-й). На Севилью как источник этой традиции, по мнению Пинеля, указывает рубрика в рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 30.844 (X в.) — *Ad Sanctus spalitanos* (т. е. подразумевается некая особенность богослужения в Гиспалисе). Рукописи традиции А происходят в основном с севера Пиренейского п-ова — из Таррагоны, Каркасона, Леона, мон-рей Санто-Доминго-де-Силос, Сан-Хуан-де-ла-Пенья и Сан-Мильян-де-ла-Коголя. Расхождения между 2 традициями прослеживаются на всех уровнях (лекционарий, структура служб суточного круга и мессы, гимнография и т. д.; подробнее см.: *Pinell. 1978*).

Против теории Пинеля выступил Х. Ханини. По его мнению, традиция В является поздним сокращением традиции А. Традиция В происходит не из Севильи, а из Толедо, представляя приходской вариант богослужения, и Ортис использовал ее специально, чтобы архаизировать свое издание (*Janini, Gonzalves. 1977*). Однако, вопреки мнению Ханини, состав Санкторала традиции В явно указывает на ее южноиспан. (кордовское или севильское) происхождение.

Описание рукописей см.: *Gamber K. Codices liturgici latini antiquiores. Freiburg, 1963, 1968<sup>2</sup>. P. 52–68. N 301–393. (Spicilegii Friburgensis Subs.; 1); Idem. Codices liturgici latini antiquiores: Suppl. Freiburg, 1988. P. 32–47. N 301–399. (Ibid.; 1a); уточненные датировки рукописей см.: *Hispania Vetus. 2007*.*

**Лекционарий** в И.-м. о. называется *Liber commicus* (от лат. *comma* — единица членения текста на отрывки,

к-рые можно прочитать вслух на одном дыхании). К числу полных Лекционариев, содержащих чтения из ВЗ и НЗ на весь литургический год (начиная с Адвента), относятся рукописи Paris. Nouv. acq. lat. 2171, 1067 г. (происходит из аббатства Санто-Доминго-де-Силос, является копией с оригинала VII в.) и Matrit. Acad. Hist. 22 (Aemil. 4), 1073 г. (происходит из мон-ря Сан-Мильян-де-ла-Коголя; отражает более позднюю традицию, чем первая).

Фрагментарно сохранился Лекционарий в рукописи Paris. lat. 2269, коп. VIII–IX в. (16 листов палимпсеста из ц. св. Назария в Каркасопе). Список чтений начинается с праздника Богоявления (Apparitio Domini) и обрывается на 4-й неделе Великого поста (De Lazaro).

Более крупный фрагмент (72 листа) Лекционария сохранился в рукописи León. Bibl. Capit. 2, 1071 г. В нем отражены чтения периода Адвента, пасхального периода, De quotidiano, общих служб святым и вотивных месс.

Вероятно, толедское происхождение имеет Лекционарий Tolet. Bibl. Capit. 35.8, IX–X вв., содержащий пророческие чтения не только Недель и праздников, но и будних дней, начиная с Недели после памяти Вифлеемских младенцев (обрывается на чтениях субботы 3-й Недели Великого поста).

Критическое издание этих рукописей см.: Morin. 1893; Pérez de Urbel, González y Ruiz Zorrilla. 1950–1955.

Важным свидетельством о богослужении христиан, находившихся под властью арабов, является араб. перевод Capitulare Evangeliorum, сохранившийся в рукописи Monac. Arab. Aumcr. 238. Fol. 92–97 (копия 1394 г. сделана с ркп. 1145 г., перевод выполнен в IX–XI вв.; см.: Römer. 1905; Roisse. 2008).

Известен также фрагмент Евангелиария, относящийся к традиции В, — Tolet. Museo de Santa Cruz. 1326 (ранее в Museo de San Vicente. Fragm. 1), XII в. Ряд библейских рукописей содержат на полях лекционарные пометки, отражающие чтения И.-м. о. (Matrit. Univ. 31, IX–X вв.; Autun. Bibl. municip. 27, нач. VIII в.; Burgos. Arch. Catedr. s. n., X в. (из мон-ря Сан-Педро-де-Карденья); Cracov. Muzeum Czartoryskich. 3.118, X в.; Montpellier. Bibl. municip. 6, VIII–IX вв. (с сильным галликанским влиянием)).

**Liber sermonum** — патристический лекционарий (*Юмилиарий*) сохранился в рукописях Lond. Brit. Lib. Add. 30.853, кон. XI в. (из мон-ря Санто-Доминго-де-Силос), Matrit. Acad. Hist. Aemil. 60, IX в. (из мон-ря Санто-Доминго-де-Силос), Córdoba. Archiv. Catedr. 1, 953 г. (из мон-ря Сан-Педро-де-Валераника) и в составе Liber mysticus (ркп. Lond. Brit. Lib. Add. 30.844, X в.).

**Passionarium** — Жития святых, читавшиеся на утрне, сохранились в рукописях Lond. Brit. Lib. Add. 25.600, X в. (из мон-ря Сан-Педро-де-Карденья); Scorial. b I 4, XI в.; Paris. Nouv. acq. lat. 2179, XI в.; Paris. Nouv. acq. lat. 2180, 2-я пол. X в. (из Санто-Доминго-де-Силос) (изд.: *Fábrega Grau*. 1953–1955).

**Псалтирь** с молитвами-коллектами использовалась в богослужении по монастырскому чину. Кроме псалмов и коллект в рукописях Псалтирей имеются разного рода литургические пометы (Scorial. a III 5, X в.), нотация (Matrit. Bibl. Nac. 10.001, IX–X или XII–XIII вв.; изд.: PL. 86), молитвы служб суточного круга и Гимнарий (Lond. Brit. Lib. Add. 30.851, XI в.; изд.: *Gilson*. 1905; *Ayuso Marazuela*. 1958). Известно также несколько фрагментов разной степени сохранности: Vic. Bibl. episcopal. 258, ок. 800; Nacinas. Arch. municip. 5, кон. XI в.; Burgo de Osma. Bibl. capit. 125, XI в.

**Сакраментарий** в И.-м. о. назывался Manuale или Liber missarum и содержал только молитвы мессы. Долгое время была известна лишь одна полная рукопись, отражающая этот тип книги, — Tolet. Bibl. Capit. 35.3 (ранее датировалась IX в., теперь — ок. 1100). Рукопись происходит из Толедо (из ц. св. Евлалии). Молитвы в ней распределены по 4 отделам: Missae de adventu domini; Missae de quadragesima; Missa in hilaria pasche dicenda; Missae quotidianae. Поскольку о св. Иулиане Толедском сообщается, что он разделил Liber missarum на 4 части (Vita seu Elogium S. Juliani. 11 // PL. 96. Col. 450), мн. исследователи считают, что данная рукопись отражает Иулианову редакцию. Впервые она была издана М. Феротеном (*Férotin*. 1912; репр.: *Idem*. 1995). Новое издание подготовлено Ханини (*Janini*. 1982–1983). Позже стал известен Сакраментарий Matrit. Acad. Hist. 35, XI в. (из мон-ря Сан-Мильян-де-ла-Коголя). Фрагмент Сакраментария

с молитвами в Неделю о самарянке сохранился в рукописи Tolet. Bibl. capit. 44.2 (нач. XII в.). Еще один фрагмент Сакраментария — палимпсест Tolet. Bibl. capit. 99.30 (XI–XII вв.).

Известно также несколько рим. Сакраментариев, которые были переписаны или использовались в Испании сторонниками римского обряда (напр., см.: *Olivar*, ed. 1953; *Idem*. 1963; *Barriga Planas*. 1972).

В составе Миссала Ортиса сохранился **Ординарий мессы** (Omnium offerentium), скопированный им с утраченной ныне рукописи (PL. 85. Col. 530–569). Подобный текст Ordo missae omnimode имеется в составе Liber ordinum из мон-ря Сан-Мильян-де-ла-Коголя (Matrit. Acad. Hist. Aemil. 56. Fol. 167–174v, XI в.). Оба текста представляют собой смешение мосарабских элементов с рим. каноном мессы.

**Liber orationum** (festivus). Орационал (аналог Коллектария в др. зап. обрядах) представляет собой сборник молитв официны (содержит молитвы антифонов и респонсories, молитвы малых часов, нек-рые молитвы периода Великого поста, отпусты вечерни и утрени, благословения народа). Судя по пометам в рукописях, он всегда согласовывался с Антифонарием. Древнейший образец, отражающий, вероятно, тарраконскую практику вестгот. периода, — Веронский Орационал (ркп. Veron. Bibl. Capit. LXXXIX (pap. 84), кон. VII в.; после 731 г. рукопись оказалась в Италии; последний палеографический анализ см.: *Vivancos Gómez*. 2006). Впервые памятник был издан И. Бьянкини в 1741 г. (Libellus Orationum / Ed. I. Bianchini // *Thomasij M., card. Opera omnia*. R., 1741. Vol. 1. P. 1–136). Новое издание: *Vives, Claveras*, ed. 1946.

Др. Орационал сохранился в ркп. Lond. Brit. Lib. Add. 30.852, IX–X вв. (вероятно, из Санто-Доминго-де-Силос). Известны также 2 фрагмента: один происходит из Каталонии (ркп. Barcelona. Archiv. Catedr. 187-14, нач. IX в.), другой из Толедо (ркп. Tolet. Arch. Capit. W1a–W1b и ркп. Vic. Bibl. episcopal. 260, XI в.), 2 палимпсеста тоже содержат Орационал: Matrit. Bibl. Nac. 6367, X в.; Scorial. p I 6. Fol. 64–70, 87–118, XII в.

**Liber mysticus** (или mixtus, букв. — «смешанная книга», поскольку в ней соединены молитвы и песнопения суточного круга и мессы; по сути аналог рим. полного Миссала). Этот

тип книги использовался в кафедральном богослужении. Впервые упоминается ок. 900 г. Известно множество рукописей.

Из аббатства Санто-Доминго-де-Силос происходит рукопись Lond. Brit. Lib. Add. 30.844, X в. (содержит службы на праздник Пресв. Девы (18 дек.), Рождество Христово, памяти св. Стефана, св. Евгении, св. Иакова, св. ап. Иоанна, св. Колумбы, на праздник Обрезания Господня, на праздник Богоявления, а также литании перед Пятидесятницей и канонические литании). Из того же аббатства происходят рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 30.845 и Add. 30.846 (обе датируются XI в.). В 1-й содержатся только памяти святых (начиная с дня памяти Адриана и Наталии и до дня перенесения мощей св. Сатурнина), во 2-й — службы от Пасхи до Пятидесятницы. Еще одна *Liber mysticus* происходит из мон-ря Сан-Мильян-де-ла-Коголья — рукопись Matrit. Acad. Hist. 30, X в. Др. книга была переписана в мон-ре Сен-Гийем-де-Комбрет (диоцез Элы) (Paris. Nouv. acq. lat. 557, XI в.; изд.: *Amiet*. 1981). Как Бревиарий была опубликована *Liber mysticus* по рукописи Silos. Arch. mon. 6, XI в. (изд.: *Fernández de la Cuesta*. 1965). В состав *Liber ordinum* из аббатства Санто-Доминго-де-Силос (Silos. Arch. mon. 3, 1039 г.) входят службы *Complute sanctorum* и *De quotidiano*, обычно помещавшиеся в *Liber mysticus*.

Известно несколько рукописей толедского происхождения: Tolet. Bibl. capit. 35.4 (XII–XIII вв.) содержит службы пасхального периода и 20 служб *De quotidiano*; Tolet. Bibl. capit. 35.6 (X–XI вв.) включает службы пасхального периода и службы святым (до дня памяти Иуста и Пастора). В рукописи Tolet. Bibl. capit. 35.7 (XI–XII вв.) сохранились службы от Рождества Христова до Богоявления. В начале помещаются службы на праздник Пресв. Девы (18 дек.) и Ее Успения (15 авг.) (Fol. 1–54) с чтениями из соч. «О приснодевстве Марии» св. Ильдефонса Толетского и гимном «Gloria in excelsis».

Встречаются отдельные службы святым (служба святым Косме и Дамиану в ркп. Matrit. Acad. Hist. 60 (Aemil. 2), X в. (из мон-ря Сан-Мильян-де-ла-Коголья); служба св. Пелагию в ркп. Paris. Nouv. acq. lat. 239. Fol. 68–83, XI в. (из аббатства Санто-Доминго-де-Силос); службы

св. Мартину, мч. Емилиану и на праздник Успения Пресв. Девы сохранились в рукописи кастильского происхождения (прежний шифр — Tolet. Bibl. capit. 33.2, XI в.), долгое время считавшейся утерянной (была доступна только поздняя копия — Matrit. Bibl. Nac. 13.060. Fol. 120–200, 1752 г.), но недавно она была обнаружена в Нью-Йорке — New York. Hispanic Society of America. B 2916 (см.: *Boynnton S. A Lost Mozarabic Liturgical Manuscript Rediscovered: New York, Hispanic Society of America, B 2916, olim Tolet. Bibl. Capit. 33.2 // Traditio*. 2002. Vol. 57. P. 189–219; *Altès i Aguiló Fr. X. El retall testimonial d'un full d'Antifoner visigòtic (siglos X–XI) procedent de l'antic arxiu de la Seu de Roda d'Isàvena (Madrid, Real Academia de la Historia, ms. 9/4579) // Miscel·lània Litúrgica Catalana*. 1999. Vol. 9. P. 33–50); службы св. Фоме и Цезаравгустанским мученикам сохранились в рукописи Matrit. Bibl. Nac. 494. Fol. 94–101, XII в. (арагонского происхождения); служба св. Вицентию — в рукописи Scorial. Bibl. de Monasterio. m III 3. Fol. 92–98, сер. X в. (толедского происхождения, оказавшаяся потом в Леоне)).

Традицию В отражает рукопись Tolet. Bibl. capit. 35.5, X–XI вв., содержащая службы Великого поста, Пасхи и Светлой седмицы, к-рые совершались в ц. святых Иусты и Руфины (изд.: *Janini*. 1980). К этой же традиции принадлежат рукопись Matrit. Bibl. Nac. 10.110 (XI или XIII–XIV вв.), содержащая службы будних дней Великого поста (изд.: *Janini*. 1979), и фрагменты рукописи Tolet. Museo de Santa Cruz. 1325-1 (ранее в Museo de San Vicente. Fragm. 2), XIII в. (всего 23 листа; весьма вероятно, что это одна из тех рукописей, к-рую использовал Ортис для подготовки своего издания; среди памятей святых имеется служба св. Мартину).

Большая часть рукописей этого типа книги изданы или описаны: *Férotin*, ed. 1912; *Janini*, ed. 1982–1983.

**Liber horarum** — Часослов, включающий полную Псалтирь с антифонами, респонсориями, чтениями, молитвами и т. д. для совершения служб по монастырскому чину (рукописи: Tolet. Bibl. capit. 33.3, XI–XII вв. (из Толедо); Silos. Arch. mon. 7, XI в. (из Санто-Доминго-де-Силос); Santiago de Compostela. Bibl. Univ. 609 (Res. 1), 1055 г. (Часослов

Фернандо I Великого, короля Леона, Кастилии и Наварры; факсимильное изд. и иссл. см.: *Libro de horas de Fernando I de León / Ed. M. C. Díaz y Díaz, S. Moralejo Álvarez. Santiago de Compostela, 1995*); Salamanca. Bibl. Univ. 2668, 1059 г. (Бревиарий королевы Санчи); Lond. Brit. Lib. Add. 30.851. Fol. 164–182, XI в. Фрагмент Часослова — ркп. Santo Domingo de la Calzada. Arch. Catedr. s. n., X–XI вв. (из мон-ря Сан-Мартин-де-Альбельда). В составе Бревиария Ортиса также имеется Часослов, скопированный с утраченной ныне рукописи (PL. 86. Col. 939–972).

**Liber Psalmographus** — сборник молитв, основанных на текстах псалмов, которые использовались в составе служб суточного круга в качестве молитв антифонов и респонсориев. Сохранился фрагмент рукописи Matrit. Archiv. Hist. Nac. 1.487 B-7, XI в. (изд.: *Pinell*. 1972).

**Liber ordinum** содержит чины таинств и sacramенталий (Крещение, ординации, Покаяние, помазание больных, молитвы над умирающими и чины погребения, различные благословения; включая благословение брака). В рим. традиции этому типу книги соответствуют Понтификалы и Ритуалы.

Известны *Libri ordinum* 2 типов — епископские и пресвитерские. К числу первых относится рукопись Silos. Arch. mon. 4, 1052 г. (из мон-ря Сан-Пруденсио-де-Монте-Латурсе). Она была обнаружена в 1886 г., а потом и издана М. Феротеном (*Férotin*. 1904, повое изд.: *Janini*. 1991). Еще одна епископская *Liber ordinum* происходит из мон-ря Сан-Мильян-де-ла-Коголья (Matrit. Acad. Hist. Aemil. 56, X в.). Сохранился также фрагмент рукописи Tolet. Bibl. capit. 35.7. Fol. 44, XI–XII вв. Пресвитерское богослужение представлено в рукописи Silos. Arch. mon. 3, 1039 г. (изд.: *Janini*. 1981), и во фрагменте León. Arch. Catedr. 5, XI в.

В древности существовал также особый сборник экзорцизмов, к-рые читались над оглашаемыми — **Libellus exorcismorum** (*Isid. Hisp. De eccl. offic. II 13*), но он не сохранился.

**Liber canticorum**. Поскольку важное место в богослужении И.-м. о. занимали *библейские песни*, они часто выписывались в порядке литургического года в отдельном сборнике или в приложении к Псалтири. Наиболее важные рукописи: Matrit. Acad. Hist. Aemil. 64bis, X в. (из мон-ря

Сан-Мильтян-де-ла-Коголья); Tolet. Archivo de la Parroquia de Santa Eulalia. s. n., XI в.; Lond. Brit. Lib. Add. 30.845. Fol. 173–177, X в. (из аббатства Санто-Доминго-де-Силос). Фрагменты сохранились в Lond. Brit. Lib. Add. 30.844, X в. (вероятно, также из Санто-Доминго-де-Силос).

*Liber hymnorum* представляла собой собрание гимнов оффиция. Образцов Гимнария почти не сохранилось. Помимо Гимнария в составе рукописи Matrit. Bibl. Nac. 10.001 (IX–X или XII–XIII вв.) известны фрагменты рукописи Tolet. Museo de Santa Cruz. 1352-2 (ранее Museo de San Vicente. Fragm. 3), X в. (из приходской ц. святых Иусты и Руфины), и рукописи Matrit. Acad. Hist. 118 (14), XI в. Возможно, появление этого типа книги в И.-м. о. связано с влиянием др. зап. обрядов, хотя репертуар испан. Гимнария оригинальный.

*Antiphonarium* содержит все песнопения мессы и праздничных служб оффиция, расположенные в порядке литургического года. В приложении к нему обычно помещаются общие службы святым, вотивные мессы и проч. Единственная полная рукопись — Леонский Антифонарий из мон-ря Сан-Сиприано-дель-Кондадо (León. Arch. Catedr. 8, X в. (в колофоне на вставных листах указан 1066 г.); изд.: *Serrano L., Rojo C., Prado G.*, ed. 1928; факсимиле и дипломатическое издание: *Brou, Vives, ed.* 1953–1959). Начинается с праздника св. Адискла (17 нояб.) и заканчивается службой *De quotidiano dominicale*.

Сохранились также фрагменты: 4 листа рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 11.695, IX–X вв. (из мон-ря Санто-Доминго-де-Силос); 2 листа рукописи Paris. Nouv. acq. lat. 2199, кон. IX–X в. (из мон-ря Санто-Доминго-де-Силос или Леона); 1 лист рукописи Matrit. Bibl. Nac. 11.556, XI в. (из мон-ря Сан-Сойло); 8 листов рукописи Zaragoza. VGU (Facultad de Derecho). M-418, X в. (из мон-ря Сан-Хуан-де-ла-Пенья или Санта-Мария-ла-Реаль-де-Нахера; изд.: *Zapke.* 1995; факсимиле и иссл.: *Antiphonale Hispaniae Vetus* (s. X–XI). Zaragoza, 1986). В палимпсест из Толедо Matrit. Bibl. Nac. 10.001. Fol. 141 (IX–X или XII–XIII вв.) включены антифоны служб святым Фруктуозу и Винцентию.

Фрагмент Антифонария, представляющего южноиспан. традицию, со-



Лист Леонского Антифонария.  
X в. (León. Arch. Catedr. 8. Fol. 1v)

хранился в рукописи Coimbra. Arquivo de la Universidad. IV-3.a S.-Gav. 44 (22), XI в.

Издания гимнографических текстов И.-м. о. см.: *Blume, Hrsg.* 1897; *Castro Sanchez, ed.* 2010. О мосарабских календарях см.: *Alamo.* 1943; *Vives, Fábrega Grau.* 1949; *Idem.* 1950.

**Чин Крещения.** Поскольку литургические книги отражают состояние чина Крещения в И.-м. о. на уровне X–XI вв., ранняя история реконструируется в основном по свидетельствам христ. писателей и канонов Поместных Соборов.

Самым ранним, но лишь косвенно указывающим на испан. практику, является соч. «Паломничество» Эгерии, проделавшей путь из Испании в Св. землю. Лат. терминология, использованная ею для описания реалий иерусалимской традиции, во многом согласуется с той, что зафиксирована в др. более поздних источниках.

О богословии и о нек-рых элементах практики испан. Церкви говорит Пакиан Барселонский. Он сообщает о периоде оглашения, о таких элементах, как исповедание веры, отречение от сатаны, погружение в воду и помазание после него (*Pacian. De bapt.* 6 // PL. 13. Col. 1093).

Св. Исидор Севильский подробно описывает 2 этапа оглашения: сначала желающие креститься включаются в число катехуменов, а затем, когда приблизится время Крещения, они причисляются к *competentes* («стремящимся»; в визант. традиции

называются «готовящиеся ко просвещению»). Обряд *traditio symboli* (передача Символа веры) совершается на праздник Входа Господня в Иерусалим. Этой день называют также *capitulavium*, поскольку в этот день принято омыwać головы *infantes* (букв.— младенцев), которых готовят к помазанию (*Isid. Hisp. De eccl. offic.* I 28. 2). Исследователи расходятся в интерпретации этой фразы. Одни полагают, что под «младенцами» имеются в виду желающие принять Крещение, переходящие в разряд *competentes*. Соответственно обряд омовения связывается с тем, что в течение Великого поста *competentes* совершали аскетические обряды (в частности, посыпали головы пеплом) и не мылись. Другие видят здесь свидетельство о крещении детей, которое совершалось, как и в визант. обряде, не на Пасху, а в Лазареву субботу. Однако, в какой момент происходило само помазание (на праздник Входа Господня или позже), неясно (хотя общей для Запада практикой было освящать елей для помазания в Великий четверг, испан. источники об этом умалчивают). У св. Исидора встречаются сведения об экзорцизмах, к-рые включали помимо заклинаний обряд вкушения соли и помазание елеем (*Ibid.* II 21. 2–4). После описания обряда *traditio symboli* св. Исидор переходит собственно к Крещению, которое включает чин отречения от сатаны, исповедание веры, погружение в купель (имеет 3 ступени, ведущие вниз, и 3 ступени, ведущие вверх), прочтение тринитарной формулы, а после погружения помазание елеем и возложение рук, совершаемое, как и весь обряд, епископом (*Ibid.* II 22–27).

Более детализированное описание чина Крещения представлено в соч. «*De cognitione baptismi*» св. Ильдефонса Толетского. Он отмечает, что катехумены при вступлении в период оглашения облачаются во власяницу (обычай, известный на Востоке, см.: *Quasten J. Theodore of Mopsuestia on the Exorcism of the Cilicium* // *HarvTR.* 1942. Vol. 35/3. P. 209–219). В течение периода оглашения над ними совершаются экзорцизмы. Однако использование соли не является, по его мнению, обязательным. После заклинаний совершается обряд отверзания ушей и уст (*ephratha*) с помазанием елеем. Оглашаемые становятся *competentes* на праздник

Входа Господня. Помимо обряда передачи Символа веры св. Ильдефонс упоминает и его возвращение (*reditio*) в Великий четверг. Баптистерии должны быть запечатаны епископом на весь период Великого поста и открыты только перед Пасхой (ср.: 2-й канон XVII Толедского Собора (694)). Чин освящения воды начинается с просительной молитвы, затем вода осеяется крестным знаменем, в воду вливается освященный елея, читается благословение. Крещальная формула согласуется с той, что известна по поздним мосарабским книгам — «Я крещу тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, да обретешь жизнь вечную» (*Et ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ut habeas vitam aeternam*). Крестить могут не только епископы, но и пресвитеры, поскольку крещение младенцев уже широко распространено. В связи с этим св. Ильдефонс особо отмечает роль крестных родителей. Он также говорит только об однократном помазании после погружения и возложении рук (епископская конфирмация не упом.; подразумевается, что все эти обряды может совершать и пресвитер). Новокрещеным передается молитва «Отче наш», после чего они причащаются.

Чин Крещения в литургических книгах состоит из следующих элементов: вступление в чин оглашаемых (*consignatio*), экзорцизмы, *effatio*, *traditio symboli*, освящение воды, *interrogationes* (вопросы о вере), однократное погружение, характерная для Испании крещальная формула с окончанием «*ut habeas vitam aeternam*» (да обретешь жизнь вечную), помазание елеем и возложение рук епископом. Завершением чина было причащение. На 3-й день после крещения совершалось снятие белых одежд. Пресвитерские *Liber ordinum* предписывают совершать все обряды для оглашаемых непосредственно перед крещением или вообще их не указывают.

Одним из важных для испан. Церкви был вопрос о том, кто и как может совершать помазание елеем ввиду все большего распространения практики крещения вне связи с литургическим годом. В 20-м каноне I Толедского Собора (ок. 400) говорится о том, что только епископ может освящать крещальный елея. Герундский Собор (517) попытался запретить практику крещения взрос-

лых катехуменов без участия епископа (4-й канон позволял крещение только на Пасху и Пятидесятницу, делая исключение лишь для больных; 5-й канон разрешал крестить детей, родившихся слабыми, сразу же после рождения). О том, что пресвитер может помазывать елеем новокрещеного (*confirmare*), говорится во 2-м каноне Барцинонского Собора 599 г. В итоге ни рим. практика конфирмации (2-го епископского помазания в дополнение к 1-му пресвитерскому), ни визант. практика (когда освящение мира совершается епископом, а само помазание — пресвитером) в Испании не утвердились, хотя и были известны.

Др. спорный вопрос о количестве погружений крещаемого в воду — однократном или троекратном. Мн. испан. богословы полагали, что троекратное погружение в воду является выражением арианского учения, отрицавшего единство и равенство Лиц Пресв. Троицы. Они также считали, что троекратное погружение противоречит заповеди ап. Павла в Еф 4. 5. Вероятно, однократное погружение не было их полемической новацией, направленной против арианства, но представляло собой древнюю практику испан. Церкви, которая лишь получила новое истолкование после прихода вестготов-ариан (*Smyth*. 2007). Тем не менее у троекратного погружения появились влиятельные апологеты. Мартин Бракарский в трактате «*De trina mersione*» (О троекратном погружении) защищал эту практику как апостольское установление, сохраняемое в Риме и К-поле. Свт. Григорий Великий в послании 591 г. св. Леандру Гиспальскому, написанном в связи с обращением кор. Реккарета, признавал, что как однократное, так и троекратное погружение может иметь правосл. истолкование; если же основным мотивом сторонников однократного погружения является борьба с арианством, то пусть они сохраняют свою практику (*Greg. Magn. Reg. ep. 1. 41*). 6-й канон IV Толедского Собора (633), опираясь на это папское послание, постановил впредь совершать однократное погружение как указание на Смерть и Воскресение Христовы. В кон. VIII в. Алкуин обвинял испанцев в том, что они нарушают заповедь о Крещении, поскольку однократное погружение не может быть символом тридневного пребывания Христа во гробе

(*Alcuin. Ep. 139 // MGH. Epp. Bd. 4. S. 221*). Подробнее о практике крещения в Испании см.: *McConnell. 2005; Ramis. 2001*.

**Месса.** В структурном отношении месса И.-м. о. имеет много общих элементов с галликанской и амвросианской традициями. Самые ранние сведения об испан. чине мессы приводит св. Исидор Севильский. По его словам, этот чин установлен ап. Петром (*Isid. De eccl. offic. I 15*). Он также перечисляет 7 молитв, из к-рых состоит месса: 1) *oratio admonitionis* (призывание народа к молитве); 2) *invocatio* (взывание к Богу о принятии молитв и приношений); 3) молитва о принесших дары и об усопших; 4) молитва о братской любви перед обрядом целования мира; 5) *illatio* (прославление Бога за творение мира); 6) после пения «*Hosanna in excelsis*» совершается *confirmatio sacramenti*, когда приношение освящается через призывание Св. Духа; 7) молитва Господня «Отче наш».

Важное значение для развития испан. чина мессы имел IV Толедский Собор. Несколько принятых на нем канонов непосредственно касались мессы: 12-й канон о пении *laudes* (аллилуария) на мессе; 13-й канон о запрете небиблейской гимнографии (за нек-рыми исключениями); 17-й канон о чтении Откровения Иоанна Богослова в течение пасхального периода; 18-й канон о благословении народа до причащения, а не после.

В литургических книгах чинопоследование начинается с входного песнопения (*praelegendum* или *officium*). Далее в воскресные и праздничные дни поется «*Gloria in excelsis*», а по великим праздникам еще и Трисвятое. Затем читается молитва *Post Gloriam*. Согласно традиции В, такое начало не совершается в будние дни в течение года и в воскресенье Великого поста. В традиции А в течение Великого поста оно заменяется службой 3 антифонов, построенной по модели 9-го часа (*Ad nonam pro missa*).

Особенностью И.-м. о. является то, что в нем были сохранены ветхозаветные чтения (*profecia*) в составе мессы. После чтения из ВЗ во воскресенье и на память мучеников поются *benedictiones* (песнь *авиловских отроков* из Дан 3). Далее поется *psallendum* (аналог рим. *graduala*), к-рый в нек-рые дни Великого

поста заменяется др. песнопением — *threni*, похожим на *tractus* рим. обряда, или *clamores* (ряд псалмических стихов покаянного характера).

В течение Великого поста из Апостола читаются Соборные Послания, в насхальный период — Деяния св. апостолов, все остальное время — Послания ап. Павла. После этого совершается обряд вознесения Евангелия. Возглашается аккламация «*Laus tibi Christe*» (Слава Тебе, Христе). Совершается процессия с несением Евангелия, Креста, кадила и свечей. Обычно Евангелие читает диакон, на Пасху — епископ. После прочтения Евангелия поются *laudes* (аллилуарий). В период Великого поста стих поется без «аллилуия». Затем читается гомилия.

В период Великого поста офферторий начинался с покаянных молитв. В И.-м. о. офферторий называется *sacrificium*. В этот момент происходит приготовление Даров. Далее следуют *Oratio admonitionis* (или *missa*), возглас «*Oremus*» и аккламация «*Agyos, agyos, agyos*» (Свят, свят, свят). К числу неизменяемых молитв относится следующая далее молитва о Церкви (*Oratio pro ecclesia*). «Другая» молитва (*Alia*), наоборот, является изменяемой в зависимости от литургического года. После этого происходит чтение *диптихов* и молитв-интерцессий о различных чинах Церкви, о святых, за принесших дары, об усопших. В традициях А и В во многом различаются порядок и текст диптихов. После диптихов следует изменяемая молитва *Post Nomina*. Обряд целования мира начинается с чтения изменяемой молитвы *Ad pacem*. После священнического благословения диакон возглашает призыв к целованию — «*Inter vos pacem tradite*» («Друг другу мир передавайте») (традиция А) или «*Quomodo adstatis pacem facite*» («Стоящим рядом мир сотворите») (традиция В). Сам обряд целования происходит во время пения антифона *Ad pacem*.

Евхаристические молитвы начинаются с возгласа «*Aures ad Dominum*» (Внимайте Господу). Префация «*Dignum et iustum est*» (Достойно и праведно) носит в И.-м. о. название *inlatio*. По великим праздникам далее поется *Ad Sanctus*, затем собственно *Sanctus* и изменяемая молитва *post Sanctus*. *Institutio* в И.-м. о. в большей мере основано на 1 Кор 11. 23–26, чем на тексте евангелистов. На

установительные слова народ отвечает «Аминь» и скандирует аккламацию «*Sic credimus, Domine Iesu*» (Так мы веруем, Господи Иисусе). Изменяемая молитва *Post pridie* обычно включает анамнесис и эпиклесис. Завершаются евхаристические молитвы доксологией.

Во время пения антифона *Ad confractionem* (На преломление) совершаются вознесение гостии и преломление Св. Хлеба, частицы которого выкладываются на патене (дискосе) в форме креста с воспоминанием этапов служения Христа. В традиции А гостия преломлялась на 7 частей (в воспоминание *corporatio, natiuitas, passio, mors, resurrectio, gloria, regnum*), а в традиции В — на 9 (в воспоминание *corporatio, natiuitas, circumcisio, apparitio, passio, mors, resurrectio, gloria, regnum*).

После священнического возгласа «*Fidem quam corde credimus ore autem dicamus*» (Веру, которой в сердце веруем, устами исповедуем) происходит чтение Символа веры (в традиции В исповедание веры совершается перед преломлением).

Далее идет изменяемая молитва *Ad orationem dominicam* (перед «Отче наш»), затем молитва «Отче наш» (на каждое прошение народ отвечает «Аминь»). К «Отче наш» прибавляется эмболоизм. На словах «Святая святых» священник показывает Св. Хлеб и Чашу народу. Частица Тела погружается в Чашу. По великим праздникам в этот момент поется «*In civitate Domini*» (Во граде Господнем). Затем следуют аккламация «*Agyos, agyos, agyos*» и диаконский призыв «*Humiliate vos ad benedictionem*» («Преклонитесь для благословения»). Подается благословение перед причащением (изменяемое). Причащение народа происходит после диаконского призыва «*Stete locis vestris*» (Стойте на своих местах) и антифона *Ad accedentes* (На подходящих (к причащению)).

После причащения поется антифон «*Repletum est gaudio*» (традиция А) или «*Refecti Christi corpore*» (традиция В). Затем читалась молитва после причащения — *completoria* (*postcommunio*) и священник оповещал о следующем дне праздника. Завершалась служба диаконским возгласом «*Solemnia completa sunt. In nomine Domini nostri Iesu Christi votum nostrum sit acceptum cum pace*» (Торжество завершено. Во имя Господа нашего Иисуса

Христа да будет обет наш принят с миром).

**Священство.** Чины ординации в книгах И.-м. о. наименее оригинальны и демонстрируют смешение древнеиспан., галликанской и рим. традиций. В отличие от др. традиций Востока и Запада в И.-м. о. нет одобрения ординации со стороны народа. Одним из важных элементов чина ординации является *traditio instrumentorum* (уже в 28-м каноне IV Толедского Собора).

Чин ординации во епископа известен только в пересказе св. Исидора: хиротония во епископа совершается через возложение рук собратьев-епископов, новому епископу вручается посох (*Isid. Hisp. De eccl. offic. II 5. 9–12*; были попытки реконструировать древний чин на основе галликанских источников, см.: *Kleinheyer. 1980, 1981*).

Кандидат в пресвитеры облачается в столу и казулу и преклоняет колени перед алтарем. Все пресвитеры возлагают на него руки, а епископ читает 3 молитвы (вступительную, основную и заключительную). Центральная молитва не содержит призывания Св. Духа. В конце чина новому пресвитеру вручается *Manuale*, епископ целует его, и он становится в ряд пресвитеров.

Ординация диакона начинается с одевания на него столы. Далее возглашается коллекта. Центральная молитва явно имеет рим. происхождение (по с нек-рыми модификациями). Более древняя молитва, вероятно, сохранилась в том же чине, следом за ней, или в чине возведения в сан архидиакона. После заключительной молитвы новому диакону вручалось Евангелие. В рубрике указывается также обряд целования епископа.

Чин ординации субдиакона начинается с вручения ему архидиаконом сосудов для омовения рук, Чаши и патены. Далее читаются молитва с призыванием Св. Духа и заключительная молитва. В конце чина епископ вручает ему Апостол.

К чинопоследованиям таинства Священства примыкают чины поставления и благословения на различные служения в Церкви: *super eum qui capillos in sola fronte tondere vult* (над тем, кто хочет выбрить волосы только на лбу), *super parvulum quem parentes ad doctrinam offerunt* (над младенцем, которого родители приносят в церковь для учения),

super parvulum qui in ecclesia ad ministerium Dei detonditur (над младенцем, к-рый постригается в церкви для служения Богу), in ordinatione sacristae (на поставление министра), in ordinatione eius cui cura librorum et scripturarum committitur (на поставление того, кому поручается забота о книгах и Свящ. Писании), а также молитвы поставления в архидiakона, старшего клирика (primicerium), архипресвитера, чины благословения аббата и посвящения дев (подробнее см.: Reynolds. 1985).

**Брак.** Еп. Исидор Севильский упоминает священническое благословение брачующихся и их *velatio*, а также обряд связывания рук новобрачных вместе веревкой из белых и пурпурных нитей (*Isid. Hisp. De eccl. offic. II 20*). В *Liber ordinum* последование церковного брака состоит из 4 частей: 1) чина благословения брачной комнаты в субботу утром перед брачной мессой (по комнате разбрасывается освященная соль; читаются парафраз Пс 89. 16–17, молитва, затем «Отче наш» и заключительное благословение); 2) вечерни и часов накануне воскресной брачной мессы (в Леонском Антифонарию приводятся песнопения и для др. служб суточного круга накануне бракосочетания); 3) *ordo arrhagum* — молитвы и благословения брачных даров (обычно это 2 кольца); 4) брачной мессы (приводятся префация, торжественная молитва, благословение покровы певсты и 2 молитвы-благословения молодых — до и после причащения). Согласно *Liber commicus*, чтениями брачной мессы были Иер 29. 5–7, 1 Кор 7. 1–14 и Ин 2. 1–11 или Мф 19. 3–6. В *Liber ordinum* есть также неск. молитв о второбрачных (подробнее см.: Ritzer K. Le Mariage dans les Eglises chrétiennes du Ier au XI<sup>e</sup> siècle. P., 1970. P. 289–305).

**Покаяние.** Испания оказалась одним из тех регионов, где дольше других сохранялась практика, называемая покаянной (канонической) дисциплиной (см. в ст. *Исповедь*). Согласно *Liber ordinum*, чин покаяния совершался в понедельник в начале Великого поста: после *laudes* читались молитва о принятии слез кающегося, затем Пс 50 и антифон «Memento mei Domine» (Помяни меня, Господи), покаянные молитвы, а после «Отче наш» происходило облачение во власяницу и отлучение

от причастия. В Великую пятницу кающиеся совершали коленопреклонение перед алтарем, епископ читал молитвы о восстановлении их крещальной чистоты и возлагал на них руки. Далее следовали молитвы об оставлении грехов и о принятии причастия. В 589 г. III Толедский Собор (11-й канон) однозначно высказался против практики покаяния у пресвитера как способа уклонения от прохождения покаянной дисциплины. Тем не менее 4-й канон XVI Толедского Собора (693) ограничил период покаяния 2 месяцами. Несмотря на запреты, «тарифное» покаяние получило некоторое распространение, о чем, видимо, свидетельствуют испан. покаянные книги (*CPL, N 1881–1884; Körmgen, Bezler, ed. 1998*).

**Службы суточного круга.** Древняя испан. традиция была представлена 2 типами богослужения: кафедральным, к-рое называлось *publica (ecclesiastica) officia*, и монашеским (монастырским) богослужением — *monasteriorum consuetudines* (см.: 1-й канон Бракарского Собора (561); 3-й канон XI Толедского Собора (675)).

Основными службами кафедрального богослужения были вечерня (*Ad vesperum*) и утренняя (*Ad matutinum*). Они составляли *officium quotidianum* всех клириков (5-й канон I Толедского Собора) и должны были совершаться ежедневно (7-й канон Тарраконского Собора (516)). По 1-му канону I Бракарского Собора (561) повсеместно, включая монастырские церкви, должен соблюдаться один и тот же чин вечерни и утрени. 3-й канон XI Толедского Собора (675) добавил к вечерне и утрени еще и мессу как часть *officia publica* (общественного богослужения) и установил запрет на введение монастырских обычаев в кафедральное богослужение.

Согласно еп. Исидору Севильскому, чин вечерни состоял из чтения *lucernarium*, затем 2 псалмов, респонсория, *laudes*, гимна и молитвы (*Isid. Hisp. Reg. mon. 6. 2 // PL. 83. Col. 876*). Во 2-м каноне Эмеритского Собора (666) указывается (речь идет о Лузитании), что на вечерне сначала совершается обряд принесения света (*oblatio luminis*), затем поется псалом *vespertinum* (видимо, синоним *lucernarium*), в праздничные дни поется респонсорий (*sonus*).

В Бревиарии Ортиса вечерня начинается с возгласа «Во имя Госпо-

да нашего Иисуса Христа свет с миром» (*In nomine Domini nostri Jesu Christi lumen cum pace*). Народ отвечает: «Благодарение Богу» (*Deo gratias*). Затем священник произносит благословение: «Господь да будет всегда с вами» (*Dominus sit semper vobiscum*). Народ отвечает: «И со духом твоим» (*Et cum spiritu tuo*). Хотя в рукописях И.-м. о. этот начальный возглас не указывается, мн. исследователи отождествляют его с известным в рим. и визант. традициях возгласом «Свет Христов [присвещает всех]», к-рый сопровождает вынос свечи или лампы (один из древнейших христ. обрядов).

*Lucernarium (vespertinum)* изначально представлял собой полный псалом, позже сокращенный до неск. стихов. Вероятно, этот псалом менялся в зависимости от дня недели (согласно печатному Бревиарию, его стихи могут заменяться другими, связанными с темами праздника или света (просвещения); всего в Бревиарии приводится 32 варианта). Впервые термин упоминается в 9-м каноне I Толедского Собора (ок. 400), который запрещает совершать эту службу вне храма. Этот же термин использовался в галликанском и амвросианском обрядах.

*Sonus* как элемент праздничной вечерни также имеет аналог в амвросианском обряде (*antiphona in choro*). В печатном Бревиарии *Sono* называется респонсорий, обычно основанный на текстах из книг Премудрости, к-рый поется с «аллилуйя» (в период Великого поста *sonus* опускается, видимо, в связи с запретом на пение «аллилуйя»).

Антифоны вечерни изначально представляли собой полные псалмы со стихами, на великие праздники к ним прибавлялись особые молитвы. Тексты антифонов часто согласуются с темами праздников или периодов года.

После антифонов поются *laudes*. В Леонском Антифонарию они называются *alleluaticum*. Исидор говорит, что *laudes* — это песнь с «аллилуйя» (*Isid. Hisp. De eccl. offic. I 13*). В рукописи *Matrit. Bibl. Nac. 10. 110* (XI или XIII–XIV вв.) *laudes* могут называться *Antiphona* и представляют собой стихи Пс 118.

Гимны в И.-м. о. почти всегда следуют за псалмопением (а не наоборот). В отличие от др. традиций Востока и Запада в Испании на вечерне не было ни одной из повозветных

библейских песней. Небиблейская гимнография (за исключением гимнов Илария Пиктавийского и Амвросия Медиоланского) в Испанской Церкви в домосарабскую эпоху оценивалась скорее негативно. 12-й канон I Бракарского Собора (561), следуя рим. традиции, запретил небиблейскую гимнографию. Это решение было подтверждено и 13-м канонном IV Толедского Собора (633). Однако уже в 8-м каноне VIII Толедского Собора (653) говорится, что все клирики обязательно должны знать гимны, наряду с псалмами и библейскими песнями.

В конце вечерни читается молитва *supplicatio* (диаконалская ектения), за к-рой следует ответ «*Praesta aeternae Omnipotens Deus*» («Поддай это, Вечный Всемогущий Боже») и потом «*Kyrie eleison*» (Господи, помилуй) (последний элемент, возможно, появился в результате романизации или галликанского влияния). Заключительная молитва *completoria* (в Бревиарии ошибочно называется *capitula*) читалась епископом и содержала прошение о мирной и безгрешной ночи (на утрене было аналогичное прошение о безгрешном дне).

Далее следует молитва «Отче наш», к-рая, согласно Леонскому Антифонарию, читалась всем народом (но в *Libet ordinum* народ произносит только «Аминь» на каждое прошение). «Отче наш» в конце вечерних и утренних служб предписывал читать 10-й канон Герундского Собора (517). 10-й канон IV Толедского Собора (633) постановил, чтобы эта молитва читалась на всех службах оффиция. В период Реконкисты к «Отче наш» прибавили эмболлизм (*petitio*), содержащий разного рода интерцессии (о кающихся, пленных, больных, об усопших и т. д.).

Заключительное благословение народа (*benedictio*) имеет параллели в галликанской традиции. 2-й канон Барципонского Собора (549) постановил совершать такое благословение как на вечерне, так и на утрене.

После вечерни в рукописях указывается песня *psallendum* (иногда может называться *laudes*, видимо по той причине, что в его основе лежат стихи Пс 118), которое, судя по рубрикам, было связано с процессиями стационального богослужения. К этим стихам могли прибавляться другие, а также ритмизованные покаянные молитвы *preces*.

Утренняя в И.-м. о., возможно, под влиянием рим. традиции, начинается с гимна «*Aeternae rerum Conditor*» («Вечный вещей Создатель»; кроме пасхального периода) и молитвы-коллекты. Более древним началом были канонические псалмы (в будни — Пс 3, 50, 56; в воскресные дни — Пс 46, 99, 116).

Далее совершается *missa psalmodium* (3 изменяемых по дням недели псалма, к-рые исполнялись певцом, а хор припевал стихи). Эта система пения Псалтири очень похожа на визант. *песенное последование*. Впосл. псалмы были сокращены до 3 изменяемых антифонов с респонсорием (*missa*) и молитвой.

Следующий блок составляли библейские песни (*missa canticorum*). В Бревиарии Ортиса для воскресной утрени представлен полный набор из 9 песней в старолат. версии (Втор 32. 1–43; Ис 26. 9–20; Исх 15. 1–19; 1 Цар 2. 1–10; Авв 3. 2–19; 3 Езд 8. 20–36; Ис 38. 10–20; Ис 61. 10–62. 7; Быт 49. 2–27). Всего в традиции А использовалось 76 библейских песней, в традиции В — 47. После них пелись *benedictiones* (песнь отроков из Дан 3) и читалась молитва.

Утренняя в И.-м. о. не разделялась, как в рим. обряде, на ноктурны и *laudes*. Перед хвалитными псалмами (Пс 148–150) по воскресным дням, кроме периода Великого поста, пелся *matutinarium* (в традиции А он заменяется пением *sono* или *benedictiones*), связанный с темой начала дня. Далее следовали чтения из ВЗ и НЗ. В печатном Бревиарии после чтений указывается гимн (всего 12 вариантов для утрени, причем большинство из них неиспан. происхождения). В конце, как и на вечерне, читались молитва *supplicatio*, «*Kyrie eleison*», *completoria*, «Отче наш», *psallendum* с молитвой, благословение, *psallendum* с молитвой и отпуст.

Малые часы, согласно еп. Исидору Севильскому, состояли из 3 псалмов, респонсория, 2 чтений из ВЗ и НЗ, *laudes*, гимна и молитвы (*Isid. Hisp. Reg. mon. 6. 2 // PL. 83. Col. 876*).

В традиции А: респонсорий (кроме 9-го часа), 3 антифона (каждый с псалмом; если праздник, то псалом сокращается до стиха), молитвы антифонов (после каждого), *preces*, чтение из Свящ. Писания, гимн, молитва *completoria*, «Отче наш».

В традиции В и в Бревиарии на малых часах вначале идут 2 чтения из Книги премудрости Соломона (на

6-м часе — из др. книг ВЗ), 3 антифона с псалмом и молитвой каждый, респонсорий, *laudes* (стих с «аллилуия», кроме периода Великого поста), *preces*, гимн, молитва *completoria*, «Отче наш», благословение и отпуст.

Подробнее о кафедральном богослужении см.: *Martín Patino. 1964; Pinell. 1998*.

Монастырский суточный круг богослужения включал помимо кафедральных вечерни (*Ad vesperum*) и утрени (*Ad matutinum*) повечерие (*Ad completa*), к которому прибавлялись службы *Ante completa*, *Post completa* и *Ante lectulum*; к ночному бдению (*Ad nocturnos*), во время к-рого вычитывалась Псалтирь, прибавлялись службы *Ad medium nocte* (в середине ночи), *Peculiaris vigilia*, *Post Nocturnos* и *Ordo peculiaris*. Вместо 3 малых часов совершались службы 12 часов. Монашеские часы начинались с «*Deus in adiutorium*» (Боже, в помощь). Затем следовали 3 антифона, чтения из Свящ. Писания, *laudes*, гимн, *clamores* (ряд псалмических стихов покаянного характера). Окончание служб было таким же, как и у кафедральных часов. Подробнее см.: *Pinell. 1966*.

**Литургический год.** В древности началом года в И.-м. о. было 1 янв. (в литургических книгах служба 2 янв. называется *In caput anni* (На начало года); 1 янв. установлено празднование Обрезания Господня). Позже литургический год стал начинаться с 1-го воскресенья Адвента. Тем не менее сохранилась традиция совершать между 1 янв. и 6 янв. (так, чтобы воскресенье не выпадало на эти дни) 3-дневный покаянный чин.

Период Адвента в традиции А составлял 5 недель, в традиции В — 6 недель. Видимо, более древней традицией было связывать пост не с Рождеством Христовым (25 дек.), а с Богоявлением (*Apparitio Domini*) (6 янв.). 4-й канон Цезаравгустанского Собора (380) установил, что пост перед праздником Богоявления должен продолжаться 21 день.

После X Толедского Собора (656) в период Адвента появился еще один важный рубеж — праздник Пресв. Девы Марии, к-рый был перенесен с 25 марта на 18 дек. (поскольку было запрещено совершать любые праздники в период Великого поста; 18 дек. было выбрано, видимо, по той причине, что это был день на-

чала древнего поста перед Богоявлением).

Праздник Рождества Христова соединяется с воспоминанием поклонения волхвов. В рождественский цикл были включены памяти святых Стефана, Иакова Старшего и Иоанна Богослова. Но память Вифлеемских младенцев (*Allisio Infantium*) была привязана не к Рождеству, а к Богоявлению.

Великий пост начинался после Мясопустной недели (*De carnes tollendas*). Традиция А и традиция В различаются в порядке следования и в содержании празднования недель Великого поста. Недели в традиции А — о самарянке, о слепорожденном, неделя *De Mediante* (чтение об Аврааме, Ин 7. 14–39), о Лазаре (Ин 12). В традиции В чтение о самарянке в Мясопустную неделю, а в 1-ю неделю поста — о слепорожденном, затем о Лазаре, далее следуют неделя *De Mediante*, неделя с чтением «*Ovile ovium*» (Ин 10. 1–16).

В традиции В мессы в Великий пост совершаются только в среды, пятницы и воскресные дни. В традиции А к этому прибавляются еще мессы по понедельникам, а начиная с Преполовения поста — по вторникам и четвергам. В Лекционарию традиции А Великим постом читается одно ветхозаветное чтение, а в традиции В — 2.

Неделя перед Страстной седмицей носит название *De Traditione*. В этот день совершалось празднование Входа Господня в Иерусалим с обрядом освящения пальмовых ветвей, а также предкрещальные чины для тех, кто будут крещены на Пасху. Судя по Леонскому Антифонарию, в этот же день освящался крещальный елей.

Служба Великого четверга по структуре в традиции В будничная, в традиции А — праздничная. По некоторым рукописям в Великий четверг совершалось умовение ног. Кроме обычной мессы между 3-м и 6-м часами приходские священники служили т. н. *missae per titulos*, тексты для к-рых составлены св. Евгением II Толетским (видимо, элементы системы стационального богослужения). На вечерней мессе читались Иер 20. 11–12; 1 Петр 2. 21–25; Ин 16. 32–33. Богослужebные тексты свидетельствуют, что тема установления Евхаристии не была главной в этот день.

В Великую пятницу совершался чин *Indulgentia* — присоединение

покаявшихся. Только участвовавшие в этом чине допускались к причащению на Пасху (7-й и 8-й каноны IV Толедского Собора (633)). В традиции В этот чин более продолжительный. На службе 9-го часа совершалось поклонение Кресту (*Mysterium crucis*).

В Великую субботу совершался обряд благословения света и свечей (*benedictio lucernae*), чин к-рого, вероятно, был составлен еп. Исидором Севильским. Основным элементом службы Великой субботы была серия чтений из ВЗ (в традиции А — 12 чтений, в традиции В — 11). После них проходило торжественное крещение. Чтения на пасхальной мессе различаются. Традиция В приводит вариант, явно связанный с чинном крещения (Рим 6. 1–11 и Мф 28. 1–20), традиция А — связанный с Пасхой (1 Кор 5. 7–8 и Мф 28. 1–7).

Подробнее о службах Страстной седмицы см.: *Pinell*. 1997.

В среду, четверг и пятницу перед Пятидесятницей совершался покаянный чин (*Litaniae apostolicae*). Подобные моления (*Litaniae canonicae*) имели место перед памятями сщмч. Киприана (14 сент.) и св. Мартина (11 нояб.). В воскресенье между 17 и 25 авг. отмечался праздник *De primitiis* (О начатках). Количество недель *De quotidiano* в разных рукописях различается (указывается от 7 до 32 служб).

Древний испан. Санкторал включал праздники рождественского цикла, общие для всех лат. богослужebных традиций (памяти архидиак. Стефана (26 дек.), ап. Иоанна (27 или 29 дек.)), праздники в честь важнейших святых (Рождество и Усекновение главы Иоанна Предтечи (24 июня и 24 сент. соответственно); памяти апостолов Петра и Павла (29 июня), ап. Андрея (30 нояб.) и святых, особо почитавшихся на Западе — диак. Лаврентия (10 авг.), сщмч. Киприана Карфагенского (14 сент.); вероятно, св. Мартина Турского (11 нояб.), а также святых Цецилии (22 нояб.), Агнессы и Эмеренцианы (20 янв.)).

Среди общих для И.-м. о. и галликанской традиции — праздник Кафедры ап. Петра (22 февр.). К числу уникальных празднований помимо праздника в честь Богородицы (18 дек.) относится память Вифлеемских младенцев (8 янв.).

В испан. традиции также прослеживается почитание вост. мучени-

ков (памяти Адриана и Натальи Никомидийских (16 июня), Космы и Дамиана (22 окт.), Романа Кесарийского (19 нояб.) и др.).

В испан. Санкторале представлены святые, почитавшиеся в Галлии: Сатурнин Толосский (29 нояб.), Гесний Арелатский (25 июля) и Колумб Сеноисский (31 дек.). Вопрос о том, входили ли в ранний Санкторал И.-м. о. римские и итальянские святые (Себастьян (19 янв.), Агата (5 февр.), Климент (23 нояб.)), остается перешенным.

Уже в самых ранних сохранившихся рукописях (напр., в Веронском Орационале) содержатся службы на дни памяти мн. испан. святых (Фруктуоза, Авгурия и Евлогия Тарраконских (21 янв.), Винцентия (22 янв.), Иусты и Руфины (17 июля), Иуста и Пастора (6 авг.), Евлалли Эмеритской (10 дек.) и др.). Можно предполагать, что в таком виде Санкторал сложился во время литургических реформ VII в., направленных на унификацию богослужения.

Ист.: *Lorenzana F. A., Fabian y Fuero F., ed. Missa Gothica seu Mozarabica, et officium itidém. Gothicum, diligenter ac dilucidè explanata. Angelopoli. 1770; Breviarium Gothicum secundum regulam beatissimi Isidori / Ed. F. A. Lorenzana. Madrid, 1775; Missale Gothicum secundum regulam beati Isidori / Ed. F. de Lorenzana. R., 1804; Morin G., ed. Liber Comicus, sive Lictionarius Missae. Maredsolii. 1893. (Anecdota Maredsoliana: 1); Blume C., Hrsg. Hymnodia Gotica. Lpz., 1897. (AHMA: 27); Férotin M., ed. Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du V à X siècle. P., 1904. (Monumenta Ecclesiae liturgica; 5); *idem*. Le Liber Mozarabicus Sacramentorum. P., 1912. (Ibid.; 6); *Idem* / Ed. A. Ward, C. Johnson. R., 1995. (BELS: 78) [Библиогр.]; *Gilson J. P., ed. The Mozarabic Psalter. L., 1905; Textos inéditos de la liturgia mozárabe: Rito solemne de la iniciación cristiana, consagración de las iglesias, unción de los enfermos / Ed. G. Prado. Barcelona. 1926; [Serrano L., Rojo C., Prado G., ed.]. Antiphonarium mozarabicum de la Catedral de León. León. 1928; Directorium Mozarabicum ad Divinum Officium. Toledo, 1934; Vives J., Claveras J., ed. Oracional Visigótico. Barcelona, 1946. (Monumenta Hispaniae Sacra. Ser. Liturgica; 1); Pérez de Urbel J., Gonzáles y Ruiz-Zorrilla A., ed. Liber Commicus. Madrid, 1950–1955. 2 t. (Monumenta Hispaniae Sacra. Ser. Liturgica; 2–3); *Brou L., Vives J., ed. Antifonario Visigótico Mozárabe de la Catedral de León. Madrid. 1953–1959. 2 t. (Ibid.; 5/1–2); Olivar A., ed. El Sacramentario de Vich. Barcelona, 1953. (Ibid.; 4); *idem*. Sacramentarium Ripipullense. Madrid, 1964. (Ibid.; 7); *Fábrega Grau A., ed. Pasionario hispanico: (Siglos VII–XI). Madrid, 1953–1955. 2 vol. (Ibid.; 6); Ayuso Marazuela T., ed. Psalterium Visigothicum-Mozarabicum. Madrid, 1957. (Biblia Polyglotta Matritensis. Ser. 7: 21); *Fernández de la Cuesta I. El «Breviarium Gothicum» de Silos. Madrid; Barcelona, 1965. (Monumenta Hispaniae Sacra. Ser. Liturgica; 8); Pinell J. M., ed. Liber Orationum Psalmographus. Barcelona, 1972. (Ibid.; 9); *Barriga Planas J. R.******

El sacramentari, ritual i pontifical de Roda: (Cod. 16 de l'Arxiu de la Catedral de Lleida c. 1000). Barcelona; Lleida, 1972; *Janini J.*, ed. Liber Misticus de Cuaresma. Toledo, 1979. (Ser. litúrgica. Fuentes; 1); *idem*. Liber Misticus de Cuaresma y Pascua. Toledo, 1980. (Ibid.; 2); *idem*. Liber Ordinum sacerdotum: (Cod. Silos. Arch. mon. 3). Burgos, 1981. (Studia silensia; 7); *idem*. Liber Missarum de Toledo y libros místicos. Toledo, 1982–1983. 2 t. (Ser. litúrgica. Fuentes; 3–4/8); *idem*. Liber Ordinum Episcopum: (Cod. Silos. Arch. mon. 4). Burgos, 1991. (Studia silensia; 15); *Amiet R.* Le Liber misticus de la Chapelle de Combret, au diocèse d'Elne, XI siècle // Études grégoriennes. Solesmes, 1981. Vol. 20. P. 5–68; Antiphonale Hispaniae Vetus: (s. X–XI). Zaragoza, 1986; *Missale Hispano-Mozarabicum*. Barcelona, 1991–1995. 4 t.; *Körtingen L., Bezler Fr.*, ed. Paenitentia Franciae, Italiae et Hispaniae saeculi VIII–XI. Turnhout, 1998. T. 2. Paenitentia Hispaniae. (CCSL; 156A); *Castro Sanchez J.*, ed. Hymnodia hispanica. Turnhout, 2010. (CCSL; 167).

Лит.: *Römer K.* Der Codex arabicus Monacensis Aumer 238: Eine spanisch-arabische Evangelienhandschrift. Lpz., 1905; *Bishop W. C.* The Mozarabic and Ambrosian Rites: Four Essays in Comparative Liturgy. L.; Milwaukee, 1924; *Glaue P.* Zur Geschichte der Taufe in Spanien. Hdlb., 1913. Bd. 1; 1927. Bd. 2. (SHAW; 10, 18); *Prado G.* Historia del Rito Mozárabe y Toledano. Burgos, 1928; *Rojo C., Prado G.* El Canto Mozárabe. Barcelona, 1929; *Baumstark A.* Orientalisches in altspanischer Liturgie // Oriens Chr. Ser. 3. 1935. Bd. 10. S. 1–37; *Cabrol F.* Mozarabe (la liturgie) // DACL. 1935. T. 12/1. Col. 390–491; *Alamo M.*, del. Les calendriers mozarabes d'après Dom Férotin: Additions et corrections // RHE. 1943. Vol. 39. P. 100–131; *Brou L.* Liturgie «Mozarabe» ou Liturgie «Hispanique»? // Ephemerides Liturgicae. R., 1949. Vol. 63. P. 66–70; *Vives J., Fàbrega Grau A.* Calendarios hispánicos anteriores al siglo XII // Hispania Sacra. Madrid, 1949. Vol. 2. P. 119–146, 339–380; *idem*. Calendarios hispánicos anteriores al siglo XIII // Ibid. 1950. Vol. 3. P. 145–161; *Krinke J.* Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter // Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens / Hrsg. O. Engels. Münster, 1954. Bd. 9. S. 33–116. (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. R. 1); *Martín Patino J. M.* Oficio catedralicio hispánico: Una interpretación crítica-histórica de las fuentes. Comillas, 1964; *Estudios sobre la Liturgia Mozárabe* / Ed. J. F. Rivera Recio. Toledo, 1965 [Библиогр.]; *Mundó A. M.* La datación de los códices litúrgicos visigóticos toledanos // Hispania sacra. 1965. Vol. 18. P. 1–25; *Pinell J. M.* Las Horas Vigiliares del Oficio Monacal Hispánico // Liturgia III. Montserrat, 1966. P. 197–340; *idem*. El problema de las dos tradiciones del antiguo rito hispánico // Liturgia y músicas mozarabes: (I Congreso Intern. de Estudios Mozárabes. Toledo, 1975). Toledo, 1978. P. 3–44. (Scripta et documenta; 17); *idem*. La Semana Santa en el antiguo rito hispánico // Hebdomadae Sanctae Celebratio: Spectus Historicus Comparativus / Ed. A. G. Kollamparampil. R., 1997. P. 237–275. (BELS; 93); *idem*. Liturgia Hispánica. Barcelona, 1998; *Janini J., Gonzálves R.* Catálogo de los manuscritos litúrgicos de la Catedral de Toledo. Toledo, 1977; *Kleinheyer B.* Studien zur nichtrömisch-westlichen Ordinationsliturgie // AfLW. 1980. Bd. 22. S. 93–107; 1981. Bd. 23. S. 313–366; *Pijuan J.* La Liturgia Bautismal en la España romano-visigoda. Toledo, 1981; *Reynolds R. E.* The Ordination Rite in Medieval Spain: Hispanic, Roman and Hybrid // Santiago,

Saint-Denis, and Saint Peter: The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080 / Ed. B. F. Reilly. N. Y., 1985. P. 131–155; *Ferreiro A.* The Visigoths in Gaul and Spain, A. D. 418–711: A Bibliography. Leiden; N. Y., 1988. P. 225–263; *idem*. The Visigoths in Gaul and Iberia: A Suppl. Bibliography, 1984–2003. Leiden; Boston, 2006. P. 177–195; *idem*. The Visigoths in Gaul and Iberia (update): A Suppl. Bibliography, 2004–2006. Leiden; Boston, 2008. P. 63–70; *Curso de liturgia hispano-mozárabe* / Ed. J.-M. Ferrer Grenesche. Salamanca, 1995; *Janeras S.* Elements orientals en la litúrgia visigòtica // Miscel·lània Litúrgica Catalana. Barcelona, 1995. Vol. 6. P. 93–127; *Zapke S.* El antifonario de San Juan de la Peña (siglos X–XI): Estudio litúrgico-musical del rito hispano. Zaragoza, 1995; *СДЛ*. 1999. Ч. 4. С. 115–158; *Woolfenden G.* Daily Prayer in Christian Spain. L., 2000; *Ramis Miquel G.* La iniciación cristiana en la liturgia hispánica. Baracaldo, 2001; *Rubio Sadia J. P.* Las órdenes religiosas y la introducción del rito romano en la Iglesia de Toledo. Toledo, 2004; *McConnell Chr. D.* Baptism in Visigothic Spain: Origins, Development and Interpretation: Diss. Notre Dame (Ind.), 2005; *Vivancos Gómez M. C.* El oracional visigótico de Verona: Notas codicológicas y paleográficas // Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Latinos. Madrid, 2006. Vol. 26. N. 2. P. 121–144; *Hispania Vetus: Musical-Liturgical Manuscripts: From Visigothic Origins to the Franco-Roman Transition (10–12<sup>th</sup> Cent.)* / Ed. S. Zapke. Bilbao, 2007; *Smyth M.* Note sur le baptême par immersion unique en Hispanie // Miscel·lània Litúrgica Catalana. 2007. Vol. 15. P. 37–46; *Carl C.* Munio, Obispo de Calahorra, 1066 a 1080: ¿«Defensor del rito mozarabe»? Una revisión de las pruebas documentales // Hispania Sacra. 2008. Vol. 60. N. 122. P. 685–701; *Roissee Ph.* Célébrat-on les offices liturgiques en arabe dans l'Occident musulman? Etude, édition et traduction d'un «Capitulare Evangeliorum» árabe // ¿Existe una identidad mozarabe?: Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX–XII). Madrid, 2008. P. 211–254.

А. А. Ткаченко

**ИСПАНО-МОСАРАБСКОЕ ПЕНИЕ**, древнейшая христ. певч. традиция Пиренейского п-ова, относящаяся к богослужению, к-рое получило у исследователей наименование *испано-мосарабский обряд*. Традиция связывать древнее христ. пение Испании с *мосарабами* объясняется тем, что большая часть сохранившихся памятников была создана в период араб. господства в Испании, в т. ч. на территориях, подконтрольных мусульманам. Название «вестготское пение» подчеркивает, что данная традиция в основном сформировалась уже в период господства вестготов (468–711). Более точным является термин «староиспанское пение», к-рый употреблял Х. Пинель для корпуса средневек. песнопений в отличие от названия «мосарабское пение», которым он обозначал более позднюю традицию, восходящую к реформе кон. XV – нач. XVI в.,

проведенной в Толедо при архиепископах Педро Гонсалесе де Мендосе и Франсиско Хименесе де Сиснеросе.

**История.** Исследователи предполагают, что на становление древнейшей певч. традиции испан. Церкви повлияло, с одной стороны, синагогальное пение в евр. общинах И., с другой – в процессе последующей романизации Пиренейского п-ова – *староримское пение* (см.: *Fernández de la Cuesta*. 1998. Sp. 553).

Существование собственной традиции церковного пения в Испании засвидетельствовано в VI в. в связи с первыми известными попытками унификации богослужения: в 30-м прав. Собора в Агде (506) (здесь упом. антифоны и гимны; PL. 84. Col. 267), в 1-м, 2-м и 5-м правилах Собора в Барциноне (совр. Барселона) (540), в 1-м и 9-м правилах Собора в Герунде (совр. Жирона) (517), во 2-м прав. Собора в Нарбоне (589). Единства церковной практики, в т. ч. в области богослужения, требовали папа Симмах в письме Кесарию, еп. Арелатскому (514 г.; PL. 62. Col. 66), и папа Гормизд в письме Иоанну, еп. Тарраконы (517 г.; PL. 63. Col. 421–423). На IV Толедском Соборе (633) под председательством *Исидора Севильского* († 636), была предпринята унификация богослужения и церковного пения во всей Испании и Нарбоннской Галлии. Попытки епископов унифицировать богослужение и пение в VI–VII вв. свидетельствуют о формировании к этому времени разных традиций внутри И.-м. п.

Описания богослужения, содержащиеся в сочинениях еп. Исидора «Этимологии» и «О церковных службах», в целом соответствуют данным более поздних литургических рукописей. Раздел о музыке в «Этимологиях» (*Isidorus Hispalensis*. Etymologiae. III. 15–23 / Ed. J. Oroz, M. A. Reta. Madrid, 1982. P. 442–454), основанный на «Установлениях» *Кассиодора* († 578), стал одним из самых распространенных в раннесредневек. Зап. Европе музыкально-теоретических текстов.

Как составители церковных гимнов известны мн. епископы древней испан. Церкви: брат Исидора Севильского *Леандр*, еп. Гиспальский (Севильский) († 599), Конанций, еп. Палланции († 639), Евгений II († 646), св. *Ильдефонс* († 667) и *Иулиан* († 690) Толетские, Иоанн († 631) и *Браулио* († ок. 651) Цезаравгустанские. Так, в трактате еп. Исидора «О знамени-

тых мужах», продолженном Ильдефонсом, сказано, что еп. Леандр «для sacrificii, laudes и psalmi написал много сладкозвучных мелодий» (*multa dulci sono composuit*), еп. Евгений «пение, искаженное худшим употреблением, исправил через изучение мелодий» (*cantus pessimis usibus vitiatos, melodiae cognitione correxit*), а еп. Конанций «заново отредактировал многие мелодии» (*melodias multas noviter edidit*) (*Isid. Hisp. De vir. illustr.* 13, 14, 11). Согласно Житию св. Ильдефонса, он сочинял мессы, т. е. их проприи (*miro modulationis modo perfecit* — PL. 96. Col. 448), в частности святым Косме и Дамиану. С этим свидетельством согласуется надписание в Леонском Антифонарию (León. Catedr. 8, X в.) именами св. Ильдефонса и его современника Бальдугия *benedictiones* мессы на Богоявление. Иулиан Толедский, согласно Житию, написанному его преемником на кафедре Феликсом, «сочинил сладкозвучные мелодии для многих служб» (*Officiis quamplurima dulciflavo sono composuit*). Позднее составителями служб и мелодий к ним были Квириин (Квирикон), еп. Барциноны (VII в.), и Сальво, аббат мон-ря Альбельда († 962). Формирование корпуса испано-мосарабских песнопений в период до араб. вторжения подтверждается наличием в Веронском Орационале (*Veron. Bibl. Capit.* 89 (olim 84), кон. VII в.) инципитов антифонов и респонсорий, имеющих соответствия в певч. рукописях X–XI вв.

В период каролингских реформ (кон. VIII в.) начался процесс вытеснения И.-м. п. григорианским пением, затянувшийся на неск. веков. На Соборе в Бургосе (1080 или 1081), проходившем под рук. короля Кастилии и Леона Альфонса VI и папского легата аббата Рикарда Марсельского, староиспанские обряд и пение были запрещены на территории этого королевства.

Быстрее всего рим. обряд и григорианское пение стали известны в сев.-вост. землях, в т. н. Испанской марке, вероятно, гл. обр. из-за раннего распространения в этом регионе влияния клюнийского движения. Нововведения быстро охватили весь северо-восток Пиренейского п-ова.

В городах, находившихся под властью арабов, распространение григорианского пения происходило медленнее. Вступив в Толедо в 1085 г., кор. Кастилии и Леона Аль-



Ретабло мосарабской капеллы  
Тела Христова в соборе в Толедо.  
XIV — нач. XIX в.

фонсо VI назначил епископом клюнийца Бернарда с целью введения рим. обряда, но значительная часть клириков-мосарабов не приняла это нововведение. 18 дек. 1086 г. группе франк. священнослужителей, среди к-рых был Бернардо (впосл. епископ Сигуэнсы и Компостелы), было поручено ввести в Толедо григорианское пение. Тем не менее в неск. приходах Толедо было разрешено сохранить староиспанскую богослужбно-певч. традицию. На большей части остальной территории Испании И.-м. п. было заменено григорианским пением до кон. XI в.

В кон. XV в. архиеп. Хименес де Сиснерос осуществил реформу испано-мосарабского богослужения, построив для мосарабских общин капеллу Тела Христова в толедском соборе; помимо издания Миссала (1500) и Бревиария (1502) были изготовлены рукописные певч. книги для мосарабских приходов Толедо. В кон. XVIII в. кард. Франсиско Антонио Лоренсана выпустил новое издание испано-мосарабских книг.

**Источники.** Рукописных источников по И.-м. п. намного меньше, чем источников по григорианскому пению. Известно более 20 полных нотированных кодексов и большое количество фрагментов. Из полных рукописей целиком нотирован только Леонский Антифонарию. На XI Толедском Соборе (675) месса была включена в число служб суточного

круга, поэтому в испано-мосарабских певч. рукописях последования вечерни, утрени и мессы, как правило, помещаются вместе. Все нотированные рукописи были составлены после вторжения арабов и отражают уже сложившийся репертуар. Рукописи из Кастилии и Леона относятся к периоду до запрета испано-мосарабского богослужения на Соборе в Бургосе. Каталонских источников сохранилось немного, поскольку староиспан. традиция была быстро вытеснена римско-каролингской. Источники из Арагона неизвестны, Антифонарию X в. из Сан-Хуан-де-ла-Пенья или из Санта-Мария-ла-Реал-де-Нахера (*Zaragoza. VGU (Fac. de Derecho). M-418*), вероятно, не использовался в местном богослужении. В Наварре центром создания рукописей была область Риоха (долина р. Эбро в районе г. Логроньо) с мон-рями Сан-Мильян-де-ла-Коголья, Альбельда и Сан-Пруденсьо-де-Монте-Латурсе. Сходство со списками из Риохи имеют рукописи из мон-ря Силос (Кастилия), к-рые отличаются хорошей сохранностью и непрерывностью традиции; с этим согласуется тот факт, что аббат *Доминик* († 1072/73), возродивший мон-рь Силос, прежде был настоятелем в Сан-Мильян-де-ла-Коголья. Др. центром создания певч. рукописей в Кастилии был мон-рь Сан-Пруденсьо-де-Валераника. Из Леона помимо известного Антифонарию происходят фрагменты рукописей, оказавшиеся впосл. в разных хранилищах, а также, возможно, некоторые рукописи (или их протографы), находящиеся в Толедо.

Списки Библии (*Matrit. Univ.* 31, IX–X вв., и *Burgos. Catedr. s. n.*, X в.; фрагменты Библии из Оньи — *Silos. s. n.* и *Salamanca. Archivio de los Sacerdotes Operarios diocesanos. s. n.*) содержат лекционный разметку, маргиналии к различным стихам, относящимся к песнопениям официция, а также нотацию к отдельным стихам Плача Иеремии, мелодии которых совпадают с содержащимися в Антифонарию из Силоса (*Silos. Arch. mon.* 9, XI в.; хранился в мон-ре Сан-Росендо-де-Селанова).

Лекционарию (*Liber commicus*), в к-ром нотированы кадении некоторых чтений, представлен древнейшими фрагментами (*Autun. Bibl. municip.* 27 (нач. VIII в.), *Paris. lat.* 2269 (VIII–IX вв.; палимпсест)) и полными списками (*Tolet. Bibl. Capit.* 35.8

(IX–X вв.); Paris. Nouv. acq. lat. 2171 (1067 г.; из Силоса); León. Bibl. Capit. 2 (1071 г.); Matrit. Acad. Hist. 22 (Aemil. 4) (1073 г.; из Сан-Мильянде-ла-Коголя).

В Псалтири кроме псалмов содержатся певшиеся вместе с ними антифоны и респонсории, в ряде случаев нотированные (полные списки — Matrit. Acad. Hist. Aemil. 64 bis, 64 ter., X в.; из Сан-Мильянде-ла-Коголя). Из сохранившихся фрагментов Псалтири нотацию для псалмов и антифонов содержит список Nacinas. Arch. municip. 5 (коп. XI в.).

Существование в испано-мосарабской традиции отдельного Гимнария не доказано, т. к. гимны, как правило, присоединяются к Псалтири или к Книге библейских песней (Liber santicorum). В сохранившихся полных списках (Matrit. Bibl. Nac. 10.001, IX–X или XII–XIII вв. (из Толедо); Lond. Brit. Lib. Add. 30.851, XI в. (из Силоса)) гимны в отличие от антифонов не нотировались.

Антифонарий дает представление о певч. практике соборного богослужения в целом, т. к. содержит не только антифоны, но и все виды песнопений мессы и оффиция (за исключением седмичных). Ему предположительно предшествовал *Кантаторий* — сборник мелизматических песнопений для солиста, более простые песнопения для хора распределялись по разным видам книг.

Орационал (Liber orationum) вместе с молитвами оффиция содержит антифоны (наиболее полный состав — в списке Brit. Lib. Add. 30.852, IX–X вв.), иногда нотированные или размеченные для пения, или только инципиты антифонов и респонсоров (напр., в Веронском Орационале).

Liber ordinum (аналог римских Понтификала и Ритуала) также может содержать нотацию (рукописи: Silos. Arch. mon. 4, 1052 г.; 3, 1039 г.; Matrit. Acad. Hist. Aemil. 56, коп. X в.).

Списки Liber horarum (аналог рим. монашеского Бревиария; самый полный список — Silos. Arch. mon. 7, XI в.) и Liber mysticus (mixtus) (сборник молитв и песнопений на весь год) чаще всего содержат нотацию.

В капелле Тела Христова собора в Толедо сохранились неск. рукописных книг для хора, выполненных в кон. XV — нач. XVI в., в ходе реформы архиеп. Хименеса де Сиснероса, с более ранних толедских образцов. Книга А содержит песнопения пасхального и рождественского циклов

(Proprium de tempore; 194 листа), книга В — песнопения праздников и дней памяти святых неподвижного годового круга (Proprium sanctorum; 121 лист), книга С, происходящая из толедской ц. святых Иуста и Руфины, — песнопения вечерни в дни памяти святых, в честь к-рых были освящены мосарабские церкви в Толедо, и заупокойную службу (Laudes, Vesperale, Officium defunctorum; 57 листов). Кроме собственно певч. книг была составлена Liber omnium offerentium (ординарий мессы) с возгласами священника, включенная в издание Миссала (1500), к-рое было подготовлено А. Ортисом. В Liber omnium offerentium содержатся архаичные речитационные формулы, отражающие устную традицию (см.: Claire. 1962, 1963). Тексты и уставные особенности книг для хора соответствуют традиции В (см. ниже), репертуар отличается полнотой и цельностью, но мелодии имеют признаки поздней авторской обработки (Fernández de la Cuesta. 1998. Sp. 573).

**Нотация.** Мелодии И.-м. п. в древних рукописях записаны *невмами*, в неведских книгах эпохи архиеп. Сиснероса — 5-линной *мензуральной нотацией*. Почти все древние рукописи (за исключением Антифонария Silos. Arch. mon. 9, в к-ром использована аквитанская нотация) содержат староиспан. нотацию (т. н. вестгот. невмы), к-рая является диастематической. Полное упразднение испано-мосарабского обряда и пения в кон. XI в. послужило препятствием переходу староиспан. нотации к диастематической форме, вслед. чего ее расшифровка в наст. время невозможна.

Староиспан. нотация отличается большим разнообразием форм знаков в рамках одной традиции и даже одной рукописи. Начало классификации вестгот. неврм на основе их морфологических особенностей и локализации рукописей положил Г. Суньоля (Suñol. 1925). К 1-й фазе 1-й эпохи он отнес нотацию из толедских рукописей, характеризующуюся сильным наклоном неврм вправо и наличием центральной линии. Однако позднее А. Муццо передатировал эти толедские рукописи XII–XIII вв. (Mundó. 1965). Согласно Суньолю, 2-я фаза той же эпохи представлена рукописями из Леона, Риохи и Силоса; 3-ю фазу, относящуюся ко 2-й эпохе, составляют списки с григорианским репертуаром,

выполненные в XI–XII вв. вестгот. письмом (прежде всего Антифонарий из Силоса — Lond. Brit. Lib. Add. 30.850, коп. XI в.).

К. Рохо и Г. Прадо классифицировали староиспан. нотацию по скрипториям: 1-я группа — рукописи из Толедо с наклонными невами, 2-я — из Риохи (скрипторий в Альбельде, основной источник — Liber ordinum Silos. Arch. mon. 4) и Сан-Мильянде-ла-Коголя, 3-я — из Леона (Антифонарий León. Catedr. 8), 4-я — из Силоса (делится на 2 подгруппы: древнейшие рукописи, выполненные до принятия григорианского репертуара, и Антифонарий Lond. Brit. Lib. Add. 30.850). Эти же исследователи опубликовали 21 испано-мосарабскую мелодию по палимпсестам Matrit. Acad. Hist. Aemil. 50 и Silos. Arch. mon. 4, в к-рых выскобленные староиспан. невмы были заменены диастематической квадратной нотацией (Rojo, Prado. 1929).

С классификацией Рохо и Прадо соотносятся староиспан. певч. традиции, выявленные Д. Ранделем на основе изучения псалмовых тонов респонсоров: леонская, риохская (к ней же относятся и рукописи из Силоса), толедская, североиспанская (к к-рой относятся и нек-рые толедские рукописи), арагонская (Randel. The Responsorial Psalm Tones. 1969).

Позднее Рандель скорректировал классификацию Суньоля, разделив староиспан. нотацию на 2 типа с условными названиями «североиспанская» и «толедская». Североиспан. нотация, к-рая имеет сходство в начертании неврм с др. западноевроп. нотациями и в к-рой используются вертикальные невмы с вертикальными штилями, встречается гл. обр. в рукописях из Леона (напр., в Леонском Антифонарии) и Кастилии (напр., в сборнике из Силоса Lond. Brit. Lib. Add. 30.851). В толедской нотации, характеризующейся наклоном неврм вправо и почти полным отсутствием вертикальных штилей, Рандель выделил 2 подтипа: 1-й, с изящными скругленными штилями, отражает традицию А, к-рая была распространена на севере Испании; 2-й, с более грубым и угловатым начертанием неврм, относится к традиции В (Randel. 2001).

И. Англес и М. Югло предполагают, что староиспан. нотация появилась раньше др. западноевроп. нотаций (Anglés. 1935; Huglo. 1987), по мнению Х. Молля — в VII в. В пользу

более раннего происхождения староиспанской нотации по сравнению с центральноевропейскими свидетельствуют особенности начертания и использования иск-рых вспомогательных элементов: эписемы (знака, увеличивающего длительность неумы), *litterae significativae* (буквенных обозначений, уточняющих мелодические, ритмические или иные особенности исполнения) и ликвесценто́в («тскупих неум» для распевания дифтонгов и др. звукосочетаний). Эписема используется уже в Леонском Антифонари (X в.; см.: *González Barrio* 1986), где она является не частью неумы, а вертикальной чертой рядом с ней, сужающейся к концу (в др. западноевроп. нотациях, наоборот, писец в конце начертания эписемы усиливал давление на перо). Более важным признаком для относительной датировки староиспан. нотации является отсутствие в ней ликвесценто́в, к-рое объясняется особенностями лат. произношения у носителей кельто-иберских языков (см.: *Fernández de la Cuesta* 1980. P. 60–63). В более поздних записях григорианского репертуара вестгот. неумы, напр. в Антифонари из Силоса (Lond. Brit. Lib. Add. 30.850, 80-е гг. XI в.), ликвесценто́вы присутствуют, что подтверждает центральноевроп. происхождение этих знаков (см.: *Antiphonale Silense* 1988).

**Репертуар.** Реконструкция И.-м. п. осложняется тем, что оно существовало в виде разных традиций. В источниках исследователи выделяют 3 традиции: 2 собственно испано-мосарабские (обозначаются буквами А и В), имеющие общее происхождение, и менее значимую для Испании галликанскую (см. статьи *Галликанский обряд*, *Галликанское пение*). Традиция В, самая древняя, присутствует в рукописях толедского происхождения *Matrit. Bibl. Nac.* 10.110 (XI или XIII–XIV вв.), *Tolet. Arch. Capit.* 35.5 (X–XI вв.), *Tolet. Bibl. Pública Provincial y Museo de la Santa Cruz.* 1325-1 (XIII в.) и, вероятно, в рукописных певч. книгах, подготовленных по распоряжению архиеп. Хименеса де Сиснероса.

В муз. отношении традиция А отличается от традиции В большим числом и большей разработанностью псалмовых тонов для респонсорных стихов; внутри традиции А выделяются подгруппы из Леона, Риохи и из сев. областей (см.: *Randel. The Res-*

*ponsorial Psalm Tones.* 1969). Сравнительный анализ традиций А и В с корпусом галликанских песнопений затруднен из-за фрагментарного характера галликанских источников последнего.

Сохранились признаки взаимодействия И.-м. п. и с др. певч. традициями. Так, в испано-мосарабское богослужение на более раннем этапе, чем в др. зап. обряды, были введены амвросианские гимны (*Pérez de Urbel* 1926) (см. в статьях *Амвросианское пение*, *Гимн*). Рохо и Прадо установили соответствия между нек-рыми испано-мосарабскими и амвросианскими мелодиями (*Rojo, Prado* 1929. P. 108–113).

Вопрос о соотношении между испано-мосарабским и григорианским репертуарами является дискуссионным. Исследователи отмечают данные источников о влиянии в кон. VIII–IX в. испанской богослужбной, в т. ч. певческой, практики на франкскую, гл. обр. через испанцев, бежавших от арабского нашествия (*Freeman* 1957; *Fernández de la Cuesta* 1998. Sp. 559). В то же время наличие однотипных песнопений в староиспанском, григорианском и амвросианском репертуарах (см.: *Baroffio* 1964; *Janini, ed.* 1982–1983) объясняется по-разному: либо староиспанским (*Levy* 1984; *Pinell* 1984), либо староримским (см.: *Baroffio* 1992. P. 265), либо африканским, с последующим проникновением через Испанию (*Fernández de la Cuesta* 1993. P. 446–456), происхождением.

На связь между староиспан. и григорианским пением указывает муз. система из 2 разъединенных тетрахордов, представленная в виде диаграммы в форме буквы А в староиспан. списках «Этимологий» Исидора Севильского. По мнению М. Югло, соответствующий тип деления монохорда распространился в Центр. Европе, поскольку был использован Гербером Аврилакским (в посл. папа *Сильвестр II*, ок. 940–1003) в трактате «De commensuralitate fistularum et monochordi cur non convenient» (Почему нет согласия о мензуре [органных] труб и [о делении] монохорда). Гербер мог ознакомиться с этим звукорядом в Каталонии, которую он посетил ок. 970 г. для обучения математике и астрономии у араб. ученых (*Huglo* 1992, 1994).

**Песнопения официия**, имеющего 2 версии, кафедральную и монастырскую, в целом имеют сходство

с григорианскими; различаются виды *псалмодии* — антифонная и респонсорная (псалмодия «in directum» (прямая) представлена архаичными песнопениями *threni* (лат. — плачи) в составе мессы), используются силлабический, невматический и мелизматический стили. В то же время в И.-м. п. присутствует ряд жанров, отличных от др. зап. традиций.

В древних рукописях помещены песнопения официия для воскресных и праздничных дней, а также для основных служб Великого поста. В седмичные дни службы предположительно совершались по Псалтири в порядке следования библейского текста (*psalterio currente*) с использованием всех 3 видов псалмодии (*Randel* 1985. P. 229–238).

Древнейший элемент испано-мосарабского суточного круга богослужения — это антифоны, для к-рых использовалась североафрикан. версия лат. текста Псалтири. В староиспан. респонсорной псалмодии в отличие от римской не произошло сокращения числа используемых библейских стихов, а каденции стихов в различных псалмовых тонах не приспособлены к просодии лат. текста (см.: *Brockett* 1968; *Randel. Responsorial Psalmody* 1969).

В испано-мосарабской традиции значительная часть содержащихся в рукописях последований вечерни нотирована. Раздел вечерни в певч. рукописях начинается с богато украшенного заголовка *vesperinum* (лат. — вечерний, мн. ч. *vespertini*; др. название — *lucernarium*) — респонсорного песнопения в мелизматическом стиле. В Леонском Антифонари содержится ок. 70 таких песнопений, следов., тексты одних и тех же *vespertini* могли повторяться в течение года. *Vespertini* часто содержат стихи, которые брались не только из Псалтири, но и из др. библейских книг. Стихи, вероятно, исполнялись солистами, а их окончания (как правило, имеющие указания для повтора) и сам *vesperinum* — хором. Подобная практика респонсорного пения в галликанском обряде описана Амаларием Мецким. Приблизительно четверть текста *vespertini* имеет по 2–3 стиха; еще четверть текста (в частности, для будней Великого поста) не имеет стихов. Вероятно, наличие и количество стихов зависели от степени праздничности службы. В мелодиях

vespertini, как и в мелодиях других жанров И.-м. п., используется техника центонизации.

Sonus (sono; лат. — песнь, мн. ч. soni) — мелизматическое песнопение вечерни и утрени, имеющее ту же форму, что и vespertini, и, возможно, исполнявшееся соло. Эти песнопения сопровождаются стихами псалма, к-рые пронумерованы (начиная с цифры II), после которых soni, вероятно, повторялись. Sonus может оканчиваться словом «аллилуия» с пространством мелодическим украшением, как правило, без вставок-*prosaе*. Это украшение обозначается в рукописях словом *laude*; такие же украшения встречаются в песнопении *sacrificium* на мессе. По структуре soni напоминают *секвенции* др. зап. обрядов.

В испано-мосарабских рукописях сохранились ок. 3 тыс. антифонов вечерни и утрени, к-рые представляют собой небольшие тексты из Псалтири или др. библейских книг, исполнявшиеся попеременно 2 хорами между стихами псалмов на мелодии в силлабическом или силлабо-невматическом стиле (т. е. более простые, чем для vespertinum и sonus). Нек-рые антифоны имеют греч. текст в лат. транслитерации, часто они отмечены рубрикой GRC (*gracum* — греческое). Постепенно мелос антифонов усложнялся за счет добавления украшений, а количество стихов сокращалось, и антифоны стали петь только в начале и в конце псалма.

В И.-м. п. отсутствует *осмогласие*, определить общее число псалмовых тонов не удается из-за фрагментарного характера источников. Псалмовый тон состоит из начальной формулы из 2 или 4 звуков, тона речитации (к-рый может повышаться) и заключительной каденции, также из 2 или 4 звуков. Псалмовые тоны могли варьироваться в зависимости от структуры текста конкретного антифона, но не столь значительно, как григорианские формулы *differentiae*. Стихи между антифонами распеты на простые псалмовые формулы, однако стихов, нотированных полностью, сохранилось очень мало, чаще всего указан только инципит стиха без нотации.

Все стихи псалма пелись с антифоном только в монастырском типе богослужения; в приходской и соборной службе, по-видимому, использовались лишь некоторые сти-

хи, их состав варьируется от списка к списку.

Alleluatici, антифоны со словом «аллилуия» (чаще всего в конце песнопения), исполнявшиеся в качестве 2-го антифона на вечерне и 3-го элемента *missae* на утрени, имеют такую же муз. структуру, как и др. антифоны, но в большинстве случаев их мелос более украшен. В др. Великого поста слово «аллилуия» опускали, но alleluatici со стихами аллилуйных псалмов оставались.

Гимны исполнялись на вечерне, утрени и часах, но в рукописях, как правило, не нотированы (за исключением нек-рых инципитов), по-видимому, из-за того, что их мелодии были достаточно просты для запоминания.

Versus, согласно надписанию в Леонском Антифонарию (León. Catedr. 8. Fol. 111v), пелся в соединении с гимном. Это песнопение состоит из сольной речитации с мелизмой (украшением) на последнем слоге и ответного стиха с похожей мелодией, исполнявшегося хором. Стиль распева versus, как и антифонов, невматический. В рукописях они обозначаются так же, как стихи респонсорных песнопений (за исключением sonus и sacrificium, стихи к-рых пронумерованы рим. цифрами).

Psallendum — антифонное песнопение во время процессии в конце вечерни и утрени, исполнявшееся, как правило, не со стихом, а со «Слава, и ныне:». Само песнопение обычно имеет небольшое украшение, «Слава, и ныне:» не нотировано.

Preces (лат. — прошения) — силлабическое или умеренно-невматическое песнопения вечерни, часов и мессы на ритмизованные поэтические тексты покаянного характера. По-видимому, они были перенесены в кафедральную традицию из монастырской. Preces состоят из нек. сравнительно кратких строф, к-рые чередуются с кратким рефреном, называемым *indulgentia*. В мелодическом отношении рефрен либо отделен от строфы, либо является ее окончанием. Сами прошения содержат лат. алфавитный акростих и потому в некоторых источниках (*Matrit. Acad. Hist. Aemil. 56; Liber omnium offerentium*) названы *abecedaria*. Этот жанр появился не позднее VII в. и является общим для испано-мосарабской и галликанской традиций. Особенно часто preces встречаются в толедских рукописях

традиции В. Нотированных preces сохранилось немного. Особо выделяются украшенные песнопения в составе 9-го часа Великой пятницы. Мелодии в испано-мосарабских и галликанских источниках в подавляющем числе случаев разные.

Утрени в испано-мосарабском обряде является наиболее разработанной службой. Устав кафедральной утрени для седмичных, воскресных и праздничных дней различный. Антифоны псалмов на утрени схожи с антифонами вечерни. Антифоны для седмичных и воскресных дней имеют очень простые мелодии, для праздников — более сложные. Пелись в начале воскресной утрени 3 антифона из стихов Пс 3, 50 и 56 (*psalmi canonici*; антифоны надписаны в рукописях как *Antiphonae de concordis*) объединены общим мелодическим материалом.

В состав утрени входило определенное количество *missae* (разделов из 2 антифонов с alleluaticus и респонсорием), число к-рых зависело от степени праздничности конкретной службы. В древнейшем ядре испано-мосарабских служб мелодический состав элемента каждого такого раздела не был однородным, в нек-рых более поздних *missae* отмечается тенденция к унификации.

Сохранившийся корпус испано-мосарабских респонсориюв насчитывает ок. 500 песнопений. Неск. мелодий респонсориюв сохранились в записи и вестгот. невмами, и аквитанской нотацией и поэтому могут быть расшифрованы. Использовавшиеся на утрени (в качестве последнего элемента *missae*) и па часах, они распеты в невматическом стиле и имеют сходство с т. н. большими респонсориями григорианского пения. На утрени респонсории являются самыми пространственными и наиболее украшенными песнопениями, исполнявшимися только в воскресные и праздничные дни. В нек-рых источниках они называются *psallenda*; они имеют те же формальные характеристики, что и песнопение мессы с тем же названием.

Большая часть респонсориюв содержит 1 стих, распетый на один из псалмовых тонов, сохранившихся в 4 различных традициях. В северо-испан. рукописях зафиксированы 2 традиции, вероятно восходящие к общему архетипу VIII в. В рукописях из Леона отражена 1-я традиция, более разработанная и систе-

матризованная, в ней исследователи выделяют 7 псалмовых тонов, на 2 из к-рых распеты стихи более  $\frac{2}{3}$  респонсориев. Для рукописей из Риохи и Кастилии характерна 2-я традиция.

Мелодии респонсорных стихов, как правило, состоят из 2 частей. Мн. мелодические формулы (за исключением финальных каденций) приспособлены к акцентной структуре текста, в ряде случаев даже более тщательно, чем в григорианском пении, путем добавления звуков или сокращения и разделения формул соответственно синтаксической структуре текста и изменениям латыни в сторону народных разговорных языков.

В рукописях из Толедо содержатся 2 собственных традиции псалмовых тонов респонсориев, соотносящиеся с местными традициями богослужбного устава и нотации. В 1-й толедской традиции, рукописи к-рой близки по уставным особенностям к североиспан. источникам, наиболее часто встречаются 2 псалмовых тона, однако они не совпадают с 2 наиболее распространенными псалмовыми тонами североиспан. происхождения. В целом псалмовые тоны для респонсориев в толедских рукописях менее разработаны и систематизированы, чем в североиспан. памятниках.

Во 2-й толедской традиции, отраженной в рукописях литургической традиции В, выявлено 4 псалмовых тона, менее приспособленных к тексту, чем в североиспан. традициях. На один из этих 4 тонов распето более половины респонсориев. Ни один из этих тонов не имеет сходства с тонами др. традиций.

Мелодии самих респонсориев в обеих североиспанских традициях и в 1-й толедской традиции в основном совпадают, хотя могут быть отнесены в разных традициях к разным тонам. Различие в псалмовых тонах объясняется, очевидно, тем, что они были записаны намного позже, чем мелодии самих респонсориев, когда устные североиспанская и толедская традиции во многом разошлись. Существование разных систем нотации при совпадении мелодий респонсориев в североиспанских и толедских традициях объясняется тем, что эти системы сформировались на обособленных территориях уже после арабского завоевания 711 г.

Benedictiones, антифоны на утренние, поющиеся с библейской песней вавилонских отроков (Дан 3), и антифоны De cantico имеют те же муз. особенности, что и антифоны псалмов.

Matutinaría — антифоны, в текстах к-рых звучит тема утренних часов, в рукописях обычно сопровождаются инципитом псалмового стиха без нотации.

Laudes — песнопения утрени, часов и мессы. Как правило, в состав laudes входит пение «аллилуия», за исключением периода Великого поста.

3, 6 и 9-й часы в кафедральном типе богослужения были заимствованы из монастырской традиции для периодов покаяния и поста. Часы кафедрального богослужения различаются в традициях А и В. Песнопения на этих часах (антифоны, alleluíatic, респонсории, preces, гимны) в целом не отличаются от тех же жанров на вечерне и утрени.

Песнопения монастырского богослужения в целом мелодически проще песнопения кафедральных служб. Антифоны, benedictiones и респонсории имеют те же формы, что и в составе кафедральной утрени. В laudes в качестве рефрена всегда используется «аллилуия». Clamores (букв. — восклицания) в составе монастырских часов состоят из кратких библейских стихов, распетых на простые мелодии, в отличие от одноименных песнопений мессы, являющихся дополнениями к psallendum или респонсорию. Miserationes — это preces в форме литании, содержащие ответ на прошения — «Deus miserere» (Боже, помилуй), повторяющийся в начале miserationes 3, 4 или 7 раз. Подобная форма молитвы для иерусалимского богослужения описана в посл. четв. IV в. в «Паломничестве ко святым местам», автором к-рой считается уроженка Испании Эгерия (Eger. Itiner. 24. 5). В монашеском «Уставе общины» (Regula communis; вскоре после 656), к-рый иногда приписывают Фруктуозу из Браги, содержатся правила для смешанного мон-ря, в т. ч. положение о том, что монахи и монахини должны быть в разных хорах и эти хоры должны петь поочередно.

**Песнопения Liber ordinum** — антифоны, респонсории, laudes, гимны и preces в чинопоследованиях таинств Крещения и Священства, благословения аббата и аббатисы, освящения мон-ря, благословения больных, отпевания, таинства Покаяния,

различных благословений, призывания помощи Божией королю перед битвой и после нее — имеют те же формы, что и в оффиции.

**Песнопения мессы.** Староиспан. месса, чин к-рой относится к кафедральному типу богослужения, в целом более украшена, чем римская: почти все ее элементы поются, для каждого текста имеется собственный напев.

Нотированные песнопения ordinaria мессы («Gloria in excelsis Deo», Трисвятое, preces, «Agius», Ad rasem, «Sanctus», «Credo», «Отче наш», «Sancta sanctis», postcommunio) редко встречаются в древних рукописях, но, как правило, включены в рукописные певч. книги для хора, составленные при архиеп. Хименесе де Сисперосе.

Текст песнопения «Gloria», к-рое исполнялось в воскресенье и праздники, отличается от римского и амвросианского. Заимствование «Gloria» в испано-мосарабское богослужение, по-видимому, произошло не ранее X в. В Леонском Антифонарию, в разделе песнопений для рядовых воскресений, содержится 3 мелодические версии «Gloria»: 2 мелизматические, умеренно украшенные, и силлабическая, с очень простым мелосом (транскрипция в изд.: Prado. 1934). Две др. мелодические версии находятся в рукописях Tolet. Arch. Capit. 35. 5, 35. 7.

В нек-рых рукописях содержатся мелизматические версии Трисвятого для мессы на греч. и лат. языках. Сохранились 2 мелодические версии Трисвятого в древних рукописях León. Catedr. 8 и Tolet. Arch. Capit. 35. 7; в певч. книгах, составленных при архиеп. Хименесе де Сисперосе, записана мелодия, отличная от обоих древних образцов.

Версия preces для мессы, звучавшая только в период Великого поста, из древних источников нотирована в рукописи Tolet. Arch. Capit. 35. 5. По мнению Югло, preces в аквитанском Градуале имеют испан. происхождение (Huglo. 1955).

Песнопение «Agius» совпадает с аккламацией, завершающей возглас «Sancta sanctis». «Agius» содержится в списках Matrit. Acad. Hist. Aemil. 30 (X в.) и León. Catedr. 8. В Liber omnium offerentium, составленной при архиеп. Хименесе де Сисперосе, мелос этого песнопения представляет собой простую речитацию.

Песнопение Ad rasem — антифон на целование мира с текстом «Rasem meam do vobis» («Мир мой даю вам»; Ин 14. 27). В праздники Рождества Христова, Обрезания, Пасхи и Вознесения Господня используются др. тексты с сохранением той же мелодии.

Распев «Sanctus» в староиспан. рукописях (напр., в Леонском Антифонарию), а также в певч. книгах рубежа XV и XVI вв. является простой речитацией, музыкально связанной с предшествующей молитвой *inlatio* или (в Великие праздники) с сильно украшенным песнопением Ad sanctus.

Стихи «Credo» исполняли на единственную речитационную формулу, известную только по Liber omnium offerentium.

«Отче наш» пелся в виде литании, с ответами «Аминь» после каждой части песнопения. Его мелодия сохранилась только в изд. Liber omnium offerentium, после реформы II Ватиканского Собора она используется и в рим. обряде.

Нотированный возглас «Sancta sanctis» («Святая святым») с аккламацией «Agius» в конце содержится в рукописях León. Catedr. 8 и Matrit. Acad. Hist. Aemil. 30. На больших праздники к нему прибавлялся стих «In civitate Domini» («Во граде Господа»).

Простая мелодия для *postcommunio*, песнопение после причащения (в традиции А — «Repletum est gaudium» («Исполнишася радости» — Пс 125. 2), в традиции В — «Refecti tibi»), сохранилась в рукописной книге В капеллы толедского собора.

К песнопениям проприя мессы в испано-мосарабской традиции относятся: *praelegendum*, *benedictiones*, *psalmo*, *treni*, *clamos*, *laudes*, *sacrificia*, *Ad sanctus*, *Ad confractionem panis* и *Ad accedentes*.

*Praelegendum* (букв. — предшествующее чтением), с которого начиналась месса, по способу исполнения относится к антифонам и имеет один псалмовый стих. Мн. мелодии *praelegenda* совпадают с мелодиями антифонов и *alleluatici* оффиция. Стихи для *praelegenda* также имеют общие с антифонами оффиция псалмовые тоны.

*Benedictiones* для мессы, текст которых взят из песни вавилонских отроков, в рукописях полностью потированы. Форма песнопения — респонсорная, стиль распева — пев-

матический или умеренно мелизматический.

*Psalmo* (*psallendum*; в Леонском Антифонарию эти песнопения названы *psalmi pulpiales* — псалмы, исполняемые с пультита) — респонсорное песнопение, соответствующее рим. градуалу. Всего в рукописях сохранилось более 120 *psalmi*, тексты к-рых, как правило, заимствованы из Псалтири. Подобно *vespertini*, *psalmi* состоят из рефрена и стиха, причем окончание рефрена повторяется кроме тех случаев, когда рефрен распет на ту же мелодию, что и стих. Стиль распева — невматический или мелизматический. У большей части *psalmi* только 1 стих, но в период Великого поста (по воскресеньям, кроме 1-го) и в Страстную седмицу (со вторника) число стихов постепенно увеличивается, достигая в Страстную пятницу 15. *Psalmi* с несколькими стихами, вероятно, имеют позднее происхождение, т. к. эти стихи сокращены, а их порядок не совпадает с библейским (*Randel*. 2001).

*Threni* — покаянные песнопения на тексты из библейских Книг Иова, прор. Иеремии и кн. Плача Иеремии, заменявшие *psalmi* в определенные 11 дней Великого поста. Содержатся только в Леонском Антифонарию и в рукописи Tolet. Arch. Capit. 35.5. Стихи *threni* пелись *in directum* (т. е. не прерываемые припевами или др. текстами) на одну и ту же мелизматическую мелодию. В Леонском Антифонарию 10 из 11 *threni* начинаются со стиха «*Quis dabit capiti meo*» («Кто даст главе моей» — Иер 9. 1), к которому прибавлено 3–4 изменяемых стиха (см.: *Cullin*. 1989, 1991; *Randel*. 1993).

На важнейшие и древнейшие праздники (ок. 20 дней в год) к *psalmi* присоединялись *clamos*, завершавшиеся аккламацией «*Deo gratias*» («Благодарение Богу»), после чего повторялся рефрен *psalmo*. *Clamo* исполнялся на тот же тон, что и *psalmo*, а аккламация — всей общиной на неизменяемую мелодию (*Brou*. Le *psallendum*. 1947). Как правило, тексты для *psalmo* и *clamo* на один праздник взяты из одного псалма, что, по-видимому, указывает на древнее происхождение этих песнопений.

*Laudes*, респонсорные песнопения испано-мосарабской мессы, соответствуют *allelуариям* рим. мессы и подобно им могут группироваться

по мелодическому принципу. В обычное время *laudes* состояли из «аллилуии» в мелизматическом стиле, стиха в невматическом стиле и повтора «аллилуии», иногда с вариацией или расширением распева. В Великий пост они напоминают *psalmi* и *vespertini*: рефрен и 1–2 стиха в невматическом стиле; если они распеты на разные мелодии, рефрен повторяется.

*Sacrificium* (букв. — жертва, священнодействие), песнопение на приготовление даров, соотносящееся с римским *офферторием* и галликанским *sono*, состоит из мелизматически распетых рефрена и одного или нескольких стихов (обычно взятых не из Псалтири, а из других библейских книг и пронумерованных, начиная с цифры II, подобно стихам *sonus*), после каждого стиха повторяется окончание рефрена (как в *psalmi* и др. респонсорных песнопениях). Среди *sacrificia* и *soni* встречаются общие песнопения (см.: *Baroffio*. 1964; *Levy*. 1984; *Fernández de la Cuesta*. 1993).

*Ad sanctus* — респонсорная формула-призыв к аккламации «*Sanctus*», исполнявшаяся по большим праздникам. Существует неск. текстов, схожих с текстом «*Sanctus*» мессы рим. обряда. Иногда так же обозначается Трисвятое.

*Ad confractionem panis* (на преломление хлеба) — песнопение, часто обозначенное в рукописях рубрикой *RS* (*responsorium*); первоначально было респонсорным, но впоследствии утратило стих и превратилось в пространный мелизматически распетый антифон. Некоторые мелодии *Ad confractionem panis* встречаются и в др. песнопениях мессы и оффиция.

*Ad accedentes*, респонсорное песнопение на причащение народа — аналог римского *communio*. Распето в невматическом стиле. В качестве стиха наиболее часто встречается «*Gustate et videte*» («Вкусите и видите» — Пс 33. 9), в др. случаях использовались стихи из Евангелия. В Леонском Антифонарию содержится 2 распева для этого песнопения: простой, близкий к речитативному и богато украшенный (León. Catedr. 8. Fol. 113, 201). В певч. книге В, составленной при архиеп. Хименесе де Сиснеросе, песнопение «*Gustate et videte*» изложено силлабическим распевом для всего года, кроме дней пасхальной недели

и всего периода Пятидесятницы, когда назначено мелизматическое «Gaudete populi» («Радуйтесь, языки»). Библиейские стихи этих респонсори-ев имеют псалмовые тоны и формулы речитации, схожие с встречающимися в песнопениях оффития.

Ист.: *Prado G.* Supplementum ad Kyriale ex codicibus hispanicis excerptum. P.; Tournai; R., 1934; Antifonario Visigótico Mozárabe de la catedral de León / Ed. L. Brou, J. Vives. Madrid; Barcelona, 1953–1959. 2 t. (Monumenta Hispaniae Sacra. Ser. Litúrgica; 5/1–2); *Pinell J.* Los textos de la antigua liturgia hispánica: fuentes para su estudio // Estudios sobre la liturgia mozárabe / Ed. J. F. Rivera Recio. Toledo, 1965. P. 109–164; *Randel D. M.* An Index to the Chant of the Mozarabic Rite. Princeton, 1973; *Fernández de la Cuesta I.* Manuscritos y fuentes musicales en España. Madrid, 1980; *Janini J., ed.* Liber Missarum de Toledo y libros místicos. Toledo, 1982–1983. 2 t. (Ser. Litúrgica. Fuentes; 3–4/8); *Kreider J. E.* A Checklist of Spanish Chant Sources at the Hill Monastic Manuscript Library, St. John's Abbey and University // Notes. 1983/1984. P. 7–29; Antiphonale silense. Brit. Lib. Mss. Add. 30850 / Ed. I. Fernández de la Cuesta. Madrid, 1985; Antiphonale Hispaniae vetus (s. X–XI) [Bibl. de la Universidad de Zaragoza] / Ed. A. Canellas López. Zaragoza, 1986; *González Barriónuevo H.* Los códices «mozárabes» del archivo de Silos: Aspectos paleográficos y semiológicos de su notación neumática // Revista de Musicología. 1992. T. 15. P. 403–473; *Vivancos Gómez M. C.* Glosas y notas marginales en los manuscritos visigóticos del Monasterio de Santo Domingo de Silos. Silos, 1996. (Studia Silensia; 19).

Лит.: Die mozarabischen Hymnen des altspanischen Ritus / Hrsg. C. Blume. Lpz., 1897. (AHMA; 27; Hymnodia Gotica); *Sañol G.* Introducción a la paleografía musical gregoriana. Montserrat, 1925. P. 198–219; *Pérez de Urbel J.* Origen de los himnos mozárabes // Bulletin hispanique. 1926. Vol. 28. P. 5–21, 113–139, 209–245, 305–320; *Prado G.* Mozarabic Melodies // Speculum. 1928. Vol. 3. N 2. P. 218–238; *Wagner P.* Der mozarabische Kirchengesang und seine Überlieferung // Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Ser. 1. 1928. Bd. 1. S. 102–141; *idem.* Untersuchungen zu den Gesangstexten und zur responsorialen Psalmodie der altspanischen Liturgie // Ibid. 1930. Bd. 2. S. 67–113; *Rojo C., Prado G.* El canto mozárabe. Barcelona, 1929; *Whitehill W. M., Pérez de Urbel J.* Los manuscritos del Real Monasterio de Santo Domingo de Silos // Boletín de la Real Academia de la Historia. 1929. Vol. 95. P. 521–601; *Whitehill W. M.* A Catalogue of Mozarabic Liturgical Manuscripts Containing the Psalter and Liber Canticorum // JbLW. 1934. Bd. 14. S. 95–122; *Anglés H.* La música a Catalunya fins al segle XIII. Barcelona, 1935, 1988; *idem.* La música medieval en Toledo hasta el siglo XI // Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Ser. 1. 1938. Bd. 7. P. 1–68; *Brou L.* Le répons «Ecce quomodo moritur» dans les traditions romaine et espagnole // RBén. 1939. Vol. 51. P. 144–168; *idem.* Études sur la liturgie mozárabe: Le trisagion de la messe d'après les sources manuscrites // Ephemerides liturgicae. 1947. Vol. 61. P. 309–334; *idem.* Le psallendum de la messe et les chants connexes d'après les sources manuscrites // Ibid. P. 13–54; *idem.* Les «Benedictiones» ou cantique des trois enfants dans l'ancienne messe espagnole // Hispania Sacra. 1948. Vol. 1. P. 21–33; *idem.* Les chants

en langue grecque dans les liturgies latines // Sacris erudiri. 1948. Vol. 1. P. 165–180; 1952. Vol. 4. P. 226–238; *idem.* Bulletin de liturgie mozárabe, 1936–1938 // Hispania Sacra. 1949. Vol. 2. P. 459–484; *idem.* L'Antiphonaire wisigothique et l'Antiphonaire grégorien au début du VIII<sup>e</sup> siècle // Anuario musical. Barcelona, 1950. Vol. 5. P. 3–10; *idem.* L'Alleluia dans la liturgie mozárabe // Ibid. 1951. Vol. 6. P. 3–90; *idem.* Séquences et tropes dans la liturgie mozárabe // Hispania Sacra. 1951. Vol. 4. P. 27–41; *idem.* Fragments d'un antiphonaire mozárabe du monastère de San Juan de la Peña // Ibid. 1952. Vol. 5. P. 35–65; *idem.* Notes de paléographie musicale mozárabe // Anuario musical. 1955. Vol. 10. P. 23–44; *idem.* Deux mauvaises lectures de chanoine Ortiz dans l'édition du Bréviaire mozárabe de Ximénez. Lauda, Capitula // Miscelánea en homenaje a Monseñor H. Anglés. Barcelona, 1958. Vol. 1. P. 173–202; *Huglo M.* Mélodie hispanique pour une ancienne hymne à la croix // RGreg. 1949. T. 28. N 5. P. 191–196; *idem.* Source hagiopolite d'une antienne hispanique pour le Dimanche des Rameaux // Hispania Sacra. 1952. Vol. 5. P. 367–374; *idem.* Les «preces» des graduels aquitains empruntées à la liturgie hispanique // Ibid. 1955. Vol. 8. P. 361–383; *idem.* La notation wisigothique est-elle plus ancienne que les autres notations européennes? // España en la música de Occidente: Actas del Congreso intern. Salamanca, 1985 / Ed. E. Casares Rodicio, I. Fernández de la Cuesta, J. Lopez-Calo. Madrid, 1987. Vol. 1. P. 19–26; *idem.* Le «De Musica» des Etymologies de Saint Isidore de Seville d'après le manuscrit de Silos (Paris. B. N. Nouv. acq. lat. 2169) // Revista de Musicología. Madrid, 1992. T. 15. P. 565–578; *idem.* Recherches sur les tones psalmodiques de l'ancienne liturgie hispanique // Ibid. 1993. T. 16. P. 477–490; *idem.* Les Diagrammes d'harmonie interpolés dans les manuscrits hispaniques de la Musica Isidori // Scriptorium. 1994. Vol. 8. P. 171–186; *Moll Roqueta J.* Nuevos hallazgos de manuscritos mozárabes con neumas musicales // Anuario musical. 1950. Vol. 5. P. 11–14; *idem (Moll J.).* La notación visigótico-mozárabe y el origen de las notaciones occidentales // Liturgia y música mozárabes: (I Congreso Intern. de Estudios Mozárabes. Toledo, 1975). Toledo, 1978. P. 257–272; *Corbin S.* Essai sur la musique religieuse portugaise au Moyen Age (1100–1385). P., 1952; *Pozés M. L.* Los fragmentos de códices visigóticos de la Catedral de Santo Domingo de la Calzada // Revista de archivos, bibliotecas y museos. 1952. T. 58. P. 517–520; *Díaz y Díaz M. C.* Los prólogos del Antiphonale visigothicum de la Catedral de León (León, Arch. Cat. 8) // Archivos leoneses. 1954. T. 8. P. 226–257; *idem.* Libros y librerías en la Rioja altomedieval. Logroño, 1979; *idem.* Literary Aspects of the Visigothic Liturgy // Visigothic Spain: New Approaches / Ed. E. James. Oxf., 1980. P. 61–76; *idem.* Códices visigóticos en la monarquía leonesa. León, 1983; *Pinell J.* Las «missas», grupos de cantos y oraciones en el oficio de la antigua liturgia hispana // Archivos leoneses. 1954. T. 8. P. 145–185; *idem.* Repertorio del «Sacrificium» (canto ofertorial del rito hispánico) para el ciclo dominical «De quotidiano» // Ecclesia orans. 1984. Vol. 1. P. 57–111; *Freeman A.* Theodulf of Orleans and the «Libri Carolini» // Speculum. 1957. Vol. 32. P. 663–705; *Husmann H.* Alleluia, Sequenz und Prosa im altspanischen Choral // Miscelánea en homenaje a Monseñor H. Anglés. Barcelona, 1958. Vol. 1. P. 407–416; *Rabanal Álvarez M.* Sobre algunas piezas griegas (transcritas) del Antifonario visigótico-mozárabe de la Catedral de León //

Archivos leoneses. 1959. Vol. 13. P. 67–85; *Werner E.* Eine neuentdeckte mozarabische Handschrift mit Neumen // Miscelánea en homenaje a Monseñor H. Anglés. 1961. Vol. 2. P. 977–992; *Claire J.* L'Évolution modale dans les répertoires liturgiques occidentaux // RGreg. 1962. Vol. 40. P. 196–211, 229–245; 1963. Vol. 41. P. 8–62, 77–102, 127–151; *Thorsberg B.* Études sur l'hymnologie mozárabe. Uppsala, 1962; *Martín Patino M. T.* El brevariario mozárabe de Ortiz: su valor documental para la historia del oficio catedralicio hispanico // Miscelánea Comillas. 1963. Vol. 40. P. 205–297; *Millares Carlo A.* Manuscritos visigóticos: Notas bibliográficas // Hispania sacra. 1961. Vol. 14. P. 337–444 (otd. izd.: Barcelona; Madrid, 1963. (Monumenta Hispaniae sacra. Subs.; 1)); *Baroffio B. G.* Die Offertorien der ambrosianischen Kirche: Vorstudie zur krit. Ausgabe der mailändischen Gesänge: Diss. Köln, 1964; *idem.* I codici liturgici: Specchio della cultura Italiana nel Medioevo // Ecclesia orans. 1992. Vol. 9. P. 233–276; *Gros M. S.* Les fragments parisiens de l'Antiphonaire de Silos // RBén. 1964. T. 74. P. 324–333; *Férotin M.* Los textos de la antigua liturgia hispánica, fuentes para su estudio // Estudios sobre la liturgia mozárabe. Toledo, 1965. P. 109–164; *Messenger R. E.* The Mozarabic Hymnal // The Hymn. 1965. Vol. 16. P. 49–63; *Mora Ontalba J. M.* Bibliografía general, ediciones de textos, trabajos y repertorios // Estudios sobre la liturgia mozárabe / Ed. J. F. Rivera Recio. Toledo, 1965. P. 165–187; *Mundó A. M.* La datación de los códices litúrgicos visigóticos toledanos // Hispania Sacra. 1965. Vol. 18. P. 1–25; *Janini J.* Los fragmentos visigóticos de San Zoilo de Carrión // Liturgica. Ser. 3: Scripta et documenta. 1966. Vol. 17. P. 73–83; *Brockett C. W.* Antiphons, Responsories and Other Chants of the Mozarabic Rite. Brooklyn (N. Y.), 1968; *Randel D. M.* Responsorial Psalmody in the Mozarabic Rite // EGreg. 1969. Vol. 10. P. 87–116; *idem.* The Responsorial Psalm Tones for the Mozarabic Office. Princeton, 1969; *idem.* Antiphonal Psalmody in the Mozarabic Rite // Intern. Musicological Society Congress, 12<sup>th</sup>, Berkeley, 1977. Report. Vol. 1 / Ed. D. Hertz, B. Wade. Kassel, 1982. P. 414–422; *idem.* El antiguo rito hispánico y la salmodia primitiva en Occidente // Revista de Musicología. 1985. T. 8. P. 229–238; *idem.* The Old-Hispanic Rite as Evidence for the Earliest Forms of the Western Christian Liturgies // Ibid. 1993. T. 16. P. 491–496; *idem.* Mozarabic Chant // NGDMM. 2001. Vol. 17. P. 261–270; *Fernández de la Cuesta I., Alamo C. del.* Fragmento de un salterio visigótico con notación musical // Revista de Musicología. 1979. T. 2. P. 9–18; *Lery K.* Toledo, Rome and the Legacy of Gaul // Early Music History. Camb., 1984. Vol. 4. P. 49–99; *idem.* Old-Hispanic Chant in its European Context // España en la música de Occidente. 1987. Vol. 1. P. 3–14; *idem.* On the Origins of Neumes // Early Music History. 1987. Vol. 7. P. 59–90; *idem.* The Iberian Peninsula and the Formation of Early Western Chant // Revista de Musicología. 1993. T. 16. Pt. 1. P. 435–437; *Fernández de la Cuesta I.* La irrupción del canto gregoriano en España: Bases para un replanteamiento // Revista de Musicología. 1985. T. 8. P. 239–248; *idem.* Quelques remarques paléographiques et littéraires à propos du déchant polyphonique dans la liturgie vielle-hispanique // Cah. Civ. Med. 1988. Vol. 31. P. 95–99; *idem.* Sobre la transcripción de dos responsorios del «Liber ordinum» de San Millán de la Cogolla // II Semana de estudios medievales. Logroño, 1992. P. 191–204; *idem.* El canto viejo-hispánico y el canto viejo-galicano //

Revista de Musicología. 1993. T. 16. P. 438–456; *idem*. Mozarabischer Gesang // MGG. Sachteil. 1997. Bd. 6. Sp. 552–575; *Rodríguez Fernández C.* El antifonario visigótico de Leon: Estudio literario de sus fórmulas sálmicas. León, 1985; *González Barrionuevo H.* Presencia de signos adicionales de tipo melódico en la notación «mozárabe» del Norte de España // Revista de Musicología. 1986. Vol. 9. P. 11–27; *idem*. Una grafía particular del «porrectus» en la notación «mozárabe» de tipo vertical // España en la musica de Occidente. 1987. Vol. 1. P. 75–90; *idem*. Dos grafías particulares del scandicus flexus en la notación «Mozárabe» de tipo vertical // Anuario musical. 1989. Vol. 14. P. 5–21; *idem*. La grafía del «sálicus» en la notación «mozárabe» de tipo vertical // Ibid. 1989. Vol. 12. P. 397–410; *idem*. Présence de signes additionnels de type mélodique dans la notation «mozarabe» du nord de l'Espagne // EGreg. 1989. Vol. 23. P. 141–151; *idem*. Dos grafías especiales del «scandicus» en la notación «mozárabe» del norte de España // Revista de Musicología. 1990. T. 13. P. 11–79; *idem*. Dos «scandicus subbipunctis» particulares en la notación «mozárabe» de tipo vertical // Anuario musical. 1993. Vol. 48. P. 47–61; *Cullin O.* Le répertoire de la psalmodie «in directum» dans les traditions liturgiques latines. 1: La tradition hispanique // EGreg. 1989. Vol. 23. P. 99–139; *idem*. De la psalmodie sans refrain à la psalmodie responsoriale: Transformation et conservation dans les répertoires liturgiques latins // Revue de musicologie. 1991. T. 77. P. 5–24; *idem*. Richesse et diversité de la tradition liturgique hispanique: L'exemple des psallenda et des laudes de Carême // Revista de Musicología. 1993. T. 16. P. 2246–2256; *Zapke S.* Procesos asimilativos del nuevo repertorio franco-romano en el norte de la península // Revista de Musicología. 1993. T. 16. P. 2257–2267; *eadem*. El antifonario de San Juan de la Peña (siglos X–XI): Estudio litúrgico-musical del rito hispano. Zaragoza, 1995. См. также библиогр. в статьях «Испано-мосарабский обряд», «Испания» (разд. «Церковная музыка»).

Э. П. М.

**ИСПАНСКАЯ И ПОРТУГАЛЬСКАЯ МИТРОПОЛИЯ** [греч. Μητρόπολις Ἰσπανίας καὶ Πορτογαλίας], епархия *Константиннопольской Православной Церкви*. В 2003 г. И. и П. м. была выделена из состава *Французской митрополии*. Охватывает гос-ва Пиренейского п-ова — Испанию, Португалию, Андорру и с 2007 г. включает владение Великобритания — Гибралтар. Кафедра находится в Мадриде, кафедральный собор освящен во имя ап. Андрея Первозванного и вмч. Димитрия Солунского. В 2006 г. И. и П. м. была признана юридическим лицом в Испанском гос-ве, аналогичное признание ожидается в Португалии.

Первым митрополитом И. и П. м. был избран Елифаный (Периалас) (2003–2007), ныне являющийся титулярным митрополитом Вриульским. С 2007 г. епархию возглавляет Поликарп (Ставропулос), носящий титул митрополита Испанско-

го и Португальского, ипертима и экзарха Средиземного м. За время архипастырской деятельности митр. Поликарпа было основано 26 новых правосл. общин, а число клириков увеличилось на 18 чел. Всего в епархии насчитывается 39 общин, 12 организационных групп будущих общин (дословно «ядро общины») и 30 иереев.

Греч. община появилась в Мадриде в 1890–1895 гг., когда помимо представителей дипломатического корпуса в городе поселилось неск. греч. семей с о-вов Додеканес (торговцы морскими губками) и из Зап. Македонии (скорняки). В 1949 г. официально образован греч. приход, в к-рый был назначен груз. иерей Рафаил, ранее служивший в Париже. Из-за отсутствия храма службы совершались на частной квартире. Приход состоял из греков и славян. Общая численность греков в Испании и Португалии всегда оставалась невысокой из-за отсутствия греч. эмиграции в эти страны. До 1963 г. Испания входила в юрисдикцию Фиатирской и Великобританской архиепископии, а затем — Французской митрополии и Экзархата всей Иберии. В 1970 г. был куплен участок в Мадриде, и в 1970–1973 гг. сооружен собор.

В 1991 г. правосл. община получила офиц. статус Греческой Православной Церкви Испании и под этим названием примкнула к конвенции, заключенной Протестантской Федерацией Испании с Испанским государством в 1992 г. С 90-х гг. XX в. большая часть правосл. паствы — это эмигранты из Вост. Европы (в основном украинцы). Состав общин многонациональный: украинцы, молдаване, румыны, болгары, испанцы, португальцы, финны, арабы и др. Греки преобладают только в Мадриде, Барселоне, Валенсии и Лиссабоне. Подавляющее большинство проживающих в Испании и Португалии сербов, русских, болгар и румын посещают храмы Западноевропейской епархии Сербской Православной Церкви, Корсунской епархии Московского Патриархата, Румынской правосл. епископии Испании и Португалии, Болгарской правосл. епархии в Зап. и Центр. Европе.

И. и П. м. состоит из 5 округов:

**Центр. и Сев. Испания и Гибралтар:** кафедральный собор ап. Андрея Первозванного и вмч. Димитрия Солунского в Мадриде, в к-ром по-

мимо греческого прихода совершает службы по старому стилю укр. община апостолов Петра и Павла, община Благовещения Пресв. Богородицы в Алькорконе (пригород Мадрида), община в Хетафе (пригород Мадрида), община мучеников Иуста и Пастора в Алькала-де-Энарес, община Входа Господня в Иерусалим в Гвадалахаре, община праведных Иоакима и Анны в Вальядолиде, община вмч. Георгия Победоносца в Сеговии, община Покрова Пресв. Богородицы в Вильярробledo, община в Вильямалеа, община в Толосе (организуется), община апостолов Петра и Павла в Памплоне, ядро греч. общины апостолов Варфоломея и Варнавы в Гибралтаре;

**Вост. Испания и Андорра:** греч. община свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского, в Барселоне, греч. община вмч. Георгия Победоносца и мч. Викентия в Валенсии, греч. домовая ц. свт. Николая Чудотворца в Таррагоне, ядро греч. общины в Аликанте (организуется);

**Юж. Испания:** община Рождества Христова в Малаге, община в Кордове (организуется), община Покрова Пресв. Богородицы в Марбелье, община в Торремолиносе, ядро фин. общины свт. Льва, папы Римского, в Фуэнхироле, община свт. Василия Великого в Севилье, ядро греч. общины Трех святителей в Гранаде (организуется);

**Канарские острова:** на о-ве Гран-Канария — общины свт. Николая Чудотворца в Лас-Пальмесе и блж. Августина в Сан-Бартоломе-де-Тирахана, ядро общины в Ла-Альдеа-де-Сан-Николаас; на о-ве Лансароте — ядро общины св. Параскевы в Тиасе; создается ядро общины на о-ве Тенерифе;

**Португалия, Галисия, острова Азорские и Мадейра:** греч. община свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского, и сщмч. Григория V, патриарха К-польского, в Лиссабоне, укр. община св. Иоанна Предтечи в Лиссабоне, португ. община Покрова Пресв. Богородицы в Лиссабоне, община прав. Иоанна Русского в Эшториле, община ап. Андрея Первозванного в Мафре, община вмч. Георгия Победоносца в Коимбре, ядро общины в Сантарене, община Покрова Пресв. Богородицы в Лагуше, община ап. Фомы в Албуфейре, ядро португ. общины св. Ангела в Фару, укр. община в Фару (организуется), ядро общины Св.

Духа в Портимане, укр. община на о-ве Мадейра (организуется), община вмч. Пантелеимона в Порту, община свт. Николая Чудотворца в Авейру, община ап. Андрея Первозванного в Виана-ду-Каштелу, община вмч. Екатерины в Трофе, община апостолов Петра и Павла в Вила-ди-Кукужайнш, община Св. Троицы в Вила-Нова-ди-Фамаликан, ядро общины в Шавише и Вила-Реале, община ап. Иакова Зеведеева в Сантьяго-де-Компостела, община в Виго (реорганизуется).

Правосл. общины вынуждены совершать службы в храмах др. христ. конфессий (гл. обр. в католических, община апостолов Варфоломея и Варнавы в Гибралтаре — в англикан. кафедральном соборе Св. Троицы, община свт. Василия Великого в Севилье — в храме свт. Василия Великого Испанской Реформированной Епископальной Церкви). Нек-рые общины имеют такую возможность лишь неск. раз в год.

И. и П. м. ежегодно издает «Карманный церковный календарь» (Ευκόλιον Ἠερολόγιον) на 6 языках.

В И. и П. м. открыты катехизаторские школы (в Мадриде, Малаге, Лиссабоне, Порту и Авейру) и катехизаторские курсы (в Лас-Пальмасе и Эшториле). В Мадриде при кафедральном соборе есть греч. школа, курсы греч. языка для иностранцев, пастырское окормление славяноязычных и румыноязычных прихожан. В Малаге организована школа укр. языка.

Лит.: Οἰκουμηνικὸν Πατριαρχεῖον, Ἱερά Μητρόπολις Γαλλίας, Ἐξαρχία πάσης Ἰβηρίας: Ἀναμνηστικὸς τόμος εκατονταετηρίδος τοῦ Καθεδρικοῦ Ναοῦ τοῦ Ἁγίου Στεφάνου Παρισίων. Παρίσι, 1995; Δίπτυχα. 2011. Σ. 1076–1083; www.iglesiaortodoxa.net; www.ispania.gr/arhtra/diafora/1579-synenteyxh-mitropolis-polykarpos [Электр. ресурсы].

Э. П. А.

**ИСПОВЕДАЛЬНЯ** [лат. confessionale или sedes confessionalis], в католич. традиции специальная кабинка в храме (реже отдельное помещение) для совершения тайной *исповеди*. В центре И. находится стул, на к-рый садится священник, принимающий исповедь. Его отделяет от кающегося перегородка с окошком, к которому священник принимает ухом. Со стороны кающегося обычно находится подставка для коленапреклонения (для тех, кто не могут исповедоваться на коленях, ставится стул).

Появление И. было связано с распространением практики более частого причащения с обязательной исповедью перед ним. Классическая форма И. была разработана Лодовико Монетой по поручению кард. Карло Борromeо. В 1576 г. первые И. с решетчатыми перегородками были установлены в миланском Дуомо для принятия исповеди у женщин, а затем были введены по всему диоцезу. Повсеместное использование И. в приходской практике было закреплено в Ритуале 1614 г. (разд. «De sacramento poenitentiae»). Главная цель И.— создание условий для сохранения тайны исповеди (символом чего стало изображение на И. розы, означавшей в античности молчание; отсюда выражение «исповедаться «под розой»» (sub rosa)).

Классическая форма И. сложилась в эпоху барокко, когда И. стали делать в виде большого шкафа с 2 или 3 отделениями (кающиеся могут находиться в кабинках слева и справа от священника, но исповедуются по очереди). Наряду с такими И. используются и более простые, полуоткрытые, состоящие из стула для священника и ширмы с окошком.

В совр. католич. практике наличие И. в храме является обязательным, поскольку право на исповедь в И. закреплено в Кодексе канонического права (СІС. 964. 2). Вне И. исповедь может приниматься только по уважительной причине (СІС. 964. 3). Внешний вид и форма И. не регламентированы, но кающегося от принимающего исповедь обязательно должна отделять решетка (crates). И. могут быть как передвижными, так и стационарными, встроенными в стены храма. Над окошком для исповеди или в др. месте может размещаться распятие, чтобы кающийся мог обращаться с покаянием к образу Христа. В помощь кающемуся к стенке И. могут прикрепляться листы с текстами покаянных молитв и т. п. Совр. модели И. оборудованы лампами, указывающими на то, занята кабинка или свободна. Допускается совершение исповеди при полной анонимности (когда священник совсем не видит кающегося, но только слышит его голос).

И. встречаются также в англикан. и лютеран. традициях. В правосл. Церкви, несмотря на существование практики тайной исповеди, И. отсутствуют (обычно священник принимает исповедь стоя у аналоя, хотя



Исповедальня  
в соборе св. Мартина Турского  
в Братиславе

нек-рые (пожилые или немощные) могут сидеть на стуле). До революции в крупных храмах при большом стечении желающих исповедаться было принято устанавливать ширмы, отгораживающие священника от кающегося. В XX в. в греч. церквях появились специальные помещения (греч. ἐξομολογητήριον), располагающиеся как в храме, так и отдельно, для принятия исповеди и духовной беседы. Однако с католич. И. их объединяет лишь наименование.

А. А. Ткаченко

**ИСПОВЕДАНИЕ ВЕРЫ** — см. в статьях *Катехизис*, *Символ веры*.

**ИСПОВЕДНИКИ** [греч. ὁμολογηταί; лат. confessores], сонм святых, прославляемых Церковью за открытое исповедание во время гонений своей веры во Христа и в Его истинное учение; к числу И. причислялись те христиане, к-рые, претерпев мучения, остались в отличие от *мучеников* в живых и умерли позже естественной смертью. В Православии И. из числа священнослужителей называют священноисповедниками, из числа монахов — преподобноисповедниками. В литургической практике Римско-католич. Церкви термин «исповедник» имеет более широкое значение: он может применяться по отношению к любому святому епископу, учителю Церкви, священнику или мирянину (кроме

женщин), к-рый не претерпел мученической кончины. Во избежание неоднозначности, связанной с однокоренным словом «исповедь», во мн. совр. языках термин «исповедник» может использоваться с уточнением: рус. «исповедник веры», англ. confessor of the faith, франц. confesseur de la foi и т. п.

Понимание исповедничества как подвига основано на словах Христа: «Итак, всякого, кто исповедает (ὁμολογήσει) Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцом Моим Небесным; а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцом Моим Небесным» (Мф 10. 32–33). В НЗ понятие исповедничества тесно связано с понятием свидетельства (μαρτυρία). Сам Иисус Христос «засвидетельствовал пред Понтием Пилатом доброе исповедание» (Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν — 1 Тим 6. 13). Ап. Павел говорит, что Тимофей «исповедал доброе исповедание перед многими свидетелями» (ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων — 1 Тим 6. 12).

**История термина.** В первые века христианства все христиане, к-рые исповедали веру во Христа, находясь в узах, в изгнании или на рудниках, претерпевая пытки и мучения, — вне зависимости от того, закончили они жизнь мученической смертью или нет, — могли называться общим термином «мученики» (μάρτυρες). *Евсевий* Кесарийский называет так потомков ап. Иуды, брата Господня, которых имп. *Домициан* (81–96) признал невиновными и отпустил на свободу (*Euseb. Hist. eccl. III 20, 32*). Церковный писатель *Аполлоний Эфесский* (кон. II — нач. III в.), написавший, по словам *Евсевия*, книгу против монтанизма, обличает монтаниста *Фемисона*, к-рый, «не желая понести знака исповедничества (τῆς ὁμολογίας τὸ σημεῖον), за большие деньги избавился от оков» и хвастливо объявил себя мучеником (μάρτυς) (*Ibid. V 17. 5*). Называл себя мучеником и др. монтанист — *Александр*, пострадавший не за Христа, а за собственные преступления (*Ibid. V 18. 7*). Под письмом свт. *Серапиона*, еп. Антиохийского (до 202 — после 211), изобличающим ту же ересь, содержались подписи разных епископов; один из них подписался так: «*Аврелий Кириний мученик (μάρτυς)*, молюсь о вашем здравии»



Иисус Христос перед Понтием Пилатом.  
Икона. Ок. 1497 г. (ЦМИАР)

(*Ibid. V 19. 3*). Некоторые ранние авторы упоминают о присутствии в христ. общинах людей, которые пострадали за Христа, но остались живы. Так, в «*Пастыре*» *Ермы* проводятся различия между теми, кто пострадали (οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου παθόντες), и теми, кто не претерпели страданий (*Herm. Pastor. III 8. 3*). В литургическом собрании тем христианам, к-рые подверглись пыткам и остались твердыми в вере, принадлежали особо почетные места.

Четкое разграничение в представлении об исповедничестве и мученичестве как двух разных подвигов появляется во 2-й пол. II в. в письме галльских исповедников, пострадавших при имп. *Марке Аврелии*, адресованном Церквам в Азии и Фригии. Многократно мучимые, бросаемые зверям и возвращаемые в тюрьму, они не только сами не объявляли себя мучениками, но и запрещали другим так себя называть. Если кто в письме или разговоре обращался к ним «мученики», они его упрекали, говоря, что мученики — это те, кто сподобились скончаться в исповедничестве, те, мученичество которых Христос, истинный Мученик, запечатлел смертью (οὗς ἐν τῇ ὁμολογίᾳ Χριστὸς ἠξίωσεν ἀναληφθῆναι). «А мы, — говорили они, — простые и смиренные исповедники» (ἡμεῖς δὲ ὁμολογοὶ μέτριοι καὶ ταπεινοί — *Euseb. Hist. eccl. V 2. 2*).

Тем не менее в языке это различие утвердилось не сразу. В III в. слово «мученик» продолжает употребляться в широком смысле для обозначения человека, публично исповедав-

шего веру во Христа. *Ипполит Римский* отличает мучеников от И. К последним он относит тех, кто, будучи схвачен и мучен, избежал смерти: «Вот, мы видели многих, которые, исповедав [веру] пред лицом суда и по некоторому обстоятельству, по божественному промыслению, получив свободу и доживши до настоящего времени... [далее в греч. тексте лакуна, перевод дается по слав. тексту] проживши немного времени, впади во многие прегрешения» (πολλοὺς γὰρ ἴσμεν ὁμολογήσαντας... — *Hipp. In Dan. II 37. 2*). *Ипполит Римский* называл исповедником некоего *Наталья* (Νατάλιος ἦν τις ὁμολογητῆς), который пострадал за веру и стал вполсл. епископом еретической секты (*Euseb. Hist. eccl. V 28. 8*). В «*Философуменах*» *Ипполита Римского* термин μάρτυς применяется по отношению к тем рим. христианам (в т. ч. к св. *Каллисту I*, еп. Римскому), к-рые были сосланы на рудники о-ва Сардиния, хотя автору, безусловно, было известно, что они выжили и вернулись в Рим (*Hipp. Refut. IX 11. 4; 12. 9–12*). *Тертуллиан* адресует И. свою книгу «*Ad martyras*» (К мученикам), называет их кандидатами на мученичество: «...benedicti martyres designati» (*Tertull. Ad martyr. 1*). Часто в его произведениях слово martyr (букв. мученик) употребляется в смысле confessor (исповедник) (*Idem. De praescript. haer. 3; Idem. Ad martyr. 1; Idem. De pudic. 22*). Однако в др. месте он задается вопросом: кто может называться мучеником, пока он в этом мире? (quis martyr saeculi incola? — *Idem. De pudic. 22. 2*). *Ориген* († 253) указывает на то, что слово μάρτυς может по праву применяться к тому, кто в той или иной мере является свидетелем истины (*Orig. In Ioan. comm. II 210*). В «*Мученичестве святых Перпетуи и Фелицитаты*» *Квинт*, к-рый умер в тюрьме, рассматривается как мученик (*Pass. Petr. 11. 9*). Аналогичным образом в «*Мученичестве Монтана и Лукия*» *Примул* и *Донатян*, умершие в оковах, шествуют «непорочным путем к венцу мученичества» (ad martyrii coronam immaculato itinere — *Dolbeau. 1983. P. 68*).

Сщмч. *Киприан*, еп. Карфагенский (ок. 200–258), в нек-рых своих произведениях проводит различие между мучениками и И. (напр.: *Cypr. Carth. De lapsis. 4*). По его мнению, исп. Нумидик, убеждавший буду-

щих мучеников твердо стоять в вере, но не претерпевший смерти от рук гонителей, сам не может входить в «число славных мучеников» (*gloriosum martyrum numerum — Idem*. Ep. 40. 1). Тех же, кто умерли в тюрьме, даже если они не подвергались пыткам, сщмч. Киприан предлагает почитать за мучеников (*Ibid.* 37. 2). Обычно под наименованием *confessores* он имеет в виду христиан, томящихся за свою веру в темнице (*Ibid.* 31. 8; 32. 1). Одно из его писем адресовано «Сергию, Рогатиану и другим исповедникам» (*Sergio et Rogatiano et ceteris confessoribus — Ibid.* Ep. 6. 1). В другом письме христиане Моисей, Максим и Никострат именуются «исповедниками вселенной» (*universi confessores — Ibid.* 26. 1). Сщмч. Киприан различает 2 степени исповедничества: публичное, т. е. произнесение исповедания в суде, и частное, когда кто-либо спасается бегством, чтобы не приносить жертву языческому богу (*Idem*. De lapsis. 3). Впрочем, сщмч. Киприан не всегда последователен в различении мучеников и И.: употребление того или иного термина у него во многом зависит от его расположения или нерасположенности к адресатам писем. Обращаясь к некоторым И., сщмч. Киприан называл их мучениками, поскольку был к ним расположен или хотел склонить на свою сторону, но, когда он писал к др. И., нарушителям спокойствия в Церкви, то обычно был сдержанным в употреблении титулов и предпочитал отличать их от мучеников. (*Labriolle*. 1911. P. 54). В актах Карфагенского Собора 256 г. (*Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis*), к-рые во мн. рукописях помещаются после сочинений сщмч. Киприана, почетные титулы епископов приводятся с четким различением мучеников и И.: *martyr* (мученик), *confessor* (исповедник), *confessor et martyr* (исповедник и мученик), *confessor et postea martyr* (исповедник и в посл. мученик) (*Mercati G.* D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano // *Studi e documenti di storia e diritto*. R., 1898. Vol. 19. P. 345–349).

Строгая точность в использовании двух терминов характерна для произведений свт. Дионисия Великого, еп. Александрийского († ок. 264/5), а также церковных писателей последующих веков. Описывая гонения в Александрии, он сооб-

щает: «Скончавшихся от болезни пережили диаконы Фавст, Евсевий, Херимон. Евсевий Господь с самого начала послал сил и приготовил его мужественно служить исповедникам (ὁμολογητῶν), находящимся в темнице, и погребать — с опасностью для себя — тела совершенных и блаженных мучеников (μαρτύρων)» (*Euseb.* Hist. eccl. VII 11. 24). В сочинении Евсевия Кесарийского «О палестинских мучениках» упоминается некий Селевк, к-рый сначала был исповедником, а затем стал мучеником (*Euseb.* De mart. Palaest. XI 20). Св. *Onnam*, еп. Милевский († 2-я пол. IV в.), вспоминает о недавнем гонении, «которое одних сделало мучениками, а других — исповедниками» (*Optat.* Cont. Parmen. I 13). В др. месте он задает вопрос донатистам: «Как вы можете называть мучениками тех, которые не были исповедниками?» (*Ibid.* III 8).

*Климент Александрийский* († ок. 215) одним из первых начал говорить об исповедничестве как о своего рода бескровном мученичестве, заключающемся в исполнении заповедей и святой жизни: «Итак, — говорит он, — если мученичество заключается в исповедании Бога (εἰ τοῖνον ἢ πρὸς Θεὸν ὁμολογία μαρτυρία ἐστὶ), то и каждая душа, проводящая свою жизнь согласно с познанием о Боге и исполняющая Его заповеди, есть уже мученица (μάρτυς) — делом и словом. Не все ли равно, как освободиться из темницы этого тела? Вместо пролития крови она свидетельствует о своей вере всей жизнью» (*Clem. Alex.* Strom. IV 4. 15). В одной из своих песней в честь св. мучеников св. Павлин Ноланский упоминает исп. Феликса Ноланского, называя его бескровным мучеником: «Рожденный для небесной чести, бескровный мученик, / он умер как истинно исповедник, не по собственной воле муки стяжав, / ведь Бог принимает вместо крови преданный ум» (*Paul. Nol.* De S. Felice Natalicum Carmen. III // PL. 61. Col. 464–465). Сщмч. Киприан Карфагенский также указывает на то, что исповедничество может выражаться в благочестивой жизни: «Кто говорит мирное, благое и правое по заповеди Христовой, тот ежедневно исповедует Христа (qui pacifica et bona et iusta secundum praeceptum Christi loquitur, Christum quotidie confitetur)» (*Cypr. Carth.* Ep. 13. 5).

В сер. XVII в. франц. бенедиктинец Ю. Менар († 1644) высказал предположение, что в нек-рых лат. литургических и канонических памятниках слово *confessor* может означать низшую степень церковнослужителей, в обязанности к-рых входило пение и чтение во время богослужения (*cantor, psalmista*). Единственным аргументом Менара было указание на существующий параллелизм между списком степеней клира в древней лат. молитве, читаемой в Римской Церкви в Великую пятницу, и похожим списком в 11-м прав. Карфагенского Собора 254 г., входящем в состав «*Statuta ecclesiae antiqua*», небольшого канонического сборника, появившегося в Галлии в кон. V в. (*Divi Gregorii papae... Liber sacramentorum* / Ed. H. Menard. P., 1642. Перепечатано: PL. 78. Col. 313–314). Молитва, читаемая в Великую Пятницу, упоминает неких исповедников среди низших степеней клира: *Oremus et pro omnibus episcopis, presbyteris, diaconibus... ostiariis, confessoribus, virginibus, viduis et pro omni populo Dei* (Помолимся и за всех епископов, пресвитеров, диаконов... привратников, исповедников, дев, вдов и за весь народ Божий — *Das Sacramentarium Gregorianum* / Hrsrg. H. Lietzmann. Münster, 1921. S. 47). В списке правила Карфагенского Собора на месте *confessores*, сразу после *ostiarius* стоит «*psalmista, id est cantor*» («псаломщик, т. е. певец» — PL. 56. Col. 887–889). Менар ссылается также на 6-е и 9-е правила Толедского Собора 400 г. («Равно и девица, посвященная Богу, да не имеет близких отношений с исповедником или с каким-либо другим мирянином, чуждым ей по крови: да присутствует на трапезе одна, если там нет собрания пожилых или благочестивых [мужей], или вдовиц и благочестивых [жен], какой-либо исповедник может там благопристойно участвовать в трапезе, при многих свидетелях»; «Никакая посвященная [дева] или вдовица, в отсутствие епископа или пресвитера, да не устраивает в своем доме антифонов с исповедником или своим рабом» — *Collectio canonum ecclesiae Hispanae*. Madrid, 1808. Col. 323). Гипотезу Менара пытался подтвердить Ж. Морен, доказывая, что именно к низшим степеням клира обращен известный трактат донатиста Макробия «*Ad confessores et virgines*» (К исповедникам

и девам), к-рый следует отождествлять с трактатом «De singularitate clericorum» (О безбрачии клириков), помещающимся в рукописной традиции среди сочинений сщмч. Киприана Карфагенского (*Morin*. 1912). Мнение Менара подверг критике Б. Ботт, к-рый убедительно доказал, что в III–VI вв. в Римской Церкви не было особого чина певцов и что не упоминающий об И. список апокрифических «Statuta ecclesiae antiqua» (Древние церковные постановления) отражает не римскую, а галльскую практику (см. также в ст. *Аколуф*). Что касается 6-го и 9-го правил Толедского Собора, то нет никаких оснований полагать, что в них слово confessor означает певца. До свт. *Исидора Севильского* (ок. 560–636), свидетельство к-рого зависит от «Statuta ecclesiae antiqua», нет никаких данных о существовании в Испании чина певца (*Botte*. 1939. P. 238–240). Чтобы петь антифоны (прав. 9), необязательно иметь степень певца, следов., confessor, о к-ром идет речь, не является певцом. Правило 6, запрещающее девице иметь близкие отношения с исповедником, не имеет смысла, если под исповедником понимать певца: не ясно, почему именно с певцом (а не с иподиаконом, чтецом и т. д.) нельзя иметь отношений. По мнению Ботта, это правило имеет смысл только тогда, когда девица сама в нек-ром роде подпадает под термин confessor, т. е. если этот термин означает лицо, посвященное Богу, ведущее аскетический образ жизни и, как следствие, пользующееся всеобщим авторитетом, либо когда имеется в виду исповедник в первоначальном смысле этого слова, т. е. лицо, пострадавшее за веру (*Idem*. 1941. P. 143). Во всяком случае нет оснований видеть здесь в И. монахов, понимаемых как особый чин, т. к. эти правила относятся к периоду, когда монашества в Испании и Галлии еще не существовало. Примерно к этой же эпохе или, возможно, еще более ранней относится молитва рим. литургии в Великую пятницу, в которой под confessores могут пониматься не столько монахи, сколько просто благочестивые христиане, каждодневно исповедующие свою веру во Христа (*Ibid*. P. 144). Хотя нельзя полностью исключить вероятность того, что слово confessores в нач. IV в. могло указывать на мужей, посвятивших себя Богу



Сщмч. Аполлинарий Равеннский.  
Мозаика апсиды ц. Св. Аполлинария  
ин Классе в Равенне. Ок. 549 г.

и произнесших некие обеты (своего рода аналог посвященных дев и вдов). Так или иначе на Западе с V в. термин confessor приобретает более широкий смысл и обозначает не только христиан, исповедавших свою веру во время гонений, но и всех вообще святых, кроме мучеников.

Первоначально титул confessor, как правило, присваивался выдающимся епископам IV в., большинство из к-рых сыграли важную роль в борьбе с арианством. Так, в нач. V в. св. *Гауденций*, еп. Брешианский († 410), называет исповедником свт. *Василия Великого*: «summo sacerdote et beato confessore Basilio» (архиерею и блаженному исповеднику Василию — *Gaud.* Tract. XVII 15). Св. *Петр Хрисолог*, еп. Равеннский († 450), доказывает в одной из своих проповедей, что именоваться исповедником достоин сщмч. Аполлинарий Равеннский († 75) (*Petr. Chrysolog.* Serm. 128). Прп. *Иоанн Кассиан Римлянин* говорит, что чести исповедника удостоился (confessoris cepit dignitatem) свт. *Иларий*, еп. Пиктавийский (*Ioan. Cassian.* De incarn. Chr. 24). Галло-рим. писатель и поэт св. *Сидоний Аполлинарий* (ок. 430 — ок. 486) называет св. *Мартина Милостивого* «pontifex confessorque» (епископ и исповедник — *Sidon. Apol.* Ep. IV 18. 4), имея в виду его аскетические подвиги и деятельность по распространению монашества в Галлии. В *Веронском Сакраментарии* (1-я четв. VII в.) исповедником назван папа св. *Сильвестр I* (314–335) (*Sacramentarium Leonianum* / Ed. Ch. L.

Feltoe. Camb., 1896. P. 148). В *Григория Сакраментарии* (625–638) И. названы папа св. Сильвестр, св. Мартин Турский и Евсевий пресвитер (*Das Sacramentarium Gregorianum*. 1921. S. 15, 18, 87, 99). Св. Мартин Турский именуется исповедником также в Толедском сакраментарии IX в. (*Liber Mozarabicus Sacramentorum*. 1912). Наиболее характерным в этом отношении является Бергамский сакраментарий IX в., отражающий древнюю миланскую литургическую практику амвросианского обряда. И. в нем названы: свт. *Амвросий*, еп. Медиоланский, свт. *Дионисий Великий*, Евсторгий и Симплициан, епископы Медиоланские, св. Север, еп. Равеннский († ок. 344), св. Мартин Турский, блж. *Августин* Гиппонский, прп. *Венедикт Нурсийский*, свт. *Григорий Э Великий* (*Sacramentarium Bergomense*: Manuscripto del sec. IX della biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo / Ed. A. Paredi. Bergamo, 1962. P. 48, 90, 234, 235, 245, 273, 279, 285). Ботта высказывает предположение, что присваиваемый епископам IV в. титул И. связан с ежегодным совершением их памяти в местах, где они были погребены, когда их почитание стало распространяться наряду с почитанием мучеников и сами епископы стали ассоциироваться в литургии с мучениками (*Botte*. 1941. P. 147–148). И. могли быть борцы не только с арианством, но и с другими ересями. Блж. Августин употребляет термин confessor, когда в споре с пелагианским еп. *Юлианом* Экланским говорит о некоем «исповеднике свободы воли и Создателя Бога» (*liberi confessor arbitrii et Dei Conditoris* — *Aug. Contr. Julian.* I 73). Незвестный автор приписываемой свт. Амвросию Медиоланскому «Пригласительной молитвы к литургии» упоминает об И. как о жертвах преследований со стороны еретиков: «Настоятельно прошу молитв мучеников, которые не усомнились пролить кровь за истину... прошу молитв исповедников, которые, испытав войну с врагом, все еще благочестиво проводили жизнь во время всеобщего мира или выдержали в продолжительном бою издевательства еретиков и поэтому, надо сказать по правде, получили большую награду за тайное мученичество» (*Ps.-Ambros.* Precatio secunda in praeparatione ad missam. 19 // PL. 17. Col. 762). Имели И. не только пра-

вославные, но и еретики. Так, про-светитель готов, арианский еп. *Вульфила*, сам себя именует исповедником, начиная свое исповедание такими словами: *Ego Ulfila episcopus et confessor semper sic credidi...* (Я, Ульфила, епископ и исповедник, всегда веровал так... — *Hahn A. Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. Breslau, 1877<sup>2</sup>. S. 199*).

В дальнейшем наименование «исповедники» начинает прилагаться к подвижникам, к-рые святостью жизни засвидетельствовали свою веру. В частности, блж. Иероним называет егип. подвижников «исповедниками и добровольными мучениками» (*confessores Aegyptios, voluntate iam martyres* — *Hieron. Ep. 3. 2*). В этом же смысле говорится об И. в «Паломничестве Эгерии», к-рая встречалась в г. Батанис с неким «епископом, истинным святым, монахом и исповедником» (*cum episcopo vere sancto et monacho et confessore* — *Eger. Itiner. 19. 1*). *Григорий*



Свт. Павел I,  
еп. К-польский, исповедник.  
Фрагмент мниейной иконы.  
Кон. XVI в. (ГИМ)

*Турский* († 593/4) предпочитает различать мучеников и И., посвящая им 2 различные книги: «Книга о славе мучеников» (*Greg. Turon. Glor. martyr.*) и «Книга о славе исповедни-



Р. 120); прип. *Феофана Исповедника* (*Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 2. P. 57; Mich. Glys. Annales. P. 457*). Прип. *Нукита Стифат*

Прип. *Феофан Исповедник.*  
Роспись кафоликона мон-ря  
прип. Дионисия на Афоне.  
1546–1547 гг.  
Мастер Зорзис Фукас

в «Житии прип. Симеона Нового Богослова» называет своего духовного отца прип. Симеона «священномучеником, испо-

ведником и великим учителем Церкви Христовой» (*ιερομάρτυς καὶ ὁμολογητὴς καὶ μέγας διδάσκαλος τῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ* — *Nicet. Pector. Vita Sym. 129. 13*).

**Значение И. в жизни Церкви.** Отречение от веры или стойкость перед лицом гонений христиане первых веков считали формами проявления духовной борьбы между Христом и его противником, дьяволом. Воздвигнутые на христиан гонения понимались как козни врага рода человеческого, стремящегося хитрым способом помешать распространению христианства в мире (*Dölger. 1932*). Мученики и И. воспринимались как герои не сами по себе, а как члены Церкви, как представители конкретной христ. общины. Церковь отказывалась признавать И. и мучениками тех, кто уклонился в ересь или раскол, в частности маркионитов, монтанистов и донатистов, к-рые ссылались именно на число своих И. и мучеников (*Euseb. Hist. eccl. V 16. 21–22; Clem. Alex. Strom. IV 17; Optat. Contr. Parmen. III 6; Aug. Sermon. 285. 2*). Некоторые гностики, напротив, считали, что открытое исповедание веры не является необходимым, что оно бессмысленно. Так, *Василид* полагал, что отречение от Христа и внешнее почитание идолов не имеет к.-л. значения в деле спасения (*Iren. Adv. haer. I 24. 4–6; Orig. Comm. in Matth. 38*). Благоразумный человек, по мнению гностиков, может отречься от веры устами, но не сердцем (*Euseb. Hist. eccl. VI 38*). Самыми яркими противниками этого мнения были Тертуллиан, сщмч. *Иринеи* Лионский, Климент Александрийский, монтанисты, к-рые полагали такую точку зрения гностиков несовместимой с христ. верой.

На Востоке в эпоху Вселенских Соборов наименование исповедник часто дается тем, кто пострадал за православие в борьбе против тех или иных ересей, в особенности епископам, священникам и монахам. Свт. *Афанасий I Великий* называет исповедником свт. Евстафия, еп. Антиохийского: «...муж исповедник и благочестивый в вере» (*ἀνὴρ ὁμολογητὴς καὶ τὴν πίστιν εὐσεβὴς* — *Athanas. Alex. Hist. Arian. 4. 1*). Историк *Созомен* упоминает как исповедника свт. *Осия*, еп. Кордубского (*Sozom. Hist. eccl. IV 6. 4*). У *Палладия*, еп. Еленопольского, исповедником выступает свт. *Мелетий Антиохийский* (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. V 9–10*). В «Завещании» прип. *Феодора Студита* содержится приписка, в к-рой он именуется «великим исповедником» (*μέγας ὁμολογητὴς Θεόδωρος* — PG. 99. Col. 1824). Визант. хроники чаще всего упоминают в качестве И.: свт. *Павла I*, архиеп. К-польского (*Niceph. Const. Chronogr. 1880. P. 114–115*); прип. *Максима Исповедника* (*Georg. Mon. Chron. 1904. Vol. 2. P. 690; Idem. Chron. 181 // PG. 110. Col. 853*); свт. *Германа I*, патриарха К-польского (*Niceph. Const. Chronogr. 1880. P. 119*); свт. *Мефодия I*, патриарха К-польского (*Ibid.*

И., претерпевшие за веру пытки и издевательства и оставшиеся в живых, возвращались к церковной жизни в рамках своей общины и пользовались в ней почитанием. Первое упоминание о таком почитании находится в «Пастыре» Ермы. В видении кающемуся Ерме является пророчица в образе старицы и показывает строительство башни, изображающей Церковь. Затем она предлагает Ерме сесть по левую сторону от алтаря: «Когда опечалился я, что не позволила сесть мне по правую сторону, она проговорила: «Не печалься, Ерма. Место по правую сторону принадлежит тем, кто уже угодил Богу и пострадал за имя Его (παθόντων ἕνεκα τοῦ ὀνόματος). У тебя много недостает для того, чтобы сидеть с ними. Но оставайся в простоте своей, как прежде, и будешь сидеть с ними, равно как и все, кто будет творить дела их и претерпит то, что они претерпели»» (*Herm. Pastor.* I 3. 1). Здесь И. воспринимаются выше по рангу, чем пресвитеры, и в литургическом собрании им полагаются самые почетные места. Если учесть, что сам Ерма в иерархии своей общины был «пророком», то можно предположить, что И. считались выше не только «пресвитеров», но и «пророков» и приближались по чести к апостолам.

Такое уважение к И. в Церкви увлекало нек-рых христиан па ошибочный путь и заставляло их, по тщеславию желавших получить по чести от людей, бездумно искать страданий, чтобы именоваться И. (ср.: *Euseb. Hist. eccl.* V 18. 5). Об одном из таких случаев рассказывает в «Мученичестве св. Поликарпа Смирнского»: «Некий фригиец по имени Квинт, недавно прибывший из Фригии, увидев зверей, убоился. А это был тот, который возбудил сам себя и некоторых других идти самовольно [на мучение]. Проконсул после мн. убеждений склонил его поклясться и принести жертву. Посему, братия, мы не одобряем тех, которые приходят самовольно, ибо Евангелие не так учит» (*Martyr. Polyc.* 4).

Церковь вынуждена была вырабатывать критерии, по к-рым можно было бы отличить истинного исповедника от ложного. Главным таким критерием было свидетельство о благочестивой и скромной жизни в правосл. общине как до исповедничества, так и после него. Одно из первых возражений Тертуллиана гнос-

тику Праксею заключается в том, что Праксей произнес свое исповедание по тщеславию, из-за желания прославиться (*Tertull. Adv. Prax.* 1. 4). Яснее всего охарактеризовал различие между истинным и ложным исповедничеством сщмч. Киприан Карфагенский в письме к своей пастве: «Никто из вас да не производит тревоги между братьями и никто да не выдает себя добровольно пред язычниками; ибо тот только, кто задержан и отдан под стражу, должен вести речь,— так как в это время говорит в нас Господь, Которому угодно, чтобы мы исповедили Его, но не выставлялись [со своим исповеданием]» (*Cypr. Carth.* Ep. 81). Даже истинные И., к-рых община поддерживала во время их тюремного заключения, навлекали на себя острую критику, если, выйдя на свободу, начинали хвалиться своим подвигом (*Ibid.* 11. 1; 13. 4; 14. 2).

Мн. епископы предпочитали благоразумно избегать открытых столкновений с язычниками и укрывались от гонителей, продолжая управлять своей паствой, что давало нек-рым повод отделяться от общины с епископом и устранять раскольнические сообщества, противопоставляя строгости своей жизни и открытое исповедание веры «конформизму» иерархии. Именно вопрос открытого исповедания веры стал основным пунктом разногласия кафолической Церкви с монтанистами и донатистами. Уклонившийся в монтанизм Тертуллиан критиковал любую мысль о бегстве от преследований, считая его отречением от веры (*Tertull. De fuga.* 4. 1; 5. 1; 11. 1–3). Сщмч. Киприан, избежавший гонений и управлявший Карфагенской Церковью посредством писем, вынужден был доказывать, что спасшийся бегством епископ — это тоже исповедник, к-рый, хотя и не произнес своего исповедания публично пред судьей, исповедал свою веру, когда выполнил долг епископа по заботе обо всей общине (*Cypr. Carth. De lapsis.* 3).

Если исповедник признавался таковым Церковью, он пользовался всеобщим уважением, в определенном смысле считался клириком и получал материальную помощь от общины. Согласно «Апостольскому преданию», иерархическая структура христ. общины состоит из степеней епископа, пресвитера, диакона, исповедника, чтеца, пребывающих

в девстве, и целителя. Причем исповедник не имеет нужды в рукоположении: «На исповедника же, если он был в оковах за имя Господне, да не возлагается рука ни для диаконства, ни для пресвитерства. Ибо он уже имеет честь пресвитерства в силу своего исповедничества. Если же он посвящается во епископа, да возлагается на него рука. Если же исповедник не приводился к властям и не был заключен в оковы, ни брошен в темницу, ни осужден к другому наказанию, но случайно был только наказан за имя Господа нашего и понес только домашнее притеснение, и если он исповедал веру, то если достоин какого-либо служения, пусть возлагается на него рука» (*Trad. Ap.* 9). Это же правило содержит «Апостольские постановления» (ок. 380): «Я, Иаков Алфеев, постановляю об исповедниках. Исповедник не рукополагается, ибо исповедание есть дело воли и терпения; но он достоин великой чести пресвитерства как исповедавший имя Бога и Христа Его пред народами и царями. Если же нужно, чтобы он был епископом, то рукополагается. А если какой исповедник, не рукоположенный, похитит себе таковое достоинство как бы за исповедание, то да будет он извержен и отринут, ибо он не исповедник, потому что отринул постановление Христово, и есть хуже неверного» (*Const. Ap.* VIII 23). В т. н. «Канонах Ипполита» (*Canones Hippolyti*), каноническом памятнике, к-рый сохранился только на араб. языке (несохранившийся греч. оригинал был составлен скорее всего в Александрии, его можно датировать 336–340), содержится правило, повторяющее определение «Апостольского предания» о том, что И., если они претерпели истязания за веру, достойны пресвитерства (но не епископства) без рукоположения и должны рукополагаться только в том случае, если их исповедание не было сопряжено с физическими страданиями (*Can. Hipp.* P. 51). В этом же сборнике есть правило, которое не встречается в др. памятниках: «Если раб перенес страдания ради Христа, то он — священник для общины. Даже если он не получил знаков [исповедничества], он все равно принял дух священнического сана» (*Ibidem*). Это правило было актуальным для сер. IV в., когда И. из числа свободных граждан стало меньше и наказанию чаще всего могли подвер-

гаться рабы, находившиеся на службе у язычников или ариан. Примечательно, что сир. канонический памятник сер. V в. *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* не имеет дополнения об И. из числа рабов (*Funk F. X., von. Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften. Mainz, 1901. S. 46, 161, 242.*)

По сведениям автора «Философумен», Каллист I, до того как был избран епископом Рима, был рабом некоего христианина Карпифора, а позже был сослан на 10 лет на рудники Сардинии. Виктор I, еп. Римский († между 197 и 201), выделял Каллисту после его освобождения ежемесячную пенсию. При свт. *Зефирине*, еп. Римском († 217/8), он вошел в клир и стал священником именно благодаря своей репутации исповедника. Автор «Философумен» обвиняет Каллисту в том, что он сумел ввести всех в заблуждение, представив себя как мученика и исповедника, не являясь таковым (*Hipp. Refut. IX 11–12*). Тертуллиан рассказывает о похожем случае: гностик Валентин претендовал на епископство, но ему был предпочтен некий исповедник (*Tertull. Adv. Val. 4. 1*).

Скорее всего практика, описанная в «Апостольском предании», сохранялась в Церкви до 2-й пол. III в. При императорах *Деции* (249–251) и *Диоклетиане* (284–305) гонения приобрели массовый характер, число И. увеличилось, причем среди них оказалось много женщин, которые не могли приниматься в клир, а также относительно молодых людей, которые не могли возводиться все и сразу в степень пресвитера. И., хотя и продолжали пользоваться высоким авторитетом в Церкви, стали приниматься в клир через рукоположение. Сщмч. Киприан Карфагенский восхваляет одного из И., юношу Аврелиана, к-рый дважды открыто исповедовал свою веру перед лицом гонителей; тем не менее сщмч. Киприан не спешил возводить его в пресвитеры, считая необходимым испытывать личные качества И., претендующих на священство, и проводить их последовательно через низшие степени клира (*Cypr. Carth. Ep. 38. 1*). Сохранилось письмо, где он говорит о юных И. как о буд. пресвитерах: «Да будет вам известно, что мы уже предназначили им пресвитерское достоинство, и потому они должны быть почетны одинаковой с пресвитерами

долей и при ежемесячном разделе получать части в равном с ними количестве, как имеющие с достижением более зрелых лет восседать с нами» (*Ibid. 39. 4*).

Одной из причин перемены отношения иерархии к И. послужил вопрос о принятии в Церковь падших во время гонений и роли И. в этом вопросе. Массовые гонения привели мн. христиан к падению. В короткие периоды мира отпавшие (*lapsi*) желали вернуться в Церковь (*Ibid. 27. 3*). Мн. из них обращались к И. и вымаливали у них т. н. *libelli pacis*, письменные свидетельства о восстановлении церковного общения и допущения к Евхаристии. В Карфагене при раздаче *libelli pacis* участились злоупотребления (*Saxer. 1984. P. 102–105, 162–163*). Некоторые И. начали писать свои записки (*libelli pacis*) в диктаторском тоне, напр.: «Все исповедники папе Киприану радоваться! Знай, что всем тем, о которых тебе сообщено, как они вели себя после своего проступка, мы даровали мир. Пусть это через тебя делается известным и другим епископам. Желаем тебе иметь мир со святыми мучениками. В присутствии [представителя] клира, зачинателя и чтеца писал Лукиан» (*Cypr. Carth. Ep. 16*). Видимо, этому же исповеднику Лукиану один из мучеников, Павел, дал такое завещание: «Лукиан, перед Христом говорю тебе: если кто попросит у тебя мира после моего отшествия, дай ему» (*Ibid. 21. 2*). В результате подобных злоупотреблений нарушалась церковная дисциплина и подрывался авторитет епископа. Поэтому сщмч. Киприан вынужден был упорядочить практику выдачи *libelli pacis*. Он стал просить И., чтобы при выдаче рекомендаций они были осторожны, т. е. не выдавали записок без указания имени падшего («на предъявителя») с простой формулой: «пусть он имеет общение со своими (*communiset ille cum suis*)», а обозначали имя того лица, которому дают, и выдавали бы только тем, к-рых обстоятельства были им действительно известны (*Ibid. 10. 4; 15–17, 27*). Эти *libelli pacis* сщмч. Киприан готов был с уважением принимать к сведению, но не к исполнению (*Ibid. 18–19*). Похожий конфликт между епископом и И. произошел в нач. IV в. в Александрии, когда Мелетий, еп. Ликопольский, склонил на свою сторону И., пострадавших при имп. Диокле-

тиане, и отделился от общения со сщмч. *Петром I*, еп. Александрийским. Сщмч. Петр предлагал принять священников и диаконов немедленно и в самом саце, а И., напротив, выступали как строгие ригористы, соглашавшиеся принять в общение падших клириков только после прекращения гонений и лишь как мирян (*Martin. 1986*).

На Западе попытки упорядочить поведение И. выразились в постановлениях 2 поместных Соборов. 25-е прав. *Эльвирского Собора* (ок. 306) гласит: «Если кто-либо принесет письмо исповедания, то ему должно выдаваться [простое] рекомендательное письмо, так чтобы титул исповедника был вычеркнут, ибо много людей простых повсюду смущаются славой этого титула» (*Mansi. T. 2. Col. 10*). По мнению одних исследователей, здесь речь идет о письме, выдаваемом исповедником тому, кто пал во время гонений (*libelli pacis*); другие считают, что это письмо, данное И. тому христианину, к-рый, отправляясь в путешествие, предпочитал иметь не просто рекомендацию епископа, а письмо исповедника. Согласно третьей т. зр., в письме сам предъявитель именовался исповедником, и епископ, если кто-либо приносил ему такое письмо на подпись, должен был либо убрать это именование, либо забрать письмо и выдать вместо него обычное рекомендательное (*Heffele, Leclercq. Hist. des Conciles. T. 1. Pt. 1. P. 235*). 23-е прав. *Эльвирского Собора* повторяется в 9-м прав. *Арелатского Собора* (314): «О тех, которые приносят письмо исповедников, было угодно [постановить], чтобы, после того как у них будет забрано это письмо, они принимали рекомендательное письмо» (*Mansi. T. 2. Col. 472*).

В Месяцеслове РПЦ содержится память 2 И., борцов с ересью монофелитов — прп. Максима Исповедника († 662) и свт. Мартина Исповедника, папы Римского († 655). Однако более значительную группу составляют памяти И. (как правило, епископов и монахов), пострадавших за веру от иконоборцев: прп. Василий Исповедник († ок. 750), прп. Прокопий Декаполит († ок. 750), свт. Емилиан, еп. Кизический († после 815); прп. Афанасий Исповедник († 821); свт. Павел, еп. Прусский († ок. 850); свт. *Феофилакт*, еп. Никомидийский (842–845); прп. Феофан

Сигрианский († 818); свт. *Никифор I*, патриарх К-польский († 828); прп. *Феофан Студит* († ок. 850), прп. *Феодор Студит* († 826); прп. *Николай Студит* († 868). В России и в Греции особым почитанием пользуется св. прав. *Иоанн Русский* († 1730), к-рый, попав в плен к туркам-мусульманам, проявил твердость в вере.

В нек-рых Поместных правосл. Церквях почитаются епископы и миссионеры, ставшие защитниками православия перед лицом насильственного насаждения в народе зап. исповеданий (католицизма и протестантизма). Так, ок. 1325 г., при патриархе К-польском *Исаии*, был канонизирован прп. *Мелетий (Михаил) Галисийот* († 1286), выразивший протест против униональной политики имп. *Михаила VIII Палеолога* и *Лионской унии* (1274) (Failler. 1998). В 1950 г. Свящ. Синод Румынской Православной Церкви принял решение о причислении к лику святых «исповедников и защитников православной веры» митрополитов Трансильвании *Иореста* († ок. 1657 или 1678) и *Саввы (Бранковича)* († 1683) за противодействие проповеди кальвинизма среди правосл. населения Трансильвании. Правосл. миссионеры мон. Виссарион Сарай († после 1744), иером. Софроний Чоарский († 1761), Опря Микалуш, Моисей Мачаник († после 1752), свящ. Иоанн Галешский († после 1776) были схвачены австр. властями за противодействие униатским планам Римско-католической Церкви в Трансильвании и скончались в тюрьме. Точную дату смерти нек-рых определить невозможно, общее празднование св. мученикам и исповедникам Трансильванским совершается Румынской и Сербской Церквями 21 окт. Др. румын. святой – свт. *Иосиф (Стойка)*, еп. Марамарошский, хотя и не подвергался тюремному заключению и пыткам, в 1992 г. был канонизирован Синодом Румынской Православной Церкви как исповедник за активное противодействие насаждению унии в своей епархии (пам. 24 апр. по н. ст. вместе с митрополитами Иорестом и Саввой (Бранковичем)). В Болгарской Православной Церкви почитается как исповедник еп. *Софроний Врачанский* (1739–1813), один из вдохновителей болг. национального движения XVIII в. за освобождение от тур. ига.

В новейший период истории России, начиная с Октябрьской револю-



Прп. *Максим Исповедник*. Икона. 2005 г. Иконописец В. А. Морозов (частное собрание, Ярославль)

ции 1917 г., во время гонений на христиан со стороны богоборческой гос. власти за веру во Христа пострадали мн. тысячи христиан. Часть из них удостоились мученической кончины, претерпев насильственную смерть, часть исповедали свою веру и были подвергнуты длительному тюремному заключению или отправлены в ссылку. Архиерейский Собор РПЦ 1992 г. определил совершать празднование Собора новомучеников и исповедников Российских 25 янв. – в день памяти убиения сщмч. *Владимира (Богоявленского)* как первого новомученика Русской Церкви в архиерейском сане, пострадавшего в Новейшее время, – в случае совпадения сего числа с воскресным днем или в ближайшее воскресенье после него. Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2000 г. прославлены как известные, так и неизвестные мученики и И. веры (чин канонизации был совершен 20 авг. 2000). Было определено, что в состав Собора новомучеников и исповедников Российских будут включаться святые по решению Свящ. Синода РПЦ. По состоянию на 1 янв. 2011 г. поименно канонизировано 1774 святых. Собор новомучеников и исповедников дополняется по мере обнаружения и изучения сведений о них. Не все лица, пострадавшие в годы гонений, могут быть канонизированы. Те, кто подвергались арестам, допросам и различным репрессивным мерам, неодинаково вели себя в этих обстоятельствах, поэтому Синодальная комиссия по канонизации святых в 1995 г. выработала документ «Историко-канонические критерии

в вопросе о канонизации новомучеников Русской Церкви в связи с церковными разделениями XX века» (*Ювеналий (Поляков)*. 1999). Исповедником может признаваться пострадавший за веру клирик или мирянин, который подвергся репрессивным мерам, но скончался естественной смертью. Его поведение во время следствия и на допросах должно быть лишено к.-л. оговора, лжесвидетельства против себя или близких. Отречение от сана, отречение от монашества, работа в органах НКВД в качестве секретных сотрудников делают невозможным прославление клириков и мирян в лике святых. Церковь не находит оснований для канонизации лиц, к-рые на следствии оговорили себя или других, что стало причиной ареста, страданий или смерти ни в чем не повинных людей, несмотря на то что и сами они пострадали.

В вопросе прославления мученика или исповедника есть аспекты, к-рые могут только отчасти найти отражение в материалах следственных дел, но без решения к-рых прославление невозможно. Требуется особого внимания отношение к имев-



Прп. *Феодор Студит*. Роспись ц. Успения Богородицы на Волотовом поле в Вел. Новгороде. 1363 г.

шим место расколам (обновленческому, григорианскому и др.), поведение на следствии, не являлся ли человек секретным осведомителем репрессивных органов, не вызывал-

ся ли в качестве лжесвидетеля по др. делам. Синодальная комиссия пришла к выводу о невозможности канонизации обновленцев, поправших мн. каноны Церкви, а также стремившихся к пересмотру догматического учения; последователей григорианского раскола, к-рые пытались захватить власть высшего управления Русской Церкви; украинских автокефалистов. Этот общий вывод не распространяется на тех, кто, на время присоединившись к обновленцам или иным расколам, потом оставили раскол, через покаяние возвращались в лоно Церкви и впосл. становились жертвой антицерковных репрессий. Синодальная комиссия не исключает возможности канонизации лиц, принадлежавших к т. н. «правым» расколам, т. е. клириков и мирян, к-рые, не соглашаясь с церковно-политической линией Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*, прекращали возношение его имени за богослужением и т. о. порывали каноническое общение с ним, продолжая тем не менее почитать Местоблюстителя Патриаршего Престола митр. *Петра (Полянского)*. Признается, что действия этих лиц, часто называемых «непоминающими», были обусловлены по-своему пониманием заботой о благе Церкви.

**Термин «исповедники» в языках древней христианской письменности.** В греч. языке помимо формы муж. рода ὁμολογητής существует редкая форма жен. рода — ὁμολογήτρια. Свт. Епифаний Кипрский говорит о некоем отшельнике Пафнунии, к-рый был сыном «исповедницы» (υἱὸς ὁμολογήτριας — *Eriph.* Adv. haer. [Panagion]. 68. 5). *Марк Диакон* (V в.) в «Житии Порфирия Газского» упоминает о существовании гробницы св. Феи исповедницы: «Выйдя оттуда, мы отправились в мартирий славного мученика Тимофея, где почивают и другие останки — мученицы Маиуры и Феи исповедницы (Θεῆς ὁμολογήτριας)» (*Marc. Diac. Vita Porph.* 20. 17; в строгом смысле слова св. Фея (она же Энната, или Хата, в сир. переработке соч. «О палестинских мучениках» Евсевия Кесарийского) была мученицей и пострадала в Кесарии Палестинской; пам. 15 июля, согласно «Минологии Василия II» — PG. 117. Col. 544).

В лат. языке слово confessor употребляется, как правило, по отношению к св. мужам, хотя есть и редкие

исключения, засвидетельствованные в поздних памятниках XI в. Мосарабский календарь 1072 г. под 9 дек. упоминает о деве и исповеднице св. Леонардии, к-рая скончалась в тюрьме (*Férotin M. Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle.* P., 1904. P. 490–491). Этот же календарь, а также мосарабский календарь 1067 г. под 24 июля содержат память св. исповедницы Сегулины (*Liber Mozarabicus Sacramentorum.* 1912. P. 473).

В большинстве вост. языков термин «исповедники» семантически зависим от греч. ὁμολογητής. Так, копт. формы **омологнтнс, омологтнс, зомологнтнс** составляют часть того обширного фонда слов, который напрямую заимствован из греч. языка. В сир. языке слово **ܡܘܕܝܢܐ** (*mawdyānā*) является дословным переводом греч. ὁμολογητής и может означать как исповедника, так и (чаще всего) мученика. В сир. «Мученичестве св. Гурия, Самона и Авива» (ВНО, N 363; *Burkitt.* 1913) святые названы **ܡܘܕܝܢܐ** (исповедники). Это название утвердилось в сир. традиции и перешло в греческую (*Halkin.* 1986. P. 287–297). В 346–347 гг. Эдесский еп. Авраам освятил построенный в честь этих трех святых храм и назвал его «домом исповедников» (**ܘܨܝܕܝܢܐ**). Такое название сохранялось на протяжении последующих веков и в Эдессе стало нарицательным: когда говорили об «исповедниках», имели в виду Гурия, Самона и Авива (*Chron. Edess.* 18; ср.: *The Chronicle of Joshua the Stylite* / Ed. W. Wright. Camb., 1882. P. 60, 63). Слово **ܡܘܕܝܢܐ** иногда употребляется в сир. памятниках наряду с наименованиями, восходящими к глагольному корню **ܫܕܐ** (*shd*, «свидетельствовать», «исповедовать»), выражающему идею исповедания веры и мученичества. Так, тавтологическое выражение Евсевия Кесарийского **κατὰ τὸ μαρτύριον ὁμολογίας** («по свидетельству исповедания» — *Euseb. De mart. Palaest.* 11 14) сирийский переводчик передает как **ܟܘܪܘܡܘܫܐ ܟܘܪܘܡܘܫܐ** (*Cureton.* 1861. P. 2). *Аффраам* († после 345) в 21-й тахвите «О гонении», перечисляя праведников Ветхого и Нового Завета, говорит о том, что те из них, кто исповедали (**ܘܨܝܕܐ**) Бога, стали «исповедниками и истинными мучениками (**ܟܘܪܝܐ ܟܘܪܘܡܘܫܐ ܡܘܕܝܢܐ**)» (*Aphr. Demonstr.* XXI 22). Деление гимнов

прип. *Ефрема Сирина* на рубрики «*hymni de martyribus*», «*hymni de confessoribus*» (гимны о мучениках, гимны об исповедниках) принадлежит издателю. В содержании гимнов нет никаких указаний на действительную разницу между мучениками и И. (*Sancti Ephraem Syri hymni et sermones* / Ed. Th. J. Lamy. Mechliniae, 1889. Vol. 3. P. 641–642).

В араб. источниках термин **موديانا**, являющийся фонетической передачей сир. **ܡܘܕܝܢܐ**, встречается очень редко. В литургическом календаре Церкви Востока первая пятница после Пасхи именуется **جمعة موديانا** («пятница исповедников») в честь мучеников, пострадавших в Персии при *Шанупе II* (309–379) (*Maris, Armi, et Slibae De Patriarchis Nestoriorum Commentarla* / Ed. H. Gismondi. R., 1899. Pars 1: Maris textus arabicus. P. 18. 11). Др. араб. аналог того же сир. слова — **متعرف** — практически не употребляется в агиографических памятниках. Чаще всего И. и мученики обозначаются одним словом — **شهيد** (*shahid* — свидетель).

В памятниках, переведенных с греческого языка на классический эфиопский язык (*geez*), слову ὁμολογητής соответствует **አማኒ** (*'amāni*) или **ተአማኒ** (*ta'amāni*), которые восходят к глаголу **አምኑ** (*'amāna*) («быть истинным», «возвещать истину»). В *Эфиопской Церкви* почитается как исповедник Лаэка Мариам (XVI в.), исповедавший Христа во время гонений на христиан со стороны арабов-мусульман при имп. *Лебна Денгеле* (1508–1540).

Арм. слово **խոստովանող**, *khostovanol* (**խոստովանող, խոստովանող, khostovanawol** — исповедник), по мнению П. Петерса, образовалось как семантический аналог сир. **ܡܘܕܝܢܐ** (*Peeters.* 1921. P. 60). Как и в сир. языке, в арм. источниках трудно бывает определить, отличается ли этот термин по смыслу от слова, к-рым обычно обозначается мученик (**վկայ, vkaj**). Так, арм. писатель V в. Егише (Елисей) посвящает И. последнюю главу своего «Слова о войне армянской» и ставит И. на второе место после мучеников: «мученики, исповедники и узники» (**մարտիրոսք [martirosk = մարտրքք] և խոստովանողք և վայելիք**). Он называет И. двух христиан — Абраама и Хорена, каждый из которых, несмотря на длительные пытки, остался в живых и потому является «живым мучеником» (**մարտիրոս կենդանի**) (История

Вардана и его сподвижников / Изд.: Х. Иоаннисянц. М., 1892. С. 169 (на арм. яз.); *Елишэ*. Слово о войне армянской // *Юзбашян К. Н.* Армянская эпопея V века. М., 2001. С. 320). Др. арм. автор V в. Корюн, упоминает в «Житии св. Месропа Маштоца» о священнике Иоанне, служившем на гробнице св. Месропа и получившем имя исповедника (սխմարանի անդամն անիսի ժամանակեաց) за то, что провел длительное время в персид. плену в Ктесифоне (История жизни и подвигов св. Месропа вардапета. Венеция, 1894. С. 46–47 (на арм. яз.)). Последняя (VIII в.) редакция «Истории Армении» Агафангела (кон. III — нач. IV в.) называет свт. Григория Провосветителя то исповедником (խմարանի անդամ), то мучеником (մկառ), то и тем и другим (История Армении Агафангела / Изд. Г. Тер-Мкртчян, С. Капанянц. Тифлис, 1909. С. 379, 417 (на арм. яз.)). Св. Григорий получил имя мученика еще при жизни; Агафангел, его двоюродный брат, сообщает, что, когда после длительного заточения св. Григорий вернулся в Кесарию, его встречали как мученика (Там же. С. 419–420). Позже слово խմարանի անդամ приобретает более узкое значение, эквивалентное греч. ὁμολογητής. Именно этим термином обозначаются в арм. традиции прп. Харитон Исповедник и прп. Максим Исповедник. Среди армянских святых особым почитанием пользуется Смбат Хостованол (Исповедник), военачальник и член царской династии Багратидов, скон-



Прп. Харитон Исповедник.  
Роспись ц. Панагии Араок  
в Лагудере, Кипр. 1192 г.

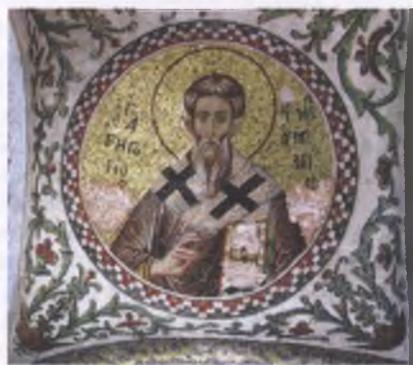
чать от царя Смба́та Мученика, обезглавленного мусульманами ок. 914 г. в крепости Ернджак (Le Synaxaire arménien de Ter Israël / Publ. et trad. G. Bayan. P., 1930. Т. 7: Mois de Méhéki. P. 117, 121–122; Т. 11: Mois de Margats. P. 571–573. (РО; 21); *Ачарян Г. А.* Словарь армянских собственных имен. Ереван, 1948. Т. 4. С. 176–177 (на арм. яз.)).

В груз. языке термин «исповедники» — აგმსაარებელი (*aghmsaa-rebeli*) — встречается редко и, как правило, употребляется по отношению к прп. Харитону Исповеднику («Жития Отцов» в грузинской рукописи XI в. Британского музея / Сост. В. Имнаишвили. Тбилиси, 1975. С. 253 (на груз. яз.)) и прп. Максиму Исповеднику. В груз. версии «Жития прп. Максима», переведенного с греческого, его титул приводится в расширенном виде: «исповедник истинной веры» (*Кекелидзе*. 1912. С. 451).

В нек-рых дохалкидонских Церквах почитаются как И. те, кто исповедали веру во Христа перед лицом представителей других религий или гражданских властей, пытавшихся насильственно насадить иную веру. В Ассирийской Церкви Востока как исповедник почитается католикос Ава (504–552), пострадавший во

время гонений в Персии при *Хосрове I* (531–579). Католикос *Сирийской яковитской Церкви* Ахудеммех († 575) также претерпел тюремное заключение и пытки от персов. В *Коптской Церкви* наиболее почитаемым исповедником является монах-монофизит Самуил Каламон аль-Мутарриф (متعرف — Исповедник, † 695), которого гражданские власти Александрии подвергли жестокому наказанию за деятельность, направленную против насаждения халкидонизма при патриархе Кире. Др. коптский исп. диак. Букайрах (Бакирах) Хамиль ас-Салиб (حامل الصليب — букв. носитель Креста, XI в.) отказался принять ислам и претерпел жестокие пытки от мусульман.

**Данные археологии.** Одна из христианских эпитафий, найденных в итал. г. Таркуиния, гласит: «Евтихий исповедник положен в VIII календы сентября в мире Христовом» (*Rossi*. 1874. P. 101–112). По мнению Дж. Б. Де Росси, упоминаемый в этой надписи Евтихий был одним из тех христиан, которые пережили гонения и после пыток и тюремного заключения были освобождены и дожили до мирного времени. Учитывая массовость гонений в III в., а также свидетельства церковных писателей о наличии большого числа И. в эту эпоху, можно было бы ожидать обилия сохранившихся эпиграфических свидетельств об И. Однако данные археологии очень скудны в этом отношении: помимо эпитафий из Таркуинии сохранилась лишь одна надпись на миланском саркофаге, приблизительно датирующемся кон. III в. (начало утрачено): «...и увенчаны Господом блаженные исповедники, следующие за мучениками, Аврелий Диоген, исповедник, и Валерия Фелициссима, живые в Боге, сделали себе. Если кто-нибудь после нашей смерти положит [сюда] какое-либо другое тело, тот не избежит гнева Бога и Господа нашего» (*Idem*. 1864. P. 30; *CIL*. Т. 5. N 6186). Из содержания этой надписи следует, что саркофаг, на котором она была сделана, исп. Диоген еще при жизни приготавил для себя и для некоей Валерии (возможно, жены). Утраченное начало надписи, вероятно, упоминало о других, уже скончавшихся, И. или мучениках, которые «увенчаны Господом» и с которыми Диоген, видимо, был знаком (А. Леклерк приводит реконструкцию начала надписи: «Здесь, возле святых...



Свт. Григорий Провосветитель.  
Мозаика церкви мон-ря Паммакаристос  
(Фетхие-джаме) в К-поле. Ок. 1315 г.

чавшийся ок. 855 г. в персид. плену. В *Армянской Апостольской Церкви* его память празднуется 3 марта и 13 июня, в синаксаре он назван мучеником (մկառ). Однако в народной традиции его называют исповедником, видимо, для того чтобы отли-

которые умерли (в темнице?), блаженные исповедники...» — *Leclercq*. 1914. Col. 2512). Присутствующее в этом тексте различие терминов confessor и martyr в др. памятниках не всегда является строгим, иногда название «исповедники» дается мученикам. Одна из римских метрических надписей, датирующаяся понтификатом *Дамаса I*, еп. Римского (366–384), обнаруженная в крипте пап в катакомбах Каллиста, упоминает о греч. мучениках: «Здесь [покоятся] св. исповедники, которых прислала Греция» (*Ferrua*. 1942. P. 19. N 12). По утвердившемуся в науке мнению Де Росси, термин confessores употреблен лишь для того, чтобы соблюсти правильный метр, и на самом деле указывает на мучеников (*Rossi*. 1864. P. 108).

Некоторые надписи называют мучениками И., смерть к-рых наступила не в результате мучений, а через некое время, как следствие жестокого обращения в тюрьме или ссылке. Так, св. *Понтиан*, еп. Римский (230–235), был сослан на рудники Сардинии в 235 г. при имп. Максимиане и умер, не перенеся тяжести каторжных работ. В 1909 г. в крипте пап в катакомбах Каллиста в Риме была обнаружена эпитафия: ПОНТИАНОС ЕПИСКОП МР («Понтиан епископ мученик»), причем монограмма martyr была добавлена позднее, когда эпитафия уже находилась на своем месте, скорее всего в IV в. (*Marucchi*. 1909). Сосланный на Сицилию свт. *Евсевий*, еп. Римский († 309/10), именуется мучеником, потому что его смерть наступила на месте ссылки. Свт. Дамас I, еп. Римский, перенес его останки в Рим и запечатлел надписью: «Создал Дамас епископ Евсевию епископу и мученику» (*Ferrua*. 1942. P. 25. N 19). Свт. *Евсевий* Верцелльский († 371), был сослан арианами в Скифополь в Палестине, но умер он естественной смертью спустя много лет и находясь на кафедре, однако надпись, помещенная в базилике г. Верчелли, построенной в его честь, называет его мучеником: «Евсевий епископ и мученик» (CIL. T. 5. N 6723; *Bruzza*. 1874. P. 292–301). По-видимому, обычай называть умерших в ссылке мучениками соблюдался недолго. В более поздних надписях такие лица именуются И. Напр., свт. *Дионисий*, еп. Медиоланский, сосланный арианами в Армению и умерший в ссылке, именуется в надписи 474 г. не му-

чеником, а исповедником: pontifex sanctus confessorque Dionysius (CIL. T. 5. N 6183a; *Delehaye*. 1921. P. 36). В нач. XX в. в турецком г. Динеклагы (к востоку от Анкары) была обнаружена греч. надпись, к-рую можно датировать не раньше чем V в., т. е. периодом, когда гонения прекратились: «Домн исповедник украсил [приготовил к погребению] Серилия брата» (*Ramsay*. 1905. P. 172). И. Делаэ рассматривает эту надпись как один из примеров якобы позднего значения слова ὁμολογητής, обозначающего низшую степень церковнослужителей, т. е. «псаломщик», «певец» (*Delehaye*. 1921. P. 37), и приводит др. случай похожего словоупотребления в эпитафике — надпись VII в. в испанском г. Мерида: «Эолалия клирика и исповедника» (*Hübner E.* Inscriptiones Hispaniae christianaе. Berolini, 1900. Vol. 2. P. 25). Однако более обоснованной и учитывающей критику Ботта является гипотеза А. П. *Каждана*, к-рый полагает, что слово «исповедник» употреблено здесь в смысле «благочестивый христианин» (*Kazhdan*. 1991. P. 494).

Ист.: *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum* // Ed. M. Férotin. P., 1912. P. 395–465; *Burkitt F. C.* Euphemia and the Goth, with the Acts of Martyrdom of the Confessors of Edessa. L., 1913; *Musurillo H.* The Acts of the Christian Martyrs. Oxf., 1972; *Dolbeau F.* Actus et visio martyrum Luci Montani et ceterorum comitum. La Passion des saints Lucius et Montanus: Histoire et édition du texte // REAug. 1983. Vol. 29. P. 67–82; Лит.: *Curetton W., ed.* History of the Martyrs in Palestine by Eusebius, Bishop of Caesarea. L., 1861; *Rossi G. B., de.* Dei sepolcreti cristiani non sotterranei durante l'era delle persecuzioni // BACR. 1864. Vol. 2. P. 25–32; *idem.* I primitivi monumenti cristiani di Corneto-Tarquiniа // Ibid. Ser. 2. 1874. Vol. 5. P. 81–118; *Bruzza L.* Iscrizioni antiche Vercellesi. R., 1874. P. 292–301; *Ramsay W. M.* Topography and Epigraphy of Nova Isaura // JHS. 1905. Vol. 25. P. 163–180; *Marucchi O.* Osservazioni sull'iscrizione del papa Pontiano // NBAC. 1909. Vol. 15. P. 35–50; *Labriolle P., de.* Martyr et confesseur // BALAC. 1911. Vol. 1. P. 50–53; *Кекелидзе К., прот.* Сведения грузинских источников о прп. Максиме Исповеднике // ТКДА. 1912. Т. 3. № 9. С. 1–41; № 11. С. 451–486; *Morin G.* Que faut-il entendre par les confesseurs auxquels était adressé le traité de Macrobe le Donatiste? // RBen. 1912. Vol. 29. P. 82–84; *Leclercq H.* Confessor // DACL. 1914. T. 3. Pars 2. Col. 2508–2515; *Duchesne L.* Les origines du culte chrétien. P., 1920<sup>3</sup>; *Delehaye H.* Martyr et Confesseur // AnBoll. 1921. Vol. 39. P. 20–49; *idem.* Sanctus. Brux., 1927; *Peeters P.* Les traductions orientales du mot Martyr // AnBoll. 1921. Vol. 39. P. 50–64; *Dölger F. J.* Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel // Antike und Christentum. Münster, 1932. Bd. 3. 177–188; *Botte B.* Le rituel d'ordination des Statuta Ecclesiae antiqua // RTAM. 1939. Vol. 11. P. 223–241; *idem.* Confessor // Archivum latinitatis mediæ aevi. Gen., 1941. Vol. 16.

P. 137–148; *Ferrua A.* Epigrammata Damasiana. Vat., 1942; *Rheinfelder H.* Confiteri, confessio, confessor im Kirchenlatein und in den romanischen Sprachen // Die Sprache. W., 1949. Bd. 1. S. 56–67; *Bugnini A.* Confessore // EC. 1950. Vol. 4. Col. 249–252; *Lods M.* Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles. Neuchâtel, 1958; *idem.* Je crois la sainte Église catholique: La notion de sainteté de l'Église chez les Pères des trois premiers siècles // ETR. 1966. Vol. 41. P. 197–207; *Diesner H.-J.* Sklaven und Verbannte, Märtyrer und Confessoren bei Victor Vitensis // Philologus. B., 1962. Bd. 106. S. 101–120; *Halkin F.* L'éloge des trois confesseurs d'Édesse par Arethas de Césarée // MFO. 1962. Vol. 38. P. 269–276; *idem.* Translation du chef de S. Abibus, un des trois confesseurs d'Édesse, BHG 740m // AnBoll. 1986. Vol. 104. P. 287–297; *Kötting B.* Die Stellung des Confessors in der Alten Kirche // JAC. 1976. Bd. 19. S. 7–23; *Amore A.* Culto e canonizzazione dei santi nell'antichità cristiana // Antonianum. R., 1977. Vol. 52. P. 38–80; *Ruysschaert J.* Les «martyrs» et les «confesseurs» de la Lettre des Églises de Lyon et de Vienne // Les martyrs de Lyon (177): Colloque intern. du CNRS. Lyon, 20–23 sept. 1977 // Éd. J. Rougé, R. Turcan. P., 1978. P. 155–166; *Churrucia J., de.* Confesseurs non condamnés à mort dans le procès contre les chrétiens de Lyon l'année 177 // VChr. 1984. Vol. 38. P. 257–270; *Saxer V.* Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle: Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique. Vat., 1984<sup>2</sup>; *Martin A.* La réconciliation des «lapsi» en Egypte // RSLR. 1986. Vol. 22. P. 256–269; *Kazhdan A.* Confessor // ODB. 1991. Vol. 1. P. 493–494; *Scorza Barcellona F.* Martiri e confessori dell'età di Giuliano l'Apostata: Dalla storia alla leggenda // Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma: Atti del Conv. Intern. di Studi (Rende, 12–13 nov. 1993) // A cura di F. E. Consolino. Soveria Mannelli, 1995. P. 53–83; *Ювеналий (Поярков), митр.* Историко-канонические критерии в вопросе о канонизации новомучеников Русской Церкви в связи с церковными разделениями XX века // ЖМП. 1996. № 2. С. 53–59; То же // Канонизация святых в XX в.: Сб. М., 1999. С. 170–184; *Failler A.* Mélèce le Confesseur et le monastère Saint-Lazare de Constantinople // REB. 1998. Vol. 56. P. 231–238.

Е. В. Ткачев

## ИСПОВЕДУЮЩАЯ ЦЕРКОВЬ

[Исповедническая; нем. Die Bekennende Kirche], движение внутри *Евангелической Церкви Германии* против внедрения в церковное учение и религ. практику идей национализма. В 1932 г. в Немецком евангелическом союзе (с 1933 Немецкая Евангелическая Церковь, включала 28 земельных церквей лютеран., реформатской (кальвинист.) и смешанных деноминаций (т. н. союзные церкви (unierten)) окончательно сформировалось пронацистское религиозное движение «Немецкие христиане» во главе с Йоахимом Хоссенфельдером. Весной 1933 г. возникло оппозиционное движение т. н. Молодых реформаторов, которые в условиях

насаждения расистской идеологии пытались сохранить основы христианской религии и церкви. В состав движения вошли теологи и пасторы В. Кюннет, Х. Лилье, Х. Д. Вендланд, В. Штелин, Г. Якоби, А. Ф. Рабенау, Э. Эльвайн и др. Позднее к ним присоединился пастор района Далем в Берлине М. Нимёллер, к-рый с Кюннетом и Лилье с сер. мая 1933 г. возглавил движение. В июле 1933 г. «младореформаторы» выступили на церковных выборах под списком «Евангелие и церковь». В целом «Молодые реформаторы» поддерживали фюрера и фашистское гос-во, но выступали за самостоятельность Евангелической церкви.

На церковных выборах 23 июля 1933 г. победило движение «Немецкие христиане». Этому способствовали массированная пропаганда, угрозы и поддержка А. Гитлера, к-рый в радиообращении перед выборами призвал немцев голосовать за «немецких христиан». Согласно новой церковной Конституции от 11 июля 1933 г., повсеместно были избраны земельные епископы. Предполагалось, что новая имперская церковь, как и нацистское гос-во, будет строиться на принципах иерархического подчинения. В кон. лета — в сент. 1933 г. повсеместно собирались земельные синоды, выдвигавшие кандидатов на Национальный синод. 5–6 сент. 1933 г. на Генеральном синоде Евангелической церкви Старопрусского союза (самая крупная «союзная» церковь) земельным епископом был избран Людвиг Мюллер, представитель «немецких христиан», бывш. пастор Кёнигсбергского военного окр., а с весны 1933 г. доверенное лицо Гитлера и уполномоченный по делам Евангелической церкви. Был также принят «Закон о правовых отношениях священников и церковных служащих», соответствовавший закону о гос. служащих (апр. 1933) и содержащий «арийский параграф», согласно которому человек неарийского происхождения или тот, кто состоит с ним в браке, не может занимать должность священника или служащего в церковном управлении. Представитель группы «Евангелие и церковь» пастор К. Кох, не возражая против сотрудничества с «немецкими христианами», настаивал на теологическом обосновании этого закона. Кох и его сторонники покинули синод, произошел раскол в Старопрусской

церкви, что стало поводом для формирования более широкой оппозиционной орг-ции. Повсеместно собирались священники, готовые отстаивать принципы христ. веры. Мн. члены церковной оппозиции долгое время пытались наладить контакты с новым руководством церкви: идейный вдохновитель И. ц., теолог, проф. Боннского ун-та К. Барт считал, что необходимо вести переговоры с Гитлером, минуя пронацистские церковные инстанции; он посылал фюреру статьи о христианстве, однако ответов не последовало, не было даже уведомлений об их получении. Церкви, в к-рых возобладали «немецкие христиане», получили название «разрушенные» (*zerstörten*) — церкви Пруссии, Гессена, Мекленбурга, Брауншвейга, Шлезвиг-Гольштейна и т. д. Церкви, сохранившие самостоятельность, назывались интактными (*intakten*) — в основном это лютеран. церкви Вюртемберга, Баварии, Ганновера.

Лютеран. большинство Евангелической церкви, признавая равенство всех людей перед Богом независимо от рас и сословий, одновременно настаивало на праве гос-ва действовать по своему усмотрению, напр. увольнять евреев с гос. службы. Колебались в этом вопросе до определенного времени и «младореформаторы», в частности теолог Кюннет. Только теолог и пастор Д. Боухёффер, казненный в конце войны нацистами, еще в апр. 1933 г. настаивал на недопустимости антисемитизма и на необходимости противодействовать гос. политике в этом вопросе.

6 сент. 1933 г. на собрании в Берлине Боухёффер и Ф. Хильдебранд подчеркивали, что «арийский параграф» является ложным учением, разрушающим церковь. По отношению к церкви, которая принимает подобные решения, есть только одно средство — выход из нее. Большинство присутствовавших не поддержало столь радикальное предложение: считали, что необходимо дожидаться Национального синода. На собрании выдвинули также предложение создать «еврейскую христианскую церковь».

11 сент. в Берлине 60 священников подписали «Заявление об образовании Чрезвычайной пасторской лиги» (*Pfarrernotbund*, Чрезвычайный пасторский союз). Пасторы обязывались служить согласно Свящ. Писанию и заветам Реформации, вы-

ступать против нарушения христ. вероисповедания, защищать тех, кого будут преследовать за веру, оказывать ненасильственное сопротивление проведению подобных законов. Союз возглавил М. Нимёллер, активным членом союза был его брат В. Нимёллер, после войны занимавшийся изучением деятельности И. ц. По всей Германии «младореформаторам» был разослан циркуляр М. Нимёллера с настоятельной рекомендацией создавать союзы, подобные Чрезвычайному: сущность



М. Нимёллер.

Фотография. Нач. 30-х гг. XX в.

сопротивления «состоит в том, чтобы делать то, что велит совесть, то, что сегодня в наших силах» (*Niemöller*. 1958. S. 22). Чрезвычайный союз стал стержнем И. ц. и оставался им до конца Третьего рейха.

Ситуация внутри Евангелической церкви осложнялась: 27 сент. 1933 г. на Национальном синоде, состоявшем преимущественно из «немецких христиан», Имперским епископом (рейхсепископом) был избран Мюллер, земельный епископ Пруссии. Глава протестантской церкви представил состав нового Духовного мин-ва, в заявлении обозначил исключительное призвание церкви в Третьем рейхе, выразил доверие и полную поддержку новому государству и отметил, что церковно-политическая борьба закончена и начинается борьба за «душу народа» (*Scholder K. Die Kirchen und das Dritte Reich*. Fr./M.; B.; W., 1977. Bd. 1. S. 626).

20 окт. в Далеме, где пастором был М. Нимёллер, состоялось 1-е общее заседание доверенных Чрезвычайного союза из разных земельных церквей (из 18 церквей — 37 участников;

однако влиятельные лютеран. церкви Баварии и Вюртемберга ввиду неоднозначной позиции их земельных епископов Г. Майзера и Т. Вурма представлены не были). Был образован руководящий орган — Братский совет, состоящий из 8 пасторов: М. Нимёллера, Г. Якоби (Берлин), Х. Хаана (Дрезден), Э. Клюгеля (Ганновер), К. Люккинга (Дортмунд) и др. Между членами Братского совета существовали разногласия по поводу целей, задач и тактики союза: одни понимали его как братство взаимопомощи, другие — как союз борьбы за веру. М. Нимёллер выступал за исключение радикальных элементов из «немецких христиан» и за достижение национального компромисса с руководством Евангелической церкви. Осознавая пропасть между нацистской и христ. идеологиями, члены братского совета тем не менее сохраняли надежды на Гитлера как на лидера нации: в охватившей немцев эйфории по случаю выхода Германии из Лиги Наций осенью 1933 г. Нимёллер, наиболее решительный представитель церковной оппозиции, отправил рейхсканцлеру поздравительную телеграмму.

Более радикальный центр церковной оппозиции сложился в районе большой реформатской общины Бармен-Гемарке (Вупперталь, Рейнская обл.). Священники-реформаты (К. Иммер, Й. Бекман и др.) также выступали против введения службы Имперского епископа как противоречащей общинному принципу реформатской веры, против пересмотра синодальных прав и порядков реформатских общин, за право выбирать старейшин и священников. В работе группы принял участие также Барт. В докладе «Реформация как решение», прочитанном 30–31 окт. 1933 г. в берлинской Певческой академии, он подчеркнул, что пересматриваются и отменяются решения Реформации. Барт считал, что сопротивление «ложной Евангелической церкви» должно быть не политическим, а духовным и ненасильственным, и подчеркивал, что только церковная оппозиция в отличие от церковного руководства является представительницей всей христианской церкви в Германии.

13 нояб. 1933 г. во Дворце спорта в Берлине выступил с докладом Р. Краузе, руководитель «немецких христиан» района Б. Берлина. Он заявил, что завершение реформации

Лютера должно означать «победу нордического духа над восточным материализмом». Иисус должен рассматриваться через призму нордического героизма, необходимо ос-



Д. Бонхёффер.  
Фотография. 20-е гг. XX в.

вободиться от ВЗ с его «торгашеской еврейской моралью», а НЗ очистить от «блока греховности и уничтожительности раввина Павла» (Ibid. S. 703–705). Краузе высказался за единую нем. национальную церковь, основанную на арийских принципах и подчиненную гос-ву.

В ответ на это заявление члены Чрезвычайной пасторской лиги потребовали от Мюллера отставки Хоссенфельдера, Краузе и всех присутствовавших на собрании, свободы проповедей для церковной оппозиции, свободы в прессе и на радио, гарантий безопасности союза. Мюллер заявил, что не допустит нападков на христ. вероисповедание, и уволил



Участники синода  
Исповедующей церкви  
в Берлине. Фотография.  
Окт. 1934 г.

Краузе. В кон. дек. 1933 г. с церковных постов ушел в отставку Хоссенфельдер.

Деятельность Чрезвычайной пасторской лиги привела к образованию более широкого оппозиционного объединения — Исповеднического фронта. 24 нояб. 1933 г. в Штутгарте встретились представители Евангелической церкви, к-рые не принадлежали к «немецким хри-

стианам», а также представители земельных церквей и общин. В состав Исповеднического фронта помимо радикальных групп (Чрезвычайной пасторской лиги, Далемской и Барменской группы священников) входили и др. церкви, в частности Вестфальская, единственная в прусской провинции церковь, где «немецкие христиане» были в меньшинстве, земельные церкви Баварии, Вюртемберга, Ганновера. Возглавлявшие их земельные епископы Г. Майзер, Т. Вурм, А. Мараренс представляли умеренную оппозицию, считали себя составной частью Имперской церкви, обязанной подчиняться рейхсепископу, старались сглаживать противоречия с руководством церкви. Исповеднический фронт требовал соблюдения христианских принципов и традиционных церковных отношений в земельных церквях, отставки радикальных представителей из церковного управления и образования нового, соблюдающего христ. принципы Духовного мин-ва. В янв. 1934 г. в его состав входило ок. 37% всех занятых на службе евангелических священников (ок. 7 тыс. чел). 19 дек. 1933 г. рейхсепископ издал указ о включении евангелической молодежи в нацистскую молодежную орг-цию — Гитлерюгенд. 4 янв. 1934 г. вышел указ Мюллера, запрещающий проведение во всех церковных помещениях церковно-политических мероприятий, священникам и служителям церкви была запрещена любая критика церковного правительства. С этого времени вступал в силу «арийский пара-

граф». Священники евр. происхождения должны были быть уволены со службы. Полиция наде-

лась полномочиями следить за деятельностью Чрезвычайного союза и в случае необходимости вмешиваться (запрещать оппозиционные митинги, листовки и т. д.). Чрезвычайный пасторский союз откликнулся Кафедральным посланием (7 янв.): 72 профессора теологии подписали протест против указа Мюллера, было поставлено под сомнение доверие рейхсепископу. Председатель

рейхстага Г. В. Геринг объявил Чрезвычайный союз политической оппозицией, священников арестовывали, были проведены обыски в домах, прослушивался телефон М. Нимёллера.

25 янв. 1934 г. Гитлер встретился с представителями «немецких христиан» и оппозиции. Он пытался добиться добровольного отказа оппозиции от сопротивления и объединения с рейхсепископом. Однако М. Нимёллер с соратниками считали, что создание гос. церкви обострит проблемы, и выступали за образование церковного правительства.

Началось очередное массированное давление на оппозицию: Геринг привлек гестапо в борьбу против Чрезвычайного союза, как особо опасного политического противника гос-ва. Происходили массовые увольнения, обыски и аресты членов Чрезвычайного союза. Его главу М. Нимёллера часто доставляли в гестапо для объяснений, ему запрещали проповедовать.

В условиях усилившихся угроз церковная оппозиция стала действовать активнее. Барт подчеркивал, что нужно отбросить прежние разногласия и взглянуть на сущностное единство веры, на величие одного Бога, одной церкви. По всей Германии проходили Свободные синоды Исповеднического фронта, представлявшие собой не изолированные конфессиональные собрания, а единые церковные руководящие органы с обязательными решениями для пасторов и общин. Синоды (Свободный Рейнский, реформатский синод в Бармене (входил в состав г. Вупперталь) 18 февр., Сводный евангелический синод в Берлине и др. синоды различных конфессиональных направлений) призывали прекратить обожествление людей, выступали против расового принципа, принципа фюрерства и арийского параграфа, призывали отделиться от «немецких христиан», создать церковную оппозицию, к-рая будет не национальной, не общинной, не епископальной церковью, а церковью веры, охраняющей христианское вероисповедание.

30 янв. 1934 г. правительство приняло закон, к-рый ликвидировал самостоятельность земель, силы были направлены на ускоренную унификацию земельных церквей с рейхскирхе. О необходимости объединения евангелических церквей в Имперскую церковь и о возможности

заключения с такой церковью *конкордата* (по типу католического) заявлял фюрер 30 янв. 1934 г., выступая по поводу годовщины своего прихода к власти.

2 марта новое Духовное мин-во (в него вошли Х. Форстхофф, Ф. Энгельн, О. Вебер, П. Вальцер) приняло закон о руководстве Евангелической церковью Старопрусского союза, согласно к-рому рейхсепископ Мюллер от имени Немецкой Евангелической Церкви принимал руководство Прусской церковью. Новый церковный закон отменял церковную конституцию и должен был превратить церковь в единую орг-цию, руководимую из центра. Оппозиции запретили высказываться в провинциальных синодах; был принят закон об имперском церковном бюджете в пользу тех церквей, которые отказывались от самостоятельности. Прусская модель унификации была определена для всех земельных церквей. 11 марта заведующий церковным отделом прусского мин-ва по культурам (министр В. Руст) А. Йегер (впосл. руководитель церковной канцелярии Немецкой Евангелической Церкви и представитель рейхсепископа), нацист и сторонник унификации церквей, вызвал для этого в Берлин церковных лидеров «немецких христиан» 11 земельных церквей (Апхальта, Бремена, Гамбурга, Гессена-Нассау, Любека, Мекленбурга, Ольденбурга, Шлезвиг-Гольштейна, Саксонии и др.), к-рые одобрили этот план. Отсутствовали представители от Баварии, Вюртемберга, Бадена, Пфальца, Ганновера.

В ответ на запрет полиции служить членам Исповеднического фронта в штутгартских церквях земельный епископ Вурм заявил, что не изменит своей позиции под этим давлением. По всему рейху люди массово выражали симпатии Вурму. Такое благожелательное отношение общества к позиции Вурма ускорило процесс образования И. ц. В апр. в Мюнхене, Нюрнберге, Аугсбурге прошли собрания Исповеднического фронта. 11 апр. в Нюрнберге по инициативе Майзера встретились Вурм, Кох, Г. Асмуссен, Бекман, П. Хумбург. Был создан Нюрнбергский теологический комитет, к-рый работал над подготовкой 1-го Имперского синода И. ц. в Бармене и конституировался как «Братский совет Исповеднического синода». 15 апр. к Нюрнбергскому комитету присоединился

М. Нимёллер. 22 апр. в Ульме представители разных групп фронта составили заявление об образовании И. ц. 2 мая на совещании в Берлине было принято решение о созыве синода И. ц. Для теологической подготовки был избран «комитет 3-х», в который вошли Барт, Асмуссен (Альтона) и баварский лютеранин Г. Брайт. Теологические разногласия были существенными и примирить, напр., лютеран с реформатами, к-рые считали заблуждения «немецких христиан» заблуждениями реформатов, было не просто. Согласились, что необходимо сохранить вероисповедание в традиции XVI в. Правовой задачей синода стала защита основ Немецкой Евангелической Церкви. Общегерм. Исповеднический синод работал в Бармене (реформатская церковь Бармен-Гемарке) 29–31 мая 1934 г. Присутствовали 138 делегатов из 18 земельных церквей, 83 священника и теолога и 55 мирян, посланники общин, синодов и церквей из всех частей рейха. В результате дебатов решили, что офиц. заявление не будет иметь характера Символа веры. Автором первоначального текста заявления *Барменской декларации* был Барт, окончательная доработка осуществлялась 30 мая Бартом, К. Низелем от реформатов и Асмуссеном, Бекманом, М. Зассе от лютеран. Был избран Братский совет синода – К. Кох, К. Иммер, Майзер, Вурм, М. Нимёллер, Бекман, Якоби, Э. Фидлер (адвокат из Лейпцига, советник по праву) и др.

Барменская теологическая декларация была провозглашена 31 мая 1934 г. В преамбуле отмечалось, что по Конституции 11 июля 1933 г. Немецкая Евангелическая Церковь – союз равноправных конфессиональных церквей и, согласно ст. 1 церковной конституции, ее незыблемой основой является «Евангелие Иисуса Христа, как свидетельствуют Священное Писание и Символы веры Реформации» (полный текст Барменской декларации см.: *Meier*. 1976. Bd. 1. S. 189–191; см. также: *Барт К.* Барменская декларация // Социально-полит. измерение христианства. 1994. С. 55–61; *Мезенцев*. 2004. С. 68–70). Подчеркивалось, что общность веры и единство Немецкой Евангелической Церкви нарушены действиями господствующей церковной партии «немецких христиан». Текст декларации состоял из 6 пунктов,

в каждом из них со ссылкой на Свящ. Писание доказывалась необходимость следования истинной вере без ложных истин и кумиров. В пунктах 2–3 декларации подчеркивалось, что И. ц. отвергает «ложное учение, согласно которому есть сферы нашей жизни, где мы должны поклоняться не Иисусу Христу, а другим господам», а также положение, «будто церковь может сменить свои пристрастия, свой облик, свой порядок и свое послание и покориться какому-либо господствующему мирскому мировоззрению или политическому убеждению». В пункте 5 подчеркивалось о подчинении гос-ва воле Божией.

Барменская декларация оказалась более бескомпромиссной, чем коммюниканция к ней. В выступлениях участники синода, в т. ч. Асмуссен, пытались смягчить формулировки Барменской декларации. Боясь быть неправильно понятыми властями, докладчики делали основной упор на верность гос-ву. Так, К. Кох отвергал предъявляемые И. ц. обвинения в отсутствии патриотизма и подчеркивал «связь со всеми немцами», выступал «за счастливое окончание намеченных Германией трудных целей».

Согласно традиции лютеран. теологии, народ и гос-во являются выражением установленного Богом порядка, поэтому некоторые идеологи, бывшие у истоков И. ц., отвергавшие «немецких христиан», относились к барменским решениям неоднозначно (Майзер, Мараренс, Ф. фон Бодельшвинг и др.). Вюртемберг и Бавария, хотя их епископы были на Исполнительном синоде в Бармене, не опубликовали текст Барменской декларации. Деятельность лютеран, склонных к компромиссу, была оценена как сближение с «немецкими христианами».

Теологическим опровержением Барменской декларации стал меморандум «О церкви и вере» (Über Kirche und Bekenntnis), составленный Йегером, лютеран. теологами В. Штапелем и Э. Хиршем (доверенным лицом рейхсепископа) и направленный имперскому церковному правительству в июне 1934 г. Меморандум видел Откровение Господне в совр. политическом порядке, который получал значение Царства Божия на земле. Йегер настаивал на образовании «единой, свободной от Рима национальной церкви» с присоединением католиков.

Ситуация внутри церкви обострялась: 12 авг. 1934 г. Братский совет Исполнительного фронта в Кафедральном послании ко всем земельным Братским советам объявил, что преданность действующему церковному правительству является изменой Богу, и призвал к отказу выполнять издаваемые им церковные законы, в особенности не принимать присягу фюреру. Барт утверждал, что клятва фюреру в отличие от клятвы кайзеру для христианина невозможна. Если раньше Барт воздерживался от политической оценки Третьего рейха, то летом 1934 г. он писал Нитзелю, что «чем дольше это будет продолжаться, тем отчетливее немецкий народ будет понимать, что по своей наивности он весной 1933 г. стал жертвой градиозного блефа, который много общего имеет с преступлением, но в любом случае это может закончиться катастрофой» (цит. по: Бровка. 2009. С. 176). Все более обострялись отношения нацистского режима с юж. церквями — Баварской и Вюртембергской. Подчинить Майзера и Вурма не удалось: во 2-й пол. авг. 1934 г. они заявили о неприятии рейхскирхе и законов Национального синода, выразили солидарность с борющимися общинами, настаивали на легитимности исключительно Барменского синода.

3 сент. 1934 г. на совещании «немецкохристианских» епископов Мюллер объявил И. ц. незаконной организацией, выступающей против христианской церкви немецкого народа, и распорядился соединить евангелические церкви Баварии, Вюртемберга, Ганновера в единую рейхскирхе. Епископы Вурм и Майзер были смещены с постов и взяты под домашний арест, церковные советы распущены, на место епископов были назначены «духовные» комиссары.

Однако в результате протестов, давления международной общественности, особенно позиции Великобритании, церковное правительство было вынуждено снять Йегера со всех занимаемых должностей (26 окт. 1934). 20 нояб. 1934 г. вышло распоряжение Мюллера о возвращении земельных церквей в прежнее правовое состояние. Этому способствовали решения синода И. ц., состоявшегося 19–20 окт. 1934 г. в Далеме. Назначенный на 30 окт., он начал работу раньше из-за событий, происходивших в юж. церквях. На синоде утверждалось, что насильствен-

ные действия церковных властей разрушили христианские основы, церковное право и Конституцию Немецкой Евангелической Церкви. Синод призвал своих сторонников игнорировать указания Мюллера, отказываться от сотрудничества с теми, кто признают его церковное правительство. Участники синода объявили себя единственной легитимной организацией Немецкой Евангелической Церкви на основе собственного чрезвычайного права (Notrecht). От правительства рейха требовали признания, что «в церковных делах церковь сама должна оценивать и решать, каковы должны быть ее учение и порядок». Порядки и правовые нормы должны следовать из Евангелия. Т. о., объявили, что правящая имперская Церковь не является церковью. В Далеме, как считает историк М. Шрайбер, произошло правовое отделение И. ц. от имперской Церкви (в Бармене оно было на уровне теологии). Предполагалось, что отныне будут действовать окружные, земельные и имперский Исполнительные синоды, будет существовать собственная система благотворительности, образования, введения в сан викариев.

Однако отделение и образование единой евангелической церкви на христ. началах не осуществились на практике: умеренное крыло И. ц. («интактные» лютеран. церкви) было склонно к компромиссу с руководством имперской Церкви и представителями гос. власти. К тому же решения Далемского синода обострили взаимоотношения между реформатами и лютеранами. Лютеране заявили о выходе из состава Исполнительного синода и Братского совета с целью создания особого лютеранского правительства. При этом они не отказывались от сотрудничества с радикальным крылом И. ц. в борьбе с «немецкими христианами» и церковным правительством.

По-прежнему существовали разногласия по поводу сотрудничества с «немецкими христианами»: вюртембергцы выступали против разрыва отношений с ними, Асмуссен считал, что навязывать всем церквям решения, вызванные экстремальной ситуацией, было бы неверно. К радикальному протестному крылу (за ним утвердилось название «далемцы») принадлежали Иммер, который выступал против связи

с рейхскирхе, и М. Нимёллер, считавший национал-социалистический режим режимом дьявола. 22 нояб. 1934 г., после многочисленных дискуссий, в И. ц. было принято решение о создании 1-го Временного церковного руководства Немецкой Евангелической Церкви под председательством еп. Ганновера Мараренса (в его состав вошли: Брайт от лютеран, Хумбург от реформатов, Кох от униатов, юристы В. Флор и Фидлер). Временному руководству были подчинены Имперский Братский совет и земельные церкви Ганновера, Баварии и Вюртемберга. Совет Немецкой Евангелической Церкви также оставался в числе руководящих органов. В приветственном послании Временного руководства от 30 нояб. отмечалось, что необходимо доверие и признание со стороны гос-ва, любовь к немецкому народу, невмешательство в политические проблемы. Первоначально далемское крыло (М. Нимёллер, Барт, М. Гессе и Иммер) высказало протест против целей Временного руководства и оставило свои места в Братском совете, хотя большинство общинных Братских советов поддержало это правительство. Консолидация И. ц. произошла неск. позже, на Исповедническом синоде в Аугсбурге в июне 1935 г., когда далемцы вновь вошли в состав Братского совета. Несмотря на то что 1-е Временное правительство имело компромиссный характер, в вопросах веры оно стояло на христ. позициях: 21 февр. 1935 г. вышло Пастырское послание, в котором была выражена позиция против покровительственного отношения гос-ва к распространению «нового язычества». Второй Исповеднический синод евангелической церкви Старопрусского союза принял 5 марта 1935 г. «Слово к общинам». В этом заявлении, как и в Барменской декларации, отвергались расистское национал-социалистическое мировоззрение и тоталитарные притязания гос-ва на независимость церкви. После прочтения этого текста на богослужениях сотни священников в Пруссии были арестованы, мн. священники сдавались добровольно, чтобы последовать за своими товарищами.

С 1935 г. национал-социалистический режим стал активнее бороться с церковным влиянием в обществе; главными направлениями этой борьбы были «деконфессионализа-

ция» и утверждение в обществе национальной религии и церкви. И. ц. продолжала устраивать библейские вечера, домашние посещения пасторами верующих, уделять внимание воспитанию молодежи. С апр. 1935 г. стал работать теологический семинар Бонхёффера в Финкенвальде. Пастырские послания содержали все более резкие положения.

10 апр. 1935 г. Временное руководство Немецкой Евангелической Церкви, Имперский Братский союз, Совет евангелических церквей Старопрусского союза, местные Братские советы и «интактные» лютеран. церкви Баварии, Вюртемберга, Ганновера, Бадена и Кургессена обратились с посланием к фюреру и рейхсканцлеру, в к-ром требовали защитить честь и достоинство христиан Германии, подвергавшихся осмеянию и унижению только «за то, что они оставались верными Евангелию», и разрешить свободное профессиональное отправление. Отмечалось, что у церкви отнята возможность противостоять нападкам и лжи, авторы послания цитировали слова канцлера от 23 марта 1933 г. о неприкосновенности церковных прав. Временное руководство высказывалось против образования новой гос. церкви, отметив, что «назначение и облик нашей церкви определены и ограничены Евангелием». Выступая против теологических нововведений «немецких христиан», против обожествления фюрера, Временное руководство Немецкой Евангелической Церкви подчеркивало, что церковь имеет особое назначение — «доставить до сознания всех на земле Слово и волю Господа». В то же время в послании говорилось о национальной принадлежности евангелической церкви и о неоправданном сомнении властей «в национальной надежности христианских церквей»: «Для любого народа встреча с Господом становится часом судьбы. Поворотные моменты немецкой истории показывают, насколько это действительно для нашего народа».

Ответа на послание не последовало: правительство не отказалось от планов создания гос. церкви, строго подчиненной режиму. В марте 1935 г. Прусским гос-вом были учреждены финансовые отделы при церквях, призванные под видом заботы об имуществе контролировать церковные общины. В июне имперское правительство для более ус-

пенного ведения правовых дел Немецкой Евангелической Церкви учредило т. н. инстанцию для принятия решений, что означало вмешательство гос-ва в правовые дела церкви. 16 июля вышел указ Гитлера об образовании Имперского церковного мин-ва во главе с Г. Керлем, советником юстиции и прусским министром, наделавшимся полнотой власти над христ. церквями. 24 сент. 1935 г. был принят закон о гарантиях Немецкой Евангелической Церкви, существенно ограничивающий свободу ее деятельности, 8 окт. на основании этого закона был организован Имперский комитет по делам евангелической церкви из 8 чел. во главе с В. Цёльнером. Одновременно были учреждены земельные комитеты, обязанные контролировать все церковные дела. С помощью комитетов пытались объединить раздробленные церковные группы и направить их деятельность в русло национал-социалистической политики.

Особо нетерпимо к создавшемуся положению относились представители радикального крыла И. ц.: в письме от 11 апр. 1936 г. члену Временного руководства евангелической церкви М. Альберцу Иммер отмечал, что вся церковная политика гос-ва направлена на унификацию церкви, на то, чтобы церковь Иисуса Христа стала служительницей гос-ва. Гос-во пытается «заткнуть рот» И. ц. (Zwischen Widerspruch und Widerstand. 1987. S. 39), Иммер призывал не молчать; в противном случае это обернется вредом для народа, гос-ва и церкви. 29 марта 1936 г. выборы в рейхстаг сопровождались нарушениями свободы совести, люди боялись высказывать свое мнение; Иммер подчеркивал, что под лозунгами одобрения внешней политики Гитлера немцы проголосовали за продолжение внутренней политики насилия. Автор письма выступал против насаждения в молодежных кругах расистского, языческого мировоззрения Розенберга, ответственного за идеологию нацистской партии. Иммер высказался также против политики Керля, к-рый, подобно Мюллеру, пытался примирить учение Библии с учением «немецких христиан». Это письмо было отправлено уже новому, 2-му Временному руководству Немецкой Евангелической Церкви. В результате непрекращающихся разногласий среди

1-го руководства (конфессиональных и тактических) на 4-м Исполедническом синоде 17–19 февр. 1936 г. в Бад-Энхаузене произошёл раскол И. ц. Предметом спора стал вопрос о возможном сотрудничестве с новыми церковными инстанциями, с Керлем и Цёльнером. Самыми последовательными в борьбе с нацизмом оставались члены Чрезвычайного пасторского союза во главе с М. Нимёллером (далемская группа). Противники компромиссов образовали 12 марта 1936 г. новое Временное руководство во главе с Ф. Мюллером из Далема. В его состав вошли О. Фрике, Г. Бём, Б. Форк, Альберт и Г. Гюнтер. В Совет Немецкой Евангелической Церкви, созданный для более тесных контактов с Братскими советами, вошли М. Нимёллер, Люккинг, Х. Клоппенбург, Асмуссен, Ф. Миддендорф, Р. фон Тадден и В. Детлов.

Лютеранские епископы основали 18 марта 1936 г. в Лейпциге Совет Евангелическо-лютеранских церквей Германии, опирающийся на лютеран. церкви Ганновера, Вюртемберга и Баварии. Эти церкви по-прежнему рассматривали возможность совместной работы с национал-социалистическим гос-вом.

4 июня 1936 г. 2-е Временное руководство представило в канцелярию фюрера меморандум (разработчики В. Яппаш, Ф. Вайслер, Г. Вебер). Попытка привлечь к его подписанию др. часть Исполеднического фронта — лютеран — осталась безуспешной. В меморандуме И. ц. выступала против нацистского понятия «позитивного христианства», в документе подчеркивалось, что настоящее христианство стали называть «негативным», утверждая, что истины христ. церквей не соответствуют нем. духу, ограничивают силу юридического народа. А под «позитивным христианством», «германским» христианством понимали «мистику крови» (Розенберг), «ретивость в вере» (Г. Геринг) или действия со стороны гос-ва, напр. борьбу с холодом и голодом (Геббельс). Министр Керль утверждал, что «позитивное христианство» в отличие от «негативного» не имеет ничего общего с догмами, является независимой верой, к-рая реализуется в практическом действии, что и есть любовь. Руководство И. ц. отмечало, что вред таких высказываний тем более очевиден, что церкви никогда не давали воз-

можности опровергнуть все эти «извращения» христ. веры. Меморандум напоминал, что лидеры страны неоднократно подчеркивали свое невмешательство в дела церкви и веры, в истолкование Евангелия, нежелание вести борьбу против христианства, усилия по созданию рейхскирхе объясняли стремлением видеть церковь сильной и единой. Однако фактически их действия были направлены на ослабление церкви и систематическое вмешательство в ее внутренние дела. В документе приводился список такого рода дел: насильственное назначение церковных выборов летом 1933 г., агитация Гитлера за «немецких христиан», введение должности гос. комиссаров в ряде земельных церквей, учреждение церковного мин-ва и церковных комитетов, финансовый контроль, аресты, запрет проповедей и служб, церковных публикаций, лишение должности и выселение с места жительства, отправка в концлагеря. Церковь попала в зависимость от гос-ва, была лишена свободы принятия решений и определения ее внутреннего порядка. Под лозунгом деконфессионализации, или преодоления конфессионального раскола, создано движение «немецких христиан», которое призвано сделать невозможной общественную работу церкви. Т. о., гос-во официально выступает на стороне «позитивного христианства». В меморандуме особо отмечалось, что молодежь воспитывают в духе неприятия христианства. Национал-социалистические молодежные организации препятствуют договоренностям о свободной конфессиональной практике членов евангелической церкви, заявляют, что религ. фанатики — враги молодежных организаций, в частности гитлерюгенда. Стали невозможными домашние посещения пасторами верующих и распространение христ. лит-ры. Гос-во сознательно проводит деконфессионализацию школ, из религ. преподавания изымаются существенные части библейского учения, в частности ВЗ. Затруднены богослужения в школах, использование теологического наследия в ун-тах, прекратилась деятельность теологических фак-тов, прежде всего в Пруссии. Мин-во науки, воспитания и народного образования назначает в состав проверочных комиссий только тех учителей, которые придерживаются «позитивного христианства». Хрис-

тиан лишили возможности публично высказывать свои взгляды в прессе и на радио. Так, напр., руководитель Немецкого трудового фронта нацист Р. Лей заявлял, что партия не потерпит иного мировоззрения, кроме национал-социалистического, высшими ценностями к-рого являются «кровь, раса и народ», что национал-социализм представляет собой «позитивную замену» христианства. В меморандуме подчеркивалось, что евангелический христианин обязан отклонить это мировоззрение, к-рое прославляет арийского человека как существо высшего порядка, в то время как Слово Господа указывает на греховность всех людей на земле. Руководство И. ц. высказывало озабоченность по поводу насаждения антихрист. морали, основанной не на истине, а на пользе. Но из Свящ. Писания следует, что Бог — защитник права и бесправных, «поэтому если творится произвол, то мы это рассматриваем как отход от Бога». «Евангелическая совесть... отягощена тем фактом, что в Германии, которая обозначает себя в качестве правового государства, все еще есть концентрационные лагеря, а мероприятия тайной государственной полиции не поддаются никакой судебной проверке». Против воли Бога народ ведут к гибели. Меморандум отмечал признаки нравственного перерождения нем. народа, к-рый «грозится прорвать обозначенные ему Богом границы, хочет сам сделать мерилом всех вещей. Это — человеческое высокомерие, которое восстает против Бога». Высказывалась обеспокоенность тем, что фюреру воздаются почести, достойные только Бога.

Лютеран. совет одобрил текст послания, но отказался его подписывать, надеясь с помощью председателя Имперского комитета по делам церкви Цёльнера достичь взаимопонимания с Гитлером. Временное руководство выступало против распространения документа и его публикации: члены И. ц. полагали, что Гитлер недостаточно осведомлен о происходящем, что ему нужно время для ознакомления с фактами. Но ответа фюрера не последовало.

После того как текст меморандума в результате утечки информации был опубликован за границей, было решено на его основе, смягчив некоторые формулировки, подготовить Кафедральное послание и прочитать

его во всех церквях. Лютеран. совет вновь выступил против, и в результате переговоров было принято компромиссное решение: будут прочитаны самостоятельно составленные послания в приемлемые для каждой из сторон сроки. Текст подготовил генерал-суперинтендант Евангелической церкви Курмарка О. Ф. К. Дибелиус и утвердил Имперский Братский совет 3 авг. 1936 г. в Берлине. Послание было прочитано священниками Исповеднического фронта на мн. церковных кафедрах 23 авг. 1936 г. Почти все берлинские священники, за исключением 17 чел., приветствовали появление документа. При этом оговаривалось, что христиане приветствуют «новые начала в жизни немецкого народа», возносят молитвы за фюрера и родину.

«Немецкие христиане» отказывали И. ц. в праве говорить от лица всей евангелической церкви и нем. народа. Так, «немецкие христиане» Вестфалии в Рождественском послании расценили Кафедральное послание как «немыслимое, невыносимое нападение на Третий рейх и его ведущих деятелей».

16 дек. 1936 г. на 4-м Исповедническом синоде евангелической церкви Старопрусского союза в Бреслау (ныне Вроцлав, Польша) земельный священник д-р Гюнтер Якоб (впосл. генерал-суперинтендант) в докладе «Церковь или секта» обобщил мысли, высказанные в ходе дискуссии. Доклад, ставший призывом к духовному сопротивлению, был тайно напечатан и распространен по всему рейху. Якоб заявил, что церковь давно имеет дело с антихристом. системой национал-социализма, которая сама себя рассматривает как религию. Поэтому христ. церкви должны ясно и мужественно свидетельствовать о господстве Христа. Якоб выдвигал требование разрешить деятельность свободной, борющейся с помощью христ. проповеди и Откровения христ. церкви. Ситуация в евангелической церкви до конца войны оставалась напряженной, но такого накала страстей, какой наблюдался в 1933–1936 гг., больше не было. Возможно, именно это обстоятельство ускорило отставку Цёльнера и роспуск Имперского комитета по делам церкви в 1937 г. Подчинить окончательно Немецкую Евангелическую Церковь нацистскому гос-ву не удалось, хотя офиц. руководство евангелической церкви продолжало под-

держивать внешнюю и внутреннюю политику Гитлера вплоть до падения фашистского режима. В 1938–1939 гг. земельные церкви приняли клятву верности фюреру, большинство из них одобрили «решение еврейского вопроса» и введение «арийского параграфа» в конституцию. Единодушно одобряли развязанную Гитлером войну.

Мн. священники из И. ц. привлекались нацистскими судами за измену родине. Летом 1937 г. был арестован М. Нимёллер. В марте 1938 г. его выпустили, приговорив к штрафу, но на ступенях суда арестовали вновь, и до конца войны он содержался в концлагерях, как личный враг фюрера. В 1943 г. был арестован, а весной 1945 г. казнен за участие в антифашистском Сопротивлении Бонхёффер. В незаконченной «Этике», письмах из тюрьмы он критиковал не только режим, но и позицию христианских церквей, способствовавшую, как он считал, укреплению фашизма.

27 сент. 1938 г. руководство И. ц. во главе с Ф. Мюллером из Далема опубликовало проект т. н. Литургии за мир, известной также как «Литургия против войны» (составители священники Альберц и Бём). Во время богослужения должен был быть зачитан антивоенный текст. Литургия была назначена на 30 сент. 1938 г. Она началась с обращения к заповедям и призыва к покаянию, затем звучали слова, обращенные к Богу, о прощении: «Мы признаемся перед Тобой в грехах нашего народа, в том, что (тайно или явно) клеветуют на Твое имя, на Твое слово, на Твою правду». Литургия предупреждала население о несчастьях предстоящей войны, которая рассматривалась как Божий суд и наказание за грехи нем. народа. О будущей службе солдат говорилось не как о героической деятельности, что было характерно для нацистской пропаганды, а как об испытании для всех немцев. Из-за жесткого давления властей и церковного руководства мало кто осмелился служить литургию. Члены Временного руководства и Братских советов, отслужившие литургию, как, напр., Ф. Мюллер, были оштрафованы, освобождены от должности и арестованы.

29 сент. церковный министр Керль потребовал от лютеран. священников осуждения «Литургии против войны». Майзер, Вурм и Мараренс

согласились. 18 нояб. Лютеран. совет, заседание к-рого вел Майзер, хотя и отверг обвинения в адрес И. ц. в предательстве, все же заявил о несогласии с действиями этой церкви. Разногласия в церковных кругах вызвало также известие о письме Барта из эмиграции в Швейцарии руководителю теологического фак-та Карлова ун-та в Праге проф. Й. Л. Громмадке, где Барт высказывал надежду на сопротивление чехов вплоть до вооруженного восстания при попытке немцев ввести войска на территорию Чехословакии. Представители временного руководства И. ц. назвали это письмо политическим по содержанию. Церковная общественность заявила, что Барт не имел права высказываться от имени церкви Христа. Нацисты объявили его поступок предательством.

По-прежнему евангелическую церковь разъединял евр. вопрос. Чем ближе было начало войны, тем сильнее увеличивалось в Германии неприятие евреев: в стране горели синагоги, устраивались облавы. В т. н. Хрустальную ночь (с 9-го на 10-е нояб. 1938) было убито или отправлено в концлагеря множество евреев. Однако евангелическая общественность в основном не отреагировала на евр. погромы. Церковная иерархия не отрицала права гос-ва защищаться от «сверхвливания» евреев.

В дек. 1938 г. состоялся специально созванный по этому поводу съезд И. ц., на к-ром было подчеркнуто, что милость Божия направлена на всех людей независимо от национальности и расы: «Мы связаны со всеми верующими христианами из евреев через единого Господа, одну веру и одно крещение... мы не хотим от этого отказываться». Г. Гольвитцер, замещавший в Далеме арестованного М. Нимёллера и возглавлявший Чрезвычайный пасторский союз, в день покаяния 16 нояб. 1938 г. говорил о совинности христиан в происходящих событиях, высказывался в защиту безоружных, призывал общину помогать арестованным евреям и их семьям материально. С дек. 1938 г. И. ц. организовала т. н. Бюро Г. Грюбера (берлинский священник) с целью спасения евреев, в т. ч. и полукровок. Бюро действовало в 20 городах, тесно сотрудничало с католич. кругами и просуществовало до 1941 г., когда началась волна массовых арестов. За оказание помощи евреям многие были

отправлены в концлагеря и казнены (Ф. Вайслер, П. Шнайдер, В. Зильтен и др.). Только в 1937 г. осудили ок. 800 священников и юристов И. ц.

В это же время по инициативе И. ц. во Фрайбурге стал работать т. н. теологический рабочий кружок, состоявший из теологов, профессоров истории и др. (Г. Риттер, А. Лампе, К. ф. Дитце, В. Онкен, Бём), с которым тесно сотрудничал Бонхёффер и др. участники антифашистского подполья, в т. ч. один из лидеров антифашистского заговора 1944 г. — К. Герделер. Кружок разрабатывал основы буд. правового и демократического нем. гос-ва, которое должно учитывать принципы христ. веры и отвергать расовую дискриминацию и нацистские законы. Подобно Барту, кружок отстаивал право на сопротивление безбожному гос-ву. Результатом деятельности кружка явился меморандум «Церковь и мир», подготовленный в 1943 г.

Несмотря на гонения и аресты, ликвидацию активных членов (так, председатель Временного руководства Ф. Мюллер был отправлен на Восточный фронт и в сент. 1942 погиб), И. ц. продолжала деятельность во время войны, пытаясь отстаивать христ. принципы. Мн. священников, не относящихся к «немецким христианам», отсылали на фронт в качестве солдат. В нояб. 1940 г. вышел указ Имперского управления службы безопасности о том, чтобы считать всех теологов Исповеднического фронта безработными.

Представители И. ц., по сообщениям гестапо, вели подпольные семинары, посещали семьи (была организована специальная служба для детей), распространяли листовки с поименным перечислением находившихся в тюрьмах и концлагерях протестантских священников, писали о препятствиях по службе, о запрете речей, выезда за границу.

Власти по-прежнему считали И. ц. врагом гос-ва, к-рый пытается организовать сопротивление нацистскому режиму, посеять смуту среди верующих, «сделать их робкими и неуверенными». Так, Гольвитцер в одной из проповедей в дек. 1939 г. указывал на то, что, по слову Божию, «наш народ должен быть включен в сообщество народов, что его право не является его единоличным и исключительным правом, а должно быть частью жизненных прав всех живущих на земле». Целью по-

литических действий, подчеркнул пастор, должна являться не борьба, а мир. Божие слово, продолжал Гольвитцер, предостерегает нас от того, чтобы думать будто бы цель оправдывает средства, что отсутствие права хорошо при всех обстоятельствах; кровь невинных «имеет голос, который будет услышан Тем, Кто направляет историю».

С начала войны вступила в действие «программа эвтаназии», политики уничтожения обреченных и умственно неполноценных больных. По этому поводу в правительственные инстанции шли протесты представителей разных конфессий. Временное руководство И. ц., прусская И. ц. выступили против этих мер. Старопрусский исповеднический синод в окт. 1943 г. выступил против нарушения 10 заповедей во время войны, против умерщвления людей др. расы. Активно противодействовали мерам фашистского правительства и представители католич. церкви, напр. Мюнстерский еп. К. А. фон Гален. В сент. 1941 г. Гитлер был вынужден приостановить «программу эвтаназии».

В кругах И. ц. (впрочем, как и католических) было распространено убеждение, усиливающее их антифашистские позиции, что после войны начнутся гонения на церковь и наступит времена, когда не позволят проповедовать.

Евангелический пастор из Ахена в докладе «Вера раннего христианства — катакомбы» указывал, что первые христиане были в подобном же положении, как и поколение христиан в Германии 30–40-х гг. XX в., что Римское гос-во имело органы власти, схожие с тайной гос. полицией, и что лишь стойкость в вере может спасти и сохранить христианство.

До конца войны в И. ц. не было единства: помимо радикальной позиции далемцев и их сторонников существовала компромиссная позиция Майзера, Мараренса, Вурма и др. Характерна в этом смысле проповедь, составленная И. ц. и прочитанная в кон. июня 1942 г. во всех церквях Вюртемберга. Проповедь была направлена против притеснения церковью властями, отстаивала свободу вероисповедания — «высшее благо для народа». Лидеры нем. гос-ва, подчеркивалось в проповеди, выступают «за кровавый путь. Они хотят заставить Евангелие замолчать. Они

думают, что тем самым окажут услугу своему народу». Снова и снова арестовывают «святых посланников Иисуса», отмечалось в проповеди, слышатся угрозы, запрещают говорить, выносят смертные приговоры. «Но чем больше преследуется Церковь, тем она становится сильнее и победит». Подчеркивалось, что недопустимо нейтральное отношение к Христу; нужно верить, и вера принесет не только страдания, но и чудеса откровения, спасение души. В духе Барменской теологической декларации утверждалось, что «Бога нужно почитать больше, чем человека». Однако решительные антиправительственные заявления соседствовали в проповеди с уверениями в преданности гос-ву и властям, хвалебные речи были обращены к родине и мужественным солдатам рейха, жертвовавшим на войне жизнями. По-прежнему оставались иллюзии относительно фюрера, призванного «решить все большие задачи», стоявшие перед страной.

Деятельность И. ц., ее основополагающие документы способствовали в послевоенный период формированию основ новой Евангелической церкви Германии. М. Нимёллер, Дибелиус, Вурм стали разработчиками таких важных документов протестант. церкви, как Штутгартское («о признании вины», окт. 1945) и Дармштадтское («по еврейскому вопросу», 1948) заявления, признававших ответственность протестант. церковей за преступления фашистского режима.

Ист.: Kirchliches Jb. für die Evang. Kirche in Deutschland, 1933–1944. Gütersloh, 1948; Niemöller W. Texte zur Geschichte des Pfarrernotbundes. B., 1958; Bonhoeffer D. Gesammelte Schriften. Münch., 1958–1959. Bd. 1–2; он же (Bonhoeffer D.). Сопротивление и покорность: Пер. с нем. М., 1994; Meldungen aus dem Reich: Auswahl aus den geheimen Lageberichten des Sicherheitsdienstes der SS, 1939–1944 / Hrsg. H. Boberach. [Neuwied, 1965]; Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland, 1933–1944 / Hrsg. H. Boberach. Mainz, [1971]; Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches / Hrsg. G. Kretschmar, C. Nicolaisen. Münch., 1971–1975. Bd. 1–2; Zwischen Widerspruch und Widerstand: Texte zur Denkschrift der Bekennenden Kirche an Hitler (1936) / Hrsg. M. Greschat. Münch., 1987; Социально-полит. измерение христианства: Избр. теолог. тексты XX в. / Сост.: С. В. Лёзов, С. В. Боровая. М., 1994. Лит.: Buchheim H. Glaubenskrise im Dritten Reich: Drei Kapitel nationalsozialistischer Religionspolitik. Stuttg., 1953; Christlicher Widerstand gegen den Faschismus. B., 1955; Streisand J. Die deutschen evangelischen Kirchen und die faschistische Diktatur // ZfGW. 1966. Bd. 14. S. 568–587; Scholder K. Die evangelische Kirche

in der Sicht der nationalsozialistischen Führung bis zum Kriegsausbruch // Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte. Münch., 1968. Bd. 16. H. 1. S. 15–35; *Bethge E.* Dietrich Bonhoeffer: Theologie, Christ, Zeitgenosse. Münch., 1970; *Neumann P.* Die Jungreformatorische Bewegung. Gött., 1971; *Niemöller W.* Der Pfarrernotbund: Geschichte einer kämpfenden Bruderschaft. Hamburg, 1973; *Meier K.* Der evangelische Kirchenkampf. Halle, 1976–1984. 3 Bde; Die Niederlage, die eine Befreiung war: Das Lesebuch zum 8. Mai 1945. Köln, 1985; *Барабанов Е. В.* О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера // ВФ. 1989. № 10. С. 106–113; *Бровко Л. Н.* Церковь и «третий рейх» // Новая и новейшая история. 1991. № 4. С. 44–62; *она же.* Конформизм и конфронтация: Христианские церкви и национальное государство // Свободная мысль. М., 1993. № 12. С. 78–92; *она же.* Христианство и национал-социализм: Мировоззренческий пафос // Переходные эпохи в социальном измерении: История и современность / Отв. ред.: В. Л. Мальков. М., 2002. С. 351–376; *она же.* Дитрих Бонхёффер // ВИ. 2003. № 4. С. 58–76; *она же.* Церковь и Третий Рейх. СПб., 2009; *Гараджа В. И.* Дитрих Бонхёффер: Сопротивление и покорность // От Лютера до Вайтцеккера: Великие протестантские мыслители Германии / Сост.: В. А. Зол. М., 1994. С. 221–235; *Schreiber M.* Martin Niemöller. Reinbek, 1997; *Мезенцев С. Д.* Международное христианско-демократическое движение. М., 2004.

Л. Н. Бровко

**ИСПОВЕДЬ** [греч. ἑξομολόγησις; лат. confessio (peccatorum)], один из основных элементов таинства *Покаяния* в христ. Церкви; представляет собой устное или письменное изложение своих греховных поступков и помыслов перед священнослужителем в надежде обрести их прощение у Бога по молитвам Церкви. И. обычно сопровождают покаянные молитвословия и священнодействия над кающимся, а завершают чины разрешения от грехов и примирения с Церковью. О богословии таинства и о покаянных обрядах см. ст. *Покаяние*; см. также *Анафема*, *Говение*, *Духовник*, *Епитимия*, *Пост*, *Публичное покаяние* и соответствующие разделы статей о разных литургических обрядах: *Амвросианский обряд*, *Армянский обряд*, *Восточно-сирийский обряд*, *Галликанский обряд*, *Испано-мосарабский обряд*, *Коптский обряд*, *Римский обряд*.

Принятое в рус. дореволюционной традиции деление И. на 2 типа — общую (публичную) и частную (тайную) не вполне отражает разнообразие ее форм на протяжении истории. Основные критерии для выделения разных типов И.: кто является совершителем И.; участвует ли в И. вся церковная община и какова ее роль; в какой момент и как происходит разрешение от грехов; явля-

ется ли И. повторяемой и насколько часто возможно ее совершение.

Одним из распространенных типов И. в древней Церкви была И., связанная с т. н. каноническим покаянием (покаянной дисциплиной). Основным совершителем таинства в этом типе И. выступал епископ, отлучавший грешников и принимавший кающихся через возложение рук в присутствии всей общины, к-рая выступает свидетелем покаяния грешника, хотя само исповедание грехов чаще всего совершалось тайно (перед епископом или назначенным пресвитером). Епитимией всегда являлось отлучение от причащения на разные сроки. В древности прохождение канонического покаяния, а следов., и И. перед ним часто было однократным в течение жизни и уподоблялось «второму крещению». Эта форма И. официально не была отменена, однако постепенно вышла из употребления.

В наст. время в правосл. и католич. традициях господствующей формой И. является тайная сакраментальная И. перед пресвитером. Как И., так и связанный с ней процесс покаяния принципиально индивидуальны, община не принимает в них никакого участия. Разрешение от грехов совершается сразу же после их оглашения (а не после завершения срока исполнения епитимии) перед принимающим И. священником, который читает разрешительную молитву, констатирующую факт прощения грехов, и налагает епитимию по своему усмотрению (обычно в виде разного рода аскетических упражнений).

Наряду с этими существовал ряд переходных или смешанных форм И. как сакраментального, так и несакраментального характера: 1) И. членов общины друг другу; 2) духовничество (старческая И., совершителем к-рой обычно выступал старец, не имеющий хиротонии), прежде всего в монашеской среде; 3) харизматические И., сочетающие следование чину тайной сакраментальной И. и публичное оглашение личных грехов мн. кающимися (напр., у св. прав. *Иоанна Кронштадтского*); 4) общая И., подразумевающая коллективное покаяние во время прочтения чина сакраментальной И. (в частности, была широко распространена в РПЦ в советское время). Все эти формы И. не существовали по отдельности и встречаются в том или ином соче-

тании в разные эпохи и в разных литургических традициях.

**Происхождение практики И.** Христ. И. — как осознание необходимости открытия своих грехов перед Богом и религ. общиной для их исцеления, так и сопровождающие И. внешние обряды — имеет ветхозаветные истоки. В ВЗ, как и во мн. др. древневост. традициях, часто встречаются примеры покаянных плачей и общинных молитв раскаяния (и в личных грехах, и в прегрешениях всего народа), обращенных к Богу (Суд 10. 10; Пс 32, 50; 1 Езд 9; Неем 1. 6, 7; Дан 9. 4–19 и др.). Известны также случаи признания в грехах перед другим человеком (1 Цар 14. 43), иногда сочетающиеся с исповеданием грехов перед Богом (Нав 7. 19–20) и с просьбой помочь «снять грех» (1 Цар 15. 24–25). Такое исповедание обычно сопровождалось разного рода покаянными обрядами (постом, разрыванием одежды и облачением во вретище, посыпанием головы пеплом и т. п.; ср.: 1 Цар 7. 6; Неем 9). Грешники, пребывающие в нечистоте, изгонялись и до момента очищения отстранялись от общения с др. членами общины. Приготовлением к искупительному жертвоприношению для них служило омовение. Во время очистительного жертвоприношения грешник исповедовал свои грехи, а затем возлагал руки на жертву, лежащую на алтаре (Лев 1. 4) (о покаянных обрядах и молитвах в ВЗ подробнее см.: *Lipiński E.* La liturgie pénitentielle dans la Bible. P., 1969; *Seeing the Favor of God / Ed. M. J. Boda, D. K. Falk, R. A. Werline.* Atlanta, 2006–2008. Vol. 1–3).

В период Второго храма эти практики сохранялись, в т. ч. в разных течениях внутри иудаизма (см., напр.: 1QS I 24 — II 1; CD 20. 27–30). Синагогальный чин И. в День очищения восходит к III в., но претерпел изменения в последующую эпоху (подробнее см. в ст. *Иудейское богослужение*).

**Практика И. в ранней Церкви.** В историографии распространены разные подходы к изучению роли И. в первые 3 века христианства. Одни ученые полагают, что до III в. Церковь в основном не признавала покаяния в грехах, совершенных после крещения. По этой причине упоминания об И. крайне редко встречаются в источниках. В III в. ввиду численного роста общин и ослабления

ригоризма во время гонений и массовых отречений постепенно, как вынужденная мера, формируется покаянная дисциплина. Другие исследователи считают, что Церковь, унаследовав некоторые ветхозаветные традиции, в соответствии с ними изначально не только изгоняла грешников, но и указывала способы их очищения и возвращения. Скудость источников объясняется тем, что практика И. не была в достаточной степени формализована.

Уже в служении *Иоанна Предтечи* прослеживается характерная для всей христ. традиции связь между обращением, раскаянием в грехах и крещением (см.: Мф 3. 6; Мк 1. 5; научные гипотезы о том, что подразумевается здесь под исповеданием грехов, см. в: *Meier J. P. A Marginal Jew. N. Y., 1994. Vol. 2: Mentor, Message and Miracles*). Не случайно святоотеческая экзегеза была склонна проводить параллели между христ. И. и практикой Иоанна Крестителя, к-рый, по представлениям св. отцов, не только выслушивал человека, исповедовавшегося в грехах, но и налагал епитимии и допускал до крещения только достойных (*Cyr. Hieros. Catech. 3. 4*).

Тексты НЗ говорят, с одной стороны, о том, что первые христиане не испытывали иллюзий относительно человеческой природы и ее склонности к греху даже после крещения: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас. Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды. Если говорим, что мы не согрешили, то представляем Его лживым, и слова Его нет в нас» (1 Ин 1. 8–10). С др. стороны, подчеркивается трудность и даже невозможность повторного искреннего обращения к Богу после совершения тяжких грехов: «Ибо невозможно — однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и соделавшихся участниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших опять обновлять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему» (Евр 6. 4–6; ср.: 10. 26).

Отсюда берут начало 2 практики Покаяния и И. в раннехрист. общинах. В отношении повседневных грехов предписывается взаимная молитва членов общины друг о друге:

«Если кто видит брата своего согрешающего грехом не к смерти, то пусть молится, и Бог даст ему жизнь, то есть согрешающему грехом не к смерти. Есть грех к смерти: не о том говорю, чтобы он молился. Всякая неправда есть грех; но есть грех не к смерти» (1 Ин 5. 16–17). В связи с этим в *Иакова Послании* приводится наставление, считающееся одним из оснований таинства Покаяния: «Признавайтесь друг пред другом в проступках и молитесь друг за друга, чтобы исцелиться: много может усиленная молитва праведного... Братия! если кто из вас уклонится от истины, и обратит кто его, пусть тот знает, что обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов» (Иак 5. 16, 19–20).

Новозаветные тексты свидетельствуют об ином отношении к смертным грехам: грешник изгоняется из общины, а его отказ от И. и раскаяния рассматривается как ведущий к смерти (Деян 5. 1–11). Во всех ситуациях, к-рые упоминаются в Посланиях ап. Павла, большую роль играет вся община, от решения которой зависит простить грешника или навсегда закрыть ему доступ в собрание (в условиях существования раннехрист. общин, к-рые собирались в домах своих членов, это было сделать легко, просто не пуская такого грешника на порог дома). Именно к общине, а не только к ее священнослужителям обращается ап. Павел, когда увещевает изгнать одного грешника (1 Кор 5) и простить другого (2 Кор 2. 3–11).

О необходимости исповедовать свои грехи в церковной общине каждый раз перед общей молитвой говорится в *«Дидахе»* (*Didache. 4. 14*). Это наставление входит в состав «пути жизни» — того, что является самым необходимым для спасения. Подразумевается, что тот, кто не исповедал своих грехов, не может открыто исповедать веру вместе со своими братьями и прославить Бога с чистым сердцем. В *Didache. 14. 1* также идет речь о регулярной И., которая совершается в связи с воскресной литургией. Здесь упоминается не только коллективная покаянная молитва, но и предшествующее ей примирение с ближним как необходимые условия принесения «чистой жертвы».

Имея в виду ситуацию внутри общины, в своем 1-м Послании сщмч.

*Климент I*, еп. Римский, также отмечает необходимость И. для примирения враждующих: «Итак, в чем мы согрешили по каким-либо наветам врага, должны мы просить прощения... И лучше человеку признаться в своих грехах, нежели ожесточать сердце свое» (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 51. 1–3*). Во 2-м Послании сщмч. Климента, хотя и говорится о том, что после смерти И. и покаяние невозможны, рекомендации о частоте или необходимости И. в этой жизни отсутствуют; вместо этого автор призывает сохранять «плоть в чистоте и печать (Крещения.— А. Т.) без повреждения, чтобы получить жизнь вечную» (*Idem. Ep. II ad Cor. 8. 3*).

Тема покаяния является центральной для «Пастыря» *Ермы*. Но речь в нем идет не столько о церковном покаянии, сколько о внутреннем обращении к Богу, которое необходимо каждому христианину. В случае серьезных грехов в «Пастыре» Ермы допускается возможность покаяния, но лишь однократного: «...для рабов Божиих покаяние положено одно» (*Herm. Pastor. II 4. 1. 8*). Поскольку практика И. прямо не описывается, большинство исследователей полагает, что Ерме было известно только однократное покаяние перед лицом общины (об имеющихся в науке взглядах на эту проблему см. подробнее в ст. *Ерма*).

Основные элементы покаянной дисциплины отражены в сочинениях *Тертуллиана*. В домонтанистский период своей деятельности он допускал покаяние в любых грехах, но однократное (*Tertull. De poenit. 7, 10*). По его словам, «исповедание грехов настолько их уменьшает, насколько притворство их увеличивает. Ибо исповедание свидетельствует о желании исправиться, а притворство говорит об упорстве» (*Ibid. 8*). Сам обряд он описывает следующим образом: «Необходимо, чтобы покаяние приносилось не только в совести, но исполнялось также и через некое действие. Это действие, чаще выражаемое и обозначаемое греческим словом, есть публичное исповедание (*exomologesis*), в котором мы исповедуем Богу свои грехи, — исповедуем не потому, что Он их не знает, но поскольку исповеданием приготавливается прощение, из исповедания рождается покаяние, а покаянием умилостивляется Бог... Что касается соответствующей одежды

и образа жизни, то в это время следует быть одетым в рубище и лежать в пепле, загрязнив тело нечистотами, а дух погрузив в сетование, и с горечью размышлять о своем грехе. Вкушать следует только простую пищу и питье, и то не для ублажения чрева, а для поддержания жизни, чаще поститься и творить молитвы, днем и ночью стелать, плакать и вопиять к Господу Богу твоему. Следует повергаться перед пресвитерами, пресклонять колена перед возлюбленными Божиими, перед всеми братьями стараться снискать ходатайство об исполнении нашего прощения. Все это составляет публичное исповедание, предназначенное для того, чтобы сделать угодным покаяние, чтобы побудить чтить Бога ввиду страха гибели, чтобы, производя осуждение в самом грешнике, оно выполнило роль Божия негодования, а вечное наказание стало бы если не излишним, то все же переменилось. Таким образом, повергая человека, публичное исповедание тем более его возвышает; мара я его, оно возвращает ему чистоту; обвиняя — оправдывает; осуждая — освобождает. Насколько ты не щадишь себя, настолько, верь, тебя пощадит Бог» (*Idem. De poenit. 9*). Тертуллиан также призывает не смущаться во время И., не избегать ее и не откладывать на последний день (*Ibid. 10–12*).

В «*Дидаскалии апостолов*» излагаются нек-рые детали обряда покаяния. Обвинения грешников, уличающие их, принимаются по понедельникам. Клевета не допускается — клеветники должны быть строго наказаны (*Didasc. Apost. 10*). После публичного изгнания грешника из храма ему повелевают войти и спрашивают, покаялся ли он. Если он достоин, епископ назначает ему дни поста (от 2 до 7 недель). Разрешение от грехов и примирение с Церковью совершается в воскресенье через возложение рук епископа (*Ibid. 11*). Речь здесь явно идет об элементах покаянной дисциплины, при этом можно предположить, что допускалось неоднократное прохождение И.

В Послании к сщмч. *Киприану*, еп. Карфагенскому, Фирмилиана Кесарийского (256) говорится о том, что ежегодно проводится собрание клира, на к-ром рассматриваются дела верных, впавших в грехи после крещения. Цель собрания заключается в том, чтобы «они через нас не столько получали оставление гре-

хов, сколько приводились к уразумению своих прегрешений и побуждались полнее удовлетворить Господу» (*Cypr. Carth. Ep. 75. 4*).

Хотя большинство свидетельств относится именно к покаянной дисциплине, в III в. также встречаются указания и на тайную индивидуальную И. перед пресвитером. Так, сщмч. *Мефодий*, еп. Патарский, толкуя кн. Левит, говорит о необходимости регулярно «показывать душевную проказу иереям» (*Method. Olymp. De Ier. ca. 67 (X 3)*), чтобы в случае совершения греха не доводить дело до публичной И. и отлучения на длительный срок.

**И. на Востоке в эпоху Вселенских Соборов.** После *Миланского эдикта 313 г.* Соборами предпринимались попытки упорядочить практику прохождения канонического покаяния. Мп. источники IV в. упоминают 3 или 4 степени кающихся (*Schwartz E. Bußstufen und Katechumenatsklassen. Strassburg, 1911*). Устанавливаются многолетние епитимии за те или иные тяжкие грехи. При этом наказания различались в зависимости от того, признался ли сам грешник в своих проступках, т. е. исповедался, или был уличен другими. I Вселенский Собор постановил, чтобы дважды в год собирались Поместные Соборы для рассмотрения дел, связанных с прохождением канонического покаяния (I Всел. 5).

Подробное описание канонического покаяния содержится в «*Апостольских постановлениях*» (ок. 380). Повторяются предписания «*Дидаскалии апостолов*» о том, чтобы дела грешников рассматривались собранием клира во главе с епископом (*Const. Ap. II 47–53*). Вхождение в чин кающихся происходит также по указаниям «*Дидаскалии*»: диаконы приводят грешника к епископу и ходатайствуют за него, как Христос перед Отцом (*Ibid. II 16. 1*). Епископ убеждается в раскаянии грешника и предписывает ему пост (от 2 до 7 недель). Затем грешник переводится в разряд кающихся (*Ibid. II 57. 14; VI 18. 1; VIII 9. 2, 11; 12. 47; 35. 2; 38. 1*). Вероятно, проходить каноническое покаяние можно было неоднократно (*Ibid. II 40. 1*).

Хотя епископ оставался ключевым лицом в системе канонического покаяния (принять решение о сокращении срока покаяния он мог только в том случае, если кающийся исповедовался лично ему — *Basil. Magn.*

In Isaiam proph. 10. 19), в крупных христ. центрах в помощь епископам были учреждены должности «покаянных пресвитеров» (πρεσβύτερος ἐπὶ τῆς μετανοίας), к-рые на регулярной основе принимали И. Объем их полномочий и характер служения точно неизвестны. Нек-рые ученые пытались отождествить этих пресвитеров с духовниками последующих эпох, но доиконоборческие источники эту теорию не подтверждают (в эпоху Вселенских Соборов духовниками были только монахи-старцы — *Смирнов. 1906*). Тем не менее И., к-рую принимали покаянные пресвитеры, была тайной и повторяющейся. Согласно церковным историкам *Сократу Схоластику* и *Созомену*, К-польский еп. *Нектарий* в 391 г. отменил должность покаянного пресвитера, поскольку произошли нестроения в Церкви из-за публичного оглашения своих грехов одной знатной женщиной, так что все стали приступать к причащению по суду собственной совести без И. (*Socr. Schol. Hist. eccl. 5. 19; Sozom. Hist. eccl. 7. 16*). Примеру Нектария последовали и др. епископы. Насколько повсеместным было такое решение, неизвестно. Но, согласно постановлению имп. Юстиниана, каноническое покаяние должно осуществляться не только епископами, но и пресвитерами (*Novell. Just. 133. 11*).

По мнению А. М. Пентковского, на основании литургических источников можно утверждать, что кающиеся как особая группа исчезли из визант. храмов уже в V–VI вв. (*Пентковский. 2009*). Хотя еще *Лаодик. 19* предписывает читать молитву о кающихся на литургии после ухода оглашаемых, уже в VII в. *Иаков Эдесский* свидетельствовал, что практика публичного покаяния и, в частности, молитва о кающихся давно вышли из употребления (*Assemani. VO. Vol. 1. P. 479–480*).

Наряду с канонической И. в IV в. начинает формироваться особая практика монашеской И. В крупных общежительных монастырях за те или иные провинности предусматривалась публичная И. монахов перед собранием братьев (уже в Правилах при. Пахомия — *Pachom. Praecepta. 144*). Кроме того, Патерики свидетельствуют о том, что монахи часто приходили для И. и духовной беседы к старцам, к-рые не имели священного сана, но почитались опытными в духовной жизни. Они не

имели власти отпускать грехи, по могли помочь кающемуся советом и молитвой (за разрешением от грехов старец мог отправить кающегося к епископу для прохождения канонического покаяния). В этой практике берет свои истоки традиция духовничества (см.: *Смирнов*. 1906). Постепенно мн. миряне стремились обрести *духовников* (πνευματικῶν πατέρες), что, однако, не противоречило практике канонического покаяния. Даже свт. Василий Великий в «Правилах, кратко изложенных» советует исповедовать грехи не первому встречному, а искусному в их уврачевании (*Basil. Magn. Asc. Br.* 229). Прп. Анастасий Синаит говорит о том, что мирянам полезно исповедоваться у духовных отцов (*Anast. Sin. Quaest. 6 // PG. 89. Col. 369*). В последующей правосл. традиции эти духовные отцы часто именовались «восприемниками» (ἀναδοχοί), поскольку по своему значению в жизни христианина они уподоблялись восприемникам от купели Крещения (*Rapp C. Spiritual Guarantors at Penance, Baptism, and Ordination in the Late Antique East // A New History of Penance / Ed. A. Firey. Leiden; Boston, 2008. P. 121–148*).

**И. на латинском Западе до VII в.** В отличие от Византии каноническая дисциплина на Западе (poenitentia sollemnis/publica — покаяние торжественное/публичное) обрела в течение IV в. стабильный характер. Разряд кающихся (пениitentов) не только не исчез, но постепенно принадлежность к нему стала превращаться в один из видов пожизненной аскезы.

В кон. IV в. в Риме покаянные обряды совершались накануне Пасхи в *Латеранской базилике*, как об этом говорит блж. *Иероним Стридонский* (*Hieron. Ep. 77. 4–5*). Однако все проч. источники однозначно свидетельствуют о том, что принятие кающихся происходило в Великий четверг (*Innocent. I, papa. Ep. 25. 7*).

Сами обряды подробно описывает Созомен: «Там есть даже открытое место для кающихся, где они стоят унылые и как бы плачущие. Когда богослужение приходит уже к концу, кающиеся, не получив общения в принятии даров, со стоном и воплями повергаются на землю. В это время выходит к ним, плача, епископ и, также падая на землю, исповедует свое сострадание; а вместе с ним проливает слезы и все цер-

ковное собрание. Потом епископ встает первый и, подняв лежащих, возносит за кающихся грешников подобающую молитву и отпускает их. Пришедши домой, каждый смиряет себя либо постом, либо омовениями, либо воздержанием от яств, либо каким-нибудь другим предписанным способом, ожидая времени, которое ему назначено епископом. Наконец, в определенный срок, понесши наказание и тем как бы заплатив долги, он получает прощение во грехе и вместе с народом входит в церковные собрания. Римские иереи соблюдают это от самого начала и до нашего времени» (*Sozomen. Hist. eccl. 7. 16*).

Ключевую роль в каноническом покаянии играли епископы. Правила Карфагенских Соборов сообщают о епископском суде, во время которого назначались епитимии (Карф. 43(52)), а также о том, что кающийся исповедовался епископу тайно, наедине (Карф. 132(147); ср.: *Aug. Ep. 153. 21*). Блж. *Августин*, еп. Гиппонский, говорит о том, что не каждый грех должен быть исповедан публично (*Aug. Ep. 95. 3*), и в связи с этим проводит различие между грехами, известными другим (сogam omnibus), и грехами, совершенными тайно (secretius) (*Idem. Serm. 82. 10*). Однако в Риме, вероятно, из-за разного рода недоразумений и скандальных ситуаций, подобных той, что описали Сократ Схоластик и Созомен, свт. *Лев I Великий* в 459 г. запретил публично перечислять свои грехи (*Leo Magn. Ep. 168. 2*).

Присоединение к Церкви осуществлялось через возложение рук епископа (*Aug. Serm. 139A. 2; Idem. De bapt. contr. donat. V 20. 28; Idem. Serm. 232. 8; 71. 23; Idem. Ep. 228. 8; 66-й и 67-й каноны «Statuta Ecclesiae Antiquae» (ок. 475)*). Мн. Соборы специально указывают, что пресвитер не имеет права присоединять кающихся к Церкви (напр., 6-е прав. Карфагенского Собора (419); ср. 44-е прав. Агдского Собора (506) и др.).

Писатели этого периода говорят об однократности покаяния (*Ambros. Mediol. De poenit. 2. 10. 95; 2. 11. 104; Idem. De obitu Theodos. 34; Idem. Ep. 51*), т. е. об однократном вступлении в разряд кающихся, поскольку каноническое покаяние было рассчитано в первую очередь на тех, кто совершил тяжкие грехи (crimina) — убийство, блуд, ересь, идолослужение, раскол, кражу, изнасилование,

лжесвидетельство (*Aug. Serm. 9. 18; 56. 8. 12; 98. 4–9*).

Параллельно с этим типом покаяния на Западе развивались и другие. Так, блж. Августин связывал покаяние в простительных, но часто совершаемых грехах с чтением молитвы «Отче наш» перед причащением (*La Bonnardiere. 1967, 1968*). На словах «прости нам долги наши» полагалось совершать биеение себя в грудь (*Aug. Contr. ep. Parmen. 2. 10. 20; Idem. In Ps. 54. 14; 140. 18*).

В монашеской среде, вероятно, в подражание правилам прп. *Пахомия Великого* было введено публичное покаяние монахов перед собором братьев (*Reg. Ben. 23–25; Caes. Arel. Reg. ad virg. 34*). Публичная И. требовалась в случае мельчайших провинностей. Прп. *Иоанн Кассиан Римлянин* приводит такие примеры: «Если кто по какому-либо случаю разобьет глиняный кувшин (из которого пьют), того за свою небрежность обязывают принести публичное покаяние: во время общего собрания братьев па молитву, повергшись на землю, он должен просить прощения у всех; получает же его только после окончания богослужения, когда игумен велит ему встать с земли. Такой же епитимии подвергается тот, кто приходит не сразу после призыва на работу или молитву; кто, воспевая псалом, хоть немного покашляется... В этих и подобных им случаях употребляется духовное наказание; а для исправления прочих грехов, которые не к чести нашей у нас бывают терпимы, таких как открытая брань, явное пренебрежение, падменное прекословие, распущенность, свободный выход, близкое обращение с женщинами, гнев, споры, злоба, ссора, своевольный выбор дела, сребролюбие, пристрастие и обладание излишними вещами, которых нет у прочих братьев, неурочное и тайное употребление пищи и подобное тому, употребляются не духовные, а телесные наказания и изгнание из монастыря» (*Joan. Cassian. De inst. coenob. IV 16. 1*).

Начиная с VI в. появляются свидетельства о новом типе И. — т. н. тарифном (тарифицированном) покаянии, которое развивается в монахах, основанных ирл. и англо-саксон. монахами (традиция связывает ее с именем св. *Колумбана*). Вместо публичной И. и телесных наказаний вводятся четкие правила замены одной епитимии на другую. Неясно,

заимствовали ли ирландцы эту систему у англо-саксов или наоборот. В 589 г. III Толедский Собор (11-е прав.), однозначно высказавшийся против нее, не указал, где и кто распространял эту практику (в качестве альтернативы гипотезе об ирландцах некоторые ученые высказывали предположение, что речь может идти об испан. территориях, подвластных Византии; другие считали, что имеется в виду деятельность св. Мартина Брагского). Ряд ученых пытались найти дохрист. истоки этого типа покаяния (обычай вергельда), но убедительных доказательств собрать не удалось (McNeill J. T. *The Celtic Penitentials* // *Revue celtique*. 1923. Vol. 40. P. 89–123). Тем более что каноны I Собора св. Патрика (457) показывают, что еще в сер. V в. на Британских о-вах было распространено каноническое покаяние (большинство упоминаемых епитимий — отлучение от причастия).

Кающийся признавался в своих грехах перед игуменом и получал от него епитимью — определенное количество молитв, псалмов, поклонов или дней поста на хлебе и воде (см., напр.: *Пенитенциалий св. Колумбана* / Вступ. ст., пер. и коммент.: В. Г. Безрогов // *Средние века*. М., 1997. Вып. 59. С. 224–232). Исполнив ее, он мог вернуться к обычному ритму монашеской жизни — никакого специального разрешения уже не требовалось.

Поскольку Толедский Собор считал такой вид И. у пресвитеров уклонением от канонического покаяния, можно сделать вывод, что тарифное покаяние стало распространяться не только в монастырях, но и на приходах.

**И. на Западе в VIII–XII вв.** В современной историографии распространены 2 полярные т. зр. на место И. в духовной жизни христиан Европы в VIII–XII вв. Одни исследователи полагают, что основная масса христиан исповедовалась крайне редко и только в XII в. ситуация меняется, многие миряне начинают участвовать в тайной И. по крайней мере раз в год (Murray. 1993). Др. ученые считают, что И. была неотъемлемой частью религ. жизни раннего и высокого средневековья (Avril J. *Remarques sur un aspect de la vie religieuse paroissiale: la pratique de la confession et de la communion du Xe au XIVe siècle* // *L'Encadrement religieux des fidèles au moyen-âge et jusqu'au Concile de Trente*. P., 1985.

P. 345–363; Meens R. *The Frequency and Nature of Early Medieval Penance* // *Handling Sin: Confession in the Middle Ages* / Ed. P. Biller, A. J. Minnis. Woodbridge (Suffolk), 1998. P. 35–63). Доказательством последней т. зр. служит богатая рукописная традиция *Пенитенциалов* (более 300, датируемых IX–X вв.), значительная часть к-рых явно предназначалась для приходских священников (Frantzen A. J. *The Significance of the Frankish Penitentials* // *JEcclH*. 1979. Vol. 30. P. 409–421). Однако сторонники теории позднего появления регулярной И. миряны отмечают, что Пенитенциалы говорят не о том, как было на самом деле, а о том, как должно быть. Свидетельства же др. источников в равной мере подкрепляют как первую, так и вторую теорию (с одной стороны, в источниках разного жанра, в т. ч. в хрониках, упоминаются факты совершения И., прежде всего публичной, с др. стороны, в агиографической лит-ре, описывающей самые разные жизненные ситуации, тема И. почти не затрагивается, хотя о покаянии говорится много — Murray. 1993).

Столь же неясен вопрос о том, в каком объеме сохранялась на Западе древняя покаянная дисциплина и как широко была распространена тайная И. перед пресвитерами. Наиболее популярной в научной лит-ре является теория дихотомии — сочетания 2 типов И. на протяжении всей эпохи *Каролингов*.

В пользу этого косвенно свидетельствует тот факт, что в сочинениях того времени часто упоминается правило, основанное на текстах блж. Августина, согласно к-рому грехи, совершенные тайно, должны исповедоваться тайно, а грехи, совершенные публично, — публично (напр., в *Paenitentiale Remense* (ок. 800) — *Asbach*. 1975. S. 30). Однако древняя покаянная дисциплина представляла собой довольно сложный процесс, не исчерпывающийся публичным оглашением своих грехов; более того, И. в рамках покаянной дисциплины чаще совершалась тайно перед епископом или покаянными пресвитерами.

Поэтому более обоснованной представляется т. зр., согласно к-рой обе практики И. (каноническая дисциплина и тарифное покаяние) претерпели значительные изменения и повлияли друг на друга (Kottje R. *Busspraxis und Bussritus* // *Segni e riti nel-*

*la chiesa altomedioevale occidentale*. Spoleto, 1985. Vol. 1. P. 369–395). В целом сама И., а не следовавшее за ней покаяние (большей или меньшей продолжительности) вышла на первый план. Если прежде наставления, составленные монахами и клириками, относились в основном к тому, как надо проходить покаяние, то теперь внимание переключилось на то, как и что именно надо исповедовать (приобретают значение обстоятельства совершения греха, причины, побудившие к его совершению, и т. п.; см.: *Gruendel J. Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*: Diss. Münster i. W., 1963). Видимо, не случайно в эту эпоху лат. термин *confessio* (исповедь) становится синонимом *poenitentio* (покаяние).

Епископские статуты VIII–IX вв. говорят об обязательной И. миряны по крайней мере 1–3 раза в год. Временем для И. обычно называются продолжительные посты, посты четырех времен года (*jejunia quattuor temporum*) и дни усиленного покаяния (*rogationes*). Имеются свидетельства как более частого совершения И. (*Хродеганг* Мецский говорит об И. каждую субботу (*Regula canonicozum*. 32 // PL. 89. Col. 1072); *Дуода* в наставлениях своему сыну (841) призывает его регулярно исповедоваться у священника (*Dhuoda. Manuel pour mon fils* / Ed. P. Riché. P., 1975. P. 196)), так и однократного в течение года (*Теодульф* Орлеанский говорит об И. перед началом Великого поста, чтобы в течение 40 дней кающиеся могли исполнить наложенные на них епитимии — *Theodulf. Capitula*. 36 // PL. 105. Col. 203).

О значимости и распространенности И. перед пресвитером говорит 2-е прав. Германского Собора 742 г. (*Concilium germanicum*), в котором предписывается командующим военными отрядами включать в штат священников для совершения И. солдат (MGH. *Leges*. 3. *Concilia aevi karolini*. T. 1/1. S. 3). Об этом же сообщается в послании папы *Адриана I* Карлу Великому, отправленном между 784 и 791 г. (MGH. *Epp. merovingicarum et karolingicarum aevi*. T. 1. S. 625). Постановление 857 г. предписывает каждому приходскому священнику проводить дознание относительно смертных грехов, которые совершены в его приходе, и докладывать епископу, если грешники отказываются проходить покаяние (Al-

locutio missi. 8 // MGH. Leges. Capit. T. 2/2. S. 292).

Хотя *Иона*, еп. Орлеанский († 843), говорит, что обряд канонического покаяния остался в прошлом (*Jonas Aurelianus. De instit. laic. I 10 // PL. 106. Col. 138*), др. источники свидетельствуют о том, что в Риме и Милане он по-прежнему совершался в Великий четверг, а в Испании — в Великую пятницу. Что происходило в эту эпоху на Британских о-вах, неясно (в Пенитенциале св. Теодора Кентерберийского говорится, что практика публичного покаяния пришла в упадок, но начиная с X в. она фиксируется во мн. источниках — *Hamilton S. Remedies for «Great Transgressions»: Penance and Excommunication in Late Anglo-Saxon England // Pastoral Care in Late Anglo-Saxon England / Ed. Fr. Tinti. Woodbridge, 2005. P. 83–105*).

Самый ранний чин публичного покаяния (явно франк. происхождения) содержится в *Геласия Сакраментарии* (*Gelasianum Vetus. I 15–16, 38–39*). Он получает дальнейшее развитие в Романо-германском Понтификале (X в.). Кающиеся в *Пепельную среду* должны исповедать свои грехи перед священником один на один, а затем уже участвовать в обрядах, совершаемых епископом.

Практика тарифного покаяния отражена во множестве Пенитенциалов. Вопреки распространенному мнению, тарифное покаяние не было более легким по сравнению с древней канонической дисциплиной. Многие Пенитенциалы предписывали покаяние на хлебе и воде в течение длительного времени, иногда до 10–15 лет. Даже на авторов XII в. эти памятки производили устрашающее впечатление (напр., *Алан Лилльский* отмечал, что люди, к-рые пользовались Пенитенциалами, явно были крепче его современников — *Alanus de Insulis. Liber poenitentialis. 2. 13 // Idem. Liber poenitentialis / Ed. J. Longère. Louvain, 1965. Vol. 2: La tradition longue. P. 55*). Поскольку человек мог совершить не один грех, а несколько, все положенные ему епитимии суммировались. Поэтому общий срок покаяния иногда мог даже превышать нормы древних канонических правил. Так, Собор в Кловешо (747) разбирал дело человека, к-рый накопил 300 лет поста (см.: 27-е прав.: *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland / Ed. A. W. Haddan,*

*W. Stubbs. Oxf., 1871. Vol. 3. P. 373*). Видимо, по этой причине, а также из-за проникновения в рукописи Пенитенциалов разного рода суеверных представлений ряд каролингских Соборов пытался запретить их использование (38-е прав. Шалонского Собора (813); 12-е прав. Реймского Собора (813); 22-е прав. Турского Собора (813)).

К Пенитенциалам часто прилагались чинопоследования И., состоявшие обычно из некоего набора покаянных псалмов, молитв, отрывков из Свящ. Писания. С IX в. известны чины, содержащие вопросы священника к кающемуся о вере в самом начале И. Появляются также списки грехов, которые использовались кающимся или священником во время И. Напр., в Житии св. Филиберта рассказывается об И. немого, который должен был чихать на руку священника каждый раз в тот момент, когда тот доходил, читая по списку, до того греха, к-рый был совершен кающимся (*Vita s. Filiberti. 14 // MGH. Scr. Mer. 5. S. 593*).

Начиная с X в. в ряде местностей формируется практика принятия И. на национальных языках (в Романо-германском Понтификале — *confessio peccatorum rusticis verbis* (*Vogel, Elze. 1963. Vol. 2. P. 242. N 136.23*); на Британских о-вах в X в. появилась компиляция на основе Пенитенциала св. Теодора (*Scrift boc*) на древнеангл. языке).

Со 2-й пол. XI в. сначала в составе чинов канонического покаяния, а затем и в чинах тайной И. появляются разрешительные молитвы. Первоначально большинство из них носило просительный характер («Да простит вас Бог», «Да освободит от грехов» и т. п.). Однако постепенно формируются молитвы, в к-рых констатируется факт прощения греха благодаря «власти ключей», данной от Христа через апостолов всем священникам. Напр., в чине исповеди из Арrezzo священник полагает край своей *стола* (облачение в столу пресвитеров, принимающих тайную И., становится обязательным с XII в.) на правую руку кающегося и читает 2 молитвы; в одной есть слова «да освободит тебя Всемогущий Бог от всех наказаний, которые тебе полагаются за твои грехи» (*absolvat te omnipotens Deus ab omnibus judiciis quae tibi pro peccatis tuis debentur*), а в другой — указание на «власть ключей», благодаря к-рой священ-

ник имеет право разрешить кающегося от грехов (*Et ego Christi sacerdos... absolvo te ab omnibus judiciis... — И я, священник Христов... разрешаю тебя от всех прегрешений...*) (*Jungmann. 1932. S. 193*).

**Византийская практика VIII–XV вв.** В иконоборческую эпоху в студийской традиции становится обязательной ежедневная И. у игумена (*Leroy J. La vie quotidienne du moine studite // Irénikon. 1954. Vol. 27. P. 33*). В жен. монарх-ях игуменнии И. не принимали, все сестры должны были исповедоваться у приходящего священника. Прп. *Феодор Студит* говорит о том, что отпущение грехов совершается через возложение рук тех, кто принимает И. (*ἀνάδοχοι*) (*Theod. Stud. Quaest. 3 // PG. 99. Col. 1732*). В наложении епитимий принимавшие И., вероятно, руководствовались сборниками типа тех, что вошли в состав Номоканона (Канонария) Иоанна Постника (монаха и диакона) (CPG, N 7558–7559; см. в ст. *Иоанн IV Постник*) и типологически сопоставимы с лат. Пенитенциалами, хотя и не зависят от них напрямую (тем не менее в слав. традиции к Номоканону могли прилагаться переводы лат. Пенитенциалов — *Максимович К. А. Заповеди святых отцев: Лат. пенитенциал VIII в. в церковнослав. пер. М., 2008*).

И. монашеского типа для мирян в иконоборческую и послееконоборческую эпохи оставалась делом свободного выбора. В «Правилах» св. *Никифора I*, патриарха К-польского, приводится наставление о том, чтобы духовники проявляли особое внимание к мирянам, исповедующимся по собственной воле (*Ник. Исп. 30*).

Чин И., к-рый прилагается к Номоканону Иоанна Постника, содержит ряд элементов, указывающих на тесные отношения духовничества между принимающим И. и кающимся. Так, духовнику рекомендуется обращаться с кающимся, как с другом, утешать, а после И. возлагать на его шею руку со словами: «Да будут на мне, сын, все эти грехи твои, и дам ответ за них Господу нашему Иисусу Христу, а ты будешь чист от всего, если только будешь иметь покаяние и послушание, и отныне со страхом и раскаянием пред Господом направишь жизнь свою». Само чинопоследование довольно простое — псалом 69, Трисвятое и молитва после исповедания грехов

(до наложения епитимии). С распространением этого типа И. на приходах в чинопоследования начинают включаться вопросы кающимся и типовые перечни грехов.

Степень вариативности чинопоследований И. монашеского типа в греч. традиции такова, что практически невозможно указать на некий стандартный или общепринятый вариант. Даже если чинопоследования имеют в своем составе одинаковые молитвы, их порядок в разных рукописях может довольно сильно меняться.

Большинство патриарших к-польских Евхологиев до XIII в. содержат лишь 2 молитвы для И.: «Боже, Спасителю наш, иже пророком Твоим Нафаном...» (Ὁ Θεὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν, ὁ διὰ τοῦ Προφήτου σου Νάθαν) и «Господи, Боже наш, Петру и блуднице...» (Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῷ Πέτρῳ καὶ τῇ πόρνῃ). В обеих говорится об одном кающемся. Поскольку рубрик в Евхологии нет, понять, в какой момент эти молитвы должны были читаться, нельзя. Обе молитвы в посл. использовались в чинопоследованиях, связанных с сакраментальной И. Однако их положением внутри чина И. было нестабильным (в печатные издания попала только 1-я, тогда как 2-я была перенесена в последование для причащения больного; 1-я молитва вошла также в состав чина *Елеосвящения*). Начиная с XII в. появляются особые формулы, сопровождающие исповедание каждого греха или завершающие всю И.— «Бог да простит тебя» и т. п. (подробный анализ греч. чинов И. см.: Arranz. OCP. 1992, 1993; *Idem*. Penitenziali. 1993; Arranz. 1999).

Несмотря на то что принятие И. стало делом преимущественно пресвитеров, нек-рые визант. авторы продолжали отстаивать право простых монахов принимать И. (*Sym. N. Theol.*]. Ep. de confess. 1. 11 // PG. 95. Col. 296).

Вопрос о возрасте, с к-рого нужно начинать исповедаться, решался визант. канонистами по-разному: одни считали, что мальчики должны исповедаться с 14 лет, а девочки с 12, т. е. пытались привязать начало И. к брачному возрасту, другие же полагали, что ориентиром следует считать 7-летний возраст (*Theod. Balsam.* Aposr. 50 // *Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα.* Т. 4. Σ. 484–485).

В поздневизант. эпоху епитимийные Номоканоны по сути остались

только в качестве ориентира для наложения епитимий (выдержки из них часто прилагались к чинам И.). Однако на практике принимающие И. действовали по своему усмотрению. Свт. Симеон Солунский оправдывает такой подход тем, что неукоснительное следование правилам св. отцов в наложениях епитимий означает не только строгое их соблюдение, но и возможность сокращения сроков покаяния, если кающийся проявляет усердие (*Idem*. De poenitent. 254(219) // PG. 155. Col. 473–476). Сам свт. Симеон в качестве епитимий рекомендовал раздачу милостыни, выкуп пленных, заботу о больных. По его мнению, образом для кающегося должны служить евангельские рассказы о покаянии Закхея и блудницы. Истинной является только такая И., которая сопровождается подлинным раскаянием и сердечным сокрушением (*Ibid.* 256(221)). И. надо принимать в священном месте, наедине; принимающий И. может сидеть, а кающийся должен стоять (*Ibid.* 257(222)). Исповедание грехов должно совершаться по 3 категориям, к-рые соответствуют 3 частям души — разумной, страстной и яростной (*Ibid.* 259–262(224–227); возможно, это деление воспринято свт. Симеоном из «Епитимийных канонов» (CPG, N 7560)).

**Греческая практика И. в XVI–XXI вв.** В этот период чинопоследования И. продолжают эволюционировать. Уже в XVI в. в их составе появляются молитвы, в к-рых содержатся не только прошения о прощении грехов, но и констатация факта прощения в результате И. (что выражается в формулах «прошаю и разрешаю»). Вопросы к исповедующимся продолжают детализироваться (*Алмазов.* 1894). При этом развивается жанр наставлений для духовников и кающихся — эксомологитариев (наиболее известный написан прп. *Никодимом Святогорцем*).

В совр. греч. монарх сохраняется практика старческой И.; на приходах духовником может быть только священник, имеющий особую хиротесию от епископа (в *Архиератиконе* имеется чин поставления духовника). И. не привязана жестко к причащению и совершается в любое время с определенной периодичностью. Для этих целей в греч. храмах появились отдельные помещения (эксомологитирионы), в к-рых духовники принимают прихожан в определенные часы.

**В РПЦ И.** традиционно связывалась с периодом Великого поста; ей обычно предшествовало *говение*. В отличие от греч. Церкви принимать И. мог каждый священник, но при этом менять духовника запрещалось; епитимия, наложенная одним священником, не могла быть отменена другим (Номоканон при Б. Требнике. 119). Еще в Номоканоне патриарха *Иоасафа I* (1639) сохраняется возможность И. у простого монаха. Женщин обычно исповедовали пожилые священники, часто не в самом храме, а в притворе.

Номоканоны и епитимийники эволюционировали в Русской Церкви гораздо быстрее, чем в др. слав. и греч. Церквях. С кон. XIV в. появляется жанр «поновлений» (перечисления грехов от лица кающегося). Вопросы, задаваемые на И., начинают распределяться по категориям: сначала возникает деление на мирские и монашеские вопросники, а с XVI в. появляются особые вопросники для детей, девиц, вдов и вдовцов, клириков, архиереев, царей. Нек-рые из них включают до 150 статей. (Подробный анализ древнерус. чинов И. см.: *Дмитриевский А. А.* Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков // ИС. 1882. № 10. С. 198–213; *Он же.* Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Каз., 1884. Ч. 1: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. С. 326–350.)

Чин И. после исправления богослужебных книг при патриархе Никоне, используемый в Русской Церкви до наст. времени, представляет собой соединение чинов из греч. первопечатных Евхологиев, рус. рукописных Требников и Евхология свт. *Петра (Могилы)*. Согласно рубрике, этот чин должен совершаться строго над одним кающимся (при этом ряд молитв содержат обращения во мн. ч.). И. совершаетсяazole аналоя, на к-ром находятся Евангелие и Крест. После обычного начала, псалма 50 и покаянных тропарей священник читает молитвы *Бже спсїтелю нашъ, иже пророкомъ Твоимъ Нафаномъ... и Гди, иисе хртє, снє бга живаго, пастырю и агнче...* Далее следует увещание *Се, чадо, хртосъ невидимъ стоитъ...* (происходит из Требника свт. Петра (Могилы)). Далее в Требнике указаны вопросы (начинаются со слов *Рцы ми, чадо...*; по содержанию ядро этих вопросов восходит к студийской эпохе). Каю-

щийся читает исповедание веры, а затем исповедует свои грехи. Принимающий И. дает ему заветание (Ѣ снѣхъ всѣхъ ѡнѣнѣ должнъ еси блюсти...). Кающийся преклоняет голову. Читаются разрешительные молитвы Гдн вѣже спсѣнѣ рабѡвъ твоиѡхъ... (молитва южноитальянского происхождения, попавшая в Евхологий Ж. Гоара) и Гдѣ ѡ вѣгъ нашъ ѡйсъ хртѡсъ... с разрешительной формулой азъ недостѡйный іерей... (также взята из Требника свт. Петра, в который она попала из Виленского Требника 1618 г.; при этом в чине «Како вскоре причастити больнаго» разрешительной формулы для отпущения грехов перед причащением не требуется, указана лишь молитва Гдн вѣже нашъ, петровѣ ѡ вѣднѣнѣ...). В конце чина предусматривается наложение епитимии.

Хотя рус. духовники должны были неукоснительно соблюдать тайну И., в синодальную эпоху появляются постановления, требующие уведомления светских властей о сказанном на И., если кающийся признавался в заговоре против императора или в желании его убить (Духовный регламент. Прибавление о правилах причта... 11; ПСЗ. Т. 15. Ст. 585, 586), или в распространении ереси, или в каких-то действиях, вносящих смущение в народ (Духовный регламент. Прибавление о правилах причта... 12). При этом со времен имп. Петра I Алексеевича было категорически запрещено пресвитерам отлучать кающихся на длительные сроки. По Уставу духовных консисторий в приходских церквях предписывалось иметь исповедные росписи, фиксирующие участие прихожан в таинствах. В янв. каждого года данные об исповедовавшихся должны были представляться в благочиния (Инструкция благочинным. 9). Клирики, не бывшие в течение года на И., отправлялись на один месяц в монарь на покаяние.

С распространением практики более частого причащения популярные духовники (прежде всего в крупных городах) стали сталкиваться с проблемой наплыва желающих исповедаться. В связи с этим встал вопрос об изменении порядка И. Св. прав. Иоанн Кронштадтский, к которому на И. приходили иногда по неск. тысяч человек, направил прошение в Святейший Синод, чтобы ему разрешили совершать общую И. без индивидуального выслушивания грехов



Исповедь. 1997 г.

Худож. Б. Д. Клементьев  
(собрание Российской Академии живописи,  
ваяния и зодчества, Москва)

каждого кающегося и общее отпущение грехов после прочтения чина по Требнику. По свидетельствам современников, кающиеся не просто пассивно участвовали в совершении этого чина, но многие выкрикивали и публично исповедовали свои грехи.

При советской власти, после начала гонений на Церковь, практика общей И. оказалась чрезвычайно востребована. Причиной этого могло быть не только значительное уменьшение количества священников (и в связи с этим невозможность проводить индивидуальную И. для всех желающих), но и боязнь нарушения тайны И. под давлением властей. И. совершалась без публичного оглашения грехов. Обычно священник обращался к кающимся с кратким назидательным словом, затем прочитывал чин по Требнику и типовой список грехов, после чего каждый кающийся подходил под епитрахиль и получал разрешение от грехов.

Против этой практики как профанации таинства в 20-х гг. XX в. выступили М. А. Новосѣлов и свящ. Валентин Свенцицкий. 30 окт. 1929 г. вышло постановление Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) и Свящ. Синода «Об общей исповеди» (№ 174), в котором осуждались случаи злоупотребления при проведении общей И. и отказ от духовничества, предпи-

сывалось допускать ее только в исключительных случаях. Были также даны практические указания по ее проведению (совершать общую И. должны только опытные пастыри; без говения и чтения молитвенного правила приступать к ней недопустимо; запрещается читать разрешительную молитву над всеми сразу; необходимо давать возможность каждому при желании исповедаться лично). Тем не менее тайная И. стала восстанавливаться на приходах в полном объеме только с кон. 80-х гг. XX в. Общая И. по-прежнему совершается во мн. храмах накануне больших праздников и в период Великого поста.

В совр. практике совершения И. произошло соединение 2 традиций. В дореволюционной России как И., так и причащение были элементами обязательного для всех ежегодного говения, в связи с чем И. рассматривалась как необходимое условие для причащения. Параллельное распространение на приходах с нач. XX в. традиции частого причащения привело к тому, что для мн. мирян регулярная (нередко — еженедельная) И. у духовника стала нормой церковной жизни. Большую популярность обрели практические пособия для кающихся, содержащие списки грехов с комментариями и наставления по личной подготовке к И. (одно из наиболее читаемых — архим. Иоанна (Крестьянкина)).

Хотя запрет на смену духовника и прихода фактически перестал действовать, однако на практике регулярное прохождение И. у одного священника рассматривается как важнейшая составляющая духовной жизни. Наложение епитимий при совершении тайной И. обычно производится произвольно и без ориентации на древние правила, что приводит к смешению sacramentalной И. с традицией монашеского духовничества. Ввиду разного рода злоупотреблений пастырской властью 28 дек. 1998 г. было принято определение Свящ. Синода, в котором осуждалось такое явление, как «младостарчество».

**И. в католической Церкви.** Широкое распространение на Западе sacramentalной И., в которой ключевую роль играла разрешительная молитва, нек-рые ученые связывают с влиянием Ланской школы (Mittau, 1993). Отказ от практики тарифного покаяния постепенно привел к тому,

что Покаяния были вытеснены др. типом книги — *Summa confessorum*, содержащим наставления для пресвитеров о правилах принятия И. (пресвитер, прежде чем произнести разрешительную формулу, должен был не только внимательно изучить причину и характер греха, но и принять во внимание пол, возраст, социальное положение кающегося).

В 21-м прав. *Латеранского IV Собора*, а также в декрете папы *Иннокентия III Omnis utriusque sexus* (1215) всем взрослым мирянам предписывалось исповедоваться не реже одного раза в год. Таинство Покаяния окончательно входит в число 7 таинств Церкви. Под влиянием схоластического богословия sacramentalная И. становится не просто одним из возможных типов И., но единственным действенным благодаря наличию тайносовершительной формулы *Ego te absolvo* в его составе. Возложение рук епископа, бывшее прежде ключевым элементом в присоединении кающегося к Церкви, начинает расцениваться как вторичный обрядовый элемент. Этот подход закрепляется постановлением *Ферраро-Флорентийского Собора* (см.: *Mansi*. Т. 31. Col. 1047–1048). Идея заместительного наказания, лежащая в основе тарифного покаяния, позже получает развитие в *индальгенциях*.

И. начинает занимать все более значительное место в духовной жизни мирян. Вместо исчезнувшего из церковной жизни разряда пенитентов появляются отдельные общины, члены к-рых стремились к букв. исполнению евангельских заповедей и объявляли своей главной целью усиленное покаяние. В 1221 г. получил признание и оформился орден пенитентов (*Meersseman G. G. Dossier de l'ordre de la pénitence au XIIIe siècle*. Fribourg, 1982). Но и члены этого ордена по уставу должны были исповедоваться у священника трижды в год.

Несмотря на широкое распространение практики sacramentalной И., во мн. частях Европы (напр., в Сев. Франции) даже в XV в. имело место публичное общее покаяние в период Великого поста как подготовка к причащению на Пасху (т. н. *Generalis confessio gallicana*).

На 14-й сессии *Триденского Собора* в 1551 г. было принято постановление о том, что И. должна быть полной. Кающийся должен исповедать

все смертные грехи, тайные и явные. Несмертные грехи перечислять необязательно, но полезно. Священник может отпустить грехи и наложить спитимию. Все исповеданные грехи прощаются, а сокрытые — нет (*Denzinger*. 1679–1681, 1706–1708).

Стандартный чин И. приводится в *Ритуале* 1614 г. В этом чине за текстом наставления принимающему И. священнику следуют молитва «Да помилует тебя Всемогущий Бог...», формула «Господь наш Иисус Христос тебя разрешает, и я властью Его тебя разрешаю...», а в конце читается напутственное благословение «Страсти Господа нашего Иисуса Христа...».

В кон. XVI — нач. XVII в. процедура тайной И. изменилась, когда в широкий обиход были введены конфессионалы (*исповедальни*). Особую роль в их распространении сыграл архиеп. Миланский Карло Борромео, известный в т. ч. своими наставлениями для принимающих И. (*Avvertenze di monsignore illustrissimo cardinale Borromeo, arcivescovo di Milano, ai confessori nella città et diocesi sua*. Mil., 1575). Из Италии конфессионалы перешли во Францию и Фландрию, позже — в Австрию, Испанию и др. католич. страны. Частота совершения sacramentalной И. стала возрастать вместе с распространением практики частого причащения. В отличие от более ранних эпох наложение спитимий в этом типе И. постепенно приобрело символический характер. Вместо тяжелых аскетических подвигов основным видом спитимии стало прочтение определенного количества молитв, а критерием покаяния — правильная И. (представляющая собой полное перечисление грехов, сопровождающееся сердечным сокрушением).

Несмотря на господство sacramentalной И., в литургических книгах католич. Церкви сохранялись более старые чинопоследования. Напр., в Понтификале пап *Климента VIII* и *Урбана VIII* (1663) был переиздан практически не использовавшийся сложный чин канонического покаяния (с раздачей пепла и возложением власяницы, чтением 7 покаянных псалмов, изгнанием из храма и разрешением в Великий четверг).

После проведения *Ватиканского II Собора* литургические комиссии стали предлагать разные варианты реформирования триденского чина

Покаяния. Главной претензией к старому чину со стороны реформаторов было то, что sacramentalная И. утратила связь с литургией, превратившись из общинного, церковного действия в индивидуальную духовную практику.

Новый чин был издан в 1973 г. Он предусматривает 3 формы совершения Покаяния: 1) индивидуальную sacramentalную И.; 2) публичный чин примирения в сочетании с индивидуальной И.; 3) общую И. с общим отпущением грехов (может совершаться при большом стечении кающихся или в случае смертной опасности). Однако последняя форма вызвала много нареканий со стороны нек-рых епископских конференций как противоречащая догматическому учению о таинстве Покаяния, и потому на практике она почти не используется. В качестве альтернативы конфессионалу появились «комнаты примирения», в к-рых возможно совершение И. лицом к лицу, а не через перегородку.

**И. у восточных христиан.** В большинстве древних восточнохристианских Церквей тайной sacramentalной И. либо вовсе нет, либо она появилась довольно поздно под греч. или лат. влиянием. Так, в копт. литургической традиции практика тайной И. не фиксируется в источниках до XII в. Основным покаянным обрядом долгое время был чин каждения, совершаемый на вечерней службе, а также покаянная молитва *Tahlil El-Ibn* («Восхваление Сына») и чтение «Отчс наш» во время литургии (*Kopp C. Glaube und Sakramente der koptischen Kirche // OrChr*. 1932. Vol. 25. N 1. P. 150–158). Первый трактат, посвященный тайной И. перед пресвитером, написан Марком ибн Капбаром († 1208) (*Zanetti U. Le livre de Marc ibn Qanbar sur la confession retrouvé // OCP*. 1983. Vol. 49. N 2. P. 426–433).

В наст. время лучше всего изучена практика И. в Церквах восточносир. традиции. В IV–V вв. в приходах, находившихся за пределами Римской империи, практиковалось каноническое покаяние. По словам *Афраата*, покаяние совершается лишь однократно и христианам лучше бы вообще не прибегать к этому таинству, поскольку оно установлено только для тех, кто впал в духовную болезнь (*Aphr. Demonstr*. 7. 17). При этом сама И. совершалась перед епископом тайно, грехи не оглашались. В 6-м

каноне патриарха *Ишоюа I* говорится, что согрешающие тайно должны и каяться тайно (*Chabot*. Synod. orient. P. 404–405).

В литургических книгах отражен сложный чин покаяния (*taksā d-hussāyā*). Он должен совершаться в случае тяжелых грехов (апостасия, блуд, колдовство, нарушение поста и т. п.). В зависимости от степени греха возможно помазание елеем, смешанным с крещальным (об использовании елея в покаянных чинах говорится уже у Афраата — *Aphr. Demonstr.* 23. 3). Сир. канонические сборники предусматривают наложенные спитимии. На практике чин совершается редко (изд. и анализ текстов см.: *Isaac*. 1989).

**И. у протестантов.** Позднесредневек. практика Покаяния, в частности продажа индульгенций, послужила одним из поводов для начала *Реформации*. Несмотря на иную трактовку учения о «власти ключей» и сомнения в том, что Покаяние является таким же таинством, как Крещение и Евхаристия, Мартин *Лютер* выступил за сохранение практики индивидуальной тайной И. перед священнослужителем. По его мнению, И. была лучшим напоминанием сути Евангелия каждому человеку. Когда А. Боденштайн в 1522 г. отменил И. в Виттенберге, Лютер произнес проповедь, в к-рой сказал, что лично убедился в силе И. для борьбы с дьяволом.

Позиция Лютера нашла отражение в *Аугсбургском исповедании*, в 11-й ст. которого говорится, что частная И. должна быть сохранена, но без полного перечисления всех грехов, поскольку это невозможно, а в 25-й ст. отмечается, что тот, кто не исповедовался и не получил разрешения от грехов, не может приступить к Трапезе Господней.

На протяжении XVI–XVII вв. в лютеранской традиции появилось множество чинов И., к-рые в основном состояли из 3 элементов: исповедания веры, исповедания грехов и разрешения от них. Однако в отношении сакраментального статуса И. единства во мнениях у лютеран не было. Параллельно с индивидуальной И. во мн. лютеран. общинах (особенно в эпоху *пиеизма*) распространяется публичная общая И.

В англикан. традиции И. и разрешение от грехов стали частью общинного богослужения (после призыва к покаянию каждый молится

про себя об отпущении грехов, затем прочитывается общая И. и общее отпущение грехов). В отношении тайной И. имели место острые споры. Тем не менее она сохранилась на практике (может, подобно католич. традиции, совершаться в исповедальне), хотя и не является общезобязательной.

Др. протестант. деноминации допускают разные формы И., но рассматривают ее скорее как дисциплинарное, чем сакраментальное действие. Главным считается внутреннее покаяние перед Богом.

Лит.: *Morin J.* Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae. P., 1651; *Simond J.* Historia poenitentiae publicae. P., 1651; *Francolini B.* De Disciplina Poenitentiae. R., 1708; *Martene E.* De Antiquis Ecclesiae Ritibus. Antuerpiae, 1736<sup>2</sup>. Hildesheim, 1967<sup>2</sup>. Т. 1–2; *Wasserschleben F. W. H.* Die Bußordnungen der abendländischen Kirche. Halle, 1851. Graz, 1958<sup>2</sup>; *Schmitz H. J.* Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche. Mainz, 1883. Düsseldorf, 1898. 2 Bde; *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в Православной восточной Церкви: Опыт внешней истории. Од., 1894. М., 1995<sup>2</sup>. 3 т.; *Lea H. C.* A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church. L., 1896. 3 vol.; *Суворов Н. С.* Вероятный состав древнейшего исповедного и покаяющего устава в восточной Церкви // ВВ. 1901. Т. 8. С. 357–434; 1902. Т. 9. С. 378–417; *Заозерский М., Халанов А.* Номоканон Иоанна Постника в его редакциях: груз., греч. и слав. М., 1902; *Battifol P.* Les origines de la pénitence // Études d'histoire et de théologie positive. P., 1902. P. 43–224; *Смирнов С. И.* Духовный отец в древней восточной Церкви: История духовничества на Востоке. Серг. П., 1906. М., 2003; *он же.* Материалы для истории древнерус. покаянной дисциплины: Тексты и заметки. М., 1912; *он же.* Древнерусский духовник: Исслед. по истории церк. быта // ЧОИДР. 1912. Кн. 3. Отд. 2 (отд. отд.: М., 1913, 2004); *Иудьянов П. В.* Вопрос о тайной исповеди и духовника в восточной церкви в новейшей русской литературе // ВВ. 1907. Т. 14. С. 399–442; *D'Alès A.* L'édit de Calliste: Étude sur les origines de la pénitence chrétienne. P., 1914; *Watkins O. D.* A History of Penance. L., 1920. 2 vol.; *Poschmann B.* Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums. Münch., 1928; *idem.* Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter. Breslau, 1930; *idem.* Paenitentia secunda: Die kirchliche Busse des im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Bonn, 1940; *idem.* Der Ablass im Licht der Bussgeschichte. Bonn, 1948; *idem.* Busse und letzte Ölung. Freiburg i. B., 1951. (Handbuch der Dogmengeschichte; Bd. 4, Fasc. 3); *Finsterwalder P. W.* Die *Confiones Theodorici Cantuariensis* und ihre Überlieferungsformen: Untersuch. zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts. Weimar, 1929; *Pettazzoni R.* La confessione dei peccati. Bologna, 1929–1936. 3 vol.; *Jungmann J. A.* Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Innsbruck, 1932; *Amman E.* Pénitence // DTC. 1933. Vol. 12. Col. 722–948; *Raith J.* Die altenglische Version des Halitgarschen Bussbuches: sog. Poenitentiale pseudo-Egberti. Hamburg, 1933; *Spindler R.* Das altenglische Bussbuch (sog. Confessionale pseudo-Egberti): Ein Beitrag zu den

kirchlichen Gesetzen der Angelsachsen: krit. Textausg. nebst Nachweis der mittellateinischen Quellen, sprachlicher Untersuchung. und Glossar. Lpz., 1934; *Николай (Еремий), архим.* Таинство Покаяния перед причащением // ВРЗЕИЭ. 1950. № 1. С. 39–47; *Galtier P.* Aux origines du sacrement de pénitence. R., 1951; *Vogel C.* La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle. P., 1952; *idem.* Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne. P., 1966; *idem.* Le pécheur et la pénitence au Moyen âge. P., 1969; *idem.* Le «Libri poenitentiales». Turnhout, 1978; *Raes A.* Les formulaires grecs du rite de la pénitence // Mélanges en l'honneur de Mgr M. Andrieu. Strasbourg, 1956. P. 365–372; *Dorries H.* The Place of Confession in Ancient Monasticism // StPatr. 1962. Vol. 5. P. 284–311; *Michaud-Quantin P.* Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen âge (XII–XVI siècles). Louvain, 1962. (Analecta mediaevalia Namurcensia; 13); *Ligier L.* Pénitence et Eucharistie en Orient: Théologie sur une interférence de prières et de rites // OCP. 1963. Vol. 29. P. 5–78; *Vogel C., Elze R., ed.* Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle. Vat., 1963, 1966, 1972. 3 vol. (ST, 226, 227, 269); *La Bonnardière A. M.* Pénitence et reconciliation des pénitents d'après saint Augustin // REAug. 1967. Vol. 13. N 1/2. P. 31–53; N 3/4. P. 249–283; 1968. Vol. 14. N 3/4. P. 181–204; Die Busse: Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesens / Hrsg. H. Karpp. Zürich, 1969; *Pavard F., van de.* The Meaning of ἐκ μετνοίας in the Regula fidei of St. Irenaeus // OCP. 1972. Vol. 38. N 2. P. 454–466; *idem.* «Confession» (exagoreusis) and «Penance» (exomologesis) in «De lepra» of Methodius of Olympus // OCP. 1978. Vol. 44. P. 309–341; 1979. Vol. 45. P. 45–74; *idem.* Disciplinary Procedures in the Early Church // Augustinianum. 1981. Vol. 21. Fasc. 2. P. 293–316; *idem.* The Kanoniarion by John, Monk and Deacon, and Didascalia Patrum. R., 2006. (Kanonika; 12); *Rahner K.* Frühe Bussgeschichte in Einzeluntersuchungen. Zürich; Einsiedeln; Köln, 1973; *Успенский Н. Д.* Чин исповеди и исправление русских богослужебных книг // ВРЗЕПЭ. 1974. № 85/88. С. 187–199; *Asbach F. B.* Das Poenitentiale Remense und der sogen. Excarpus Cummeani: Überlieferung, Quellen und Entwicklung zweier kontinentaler Bussbücher aus der 1. Hälfte des 8. Jh: Diss. Regensburg, 1975; The Irish Penitentials / Ed. L. Bieler, with an append. by D. A. Binchy. Dublin, 1975. (Scriptores Latini Hiberniae; 5); *Vorgimmer H.* Busse und Krankensalbung. Freiburg i. B., 1978<sup>2</sup>. (Handbuch d. Dogmengeschichte; Bd. 4, Fasc. 3); *Barringer R.* Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople: A Study of the Hagiographical Evidence to 983 AD: Diss. Oxf., 1979; *Kottje R.* Die Bussbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus. B., 1980; *Bux N.* Confessione, penitenza e comunione nelle epistole canoniche di San Basilio: Diss. Mil., 1983; Capitula Episcoporum / Hrsg. P. Brommer, R. Pokorný, M. Stratmann. Hannover, 1984–2006. 4 Bde; *Täft R.* Penance in Contemporary Scholarship // Studia liturgica. 1988. Vol. 18. P. 2–21; *Isaac J.* Taksā d-Hussāyā: Le rite du pardon dans l'Église syriaque orientale. R., 1989. (OCA; 233); *Saint-Roch P.* La Pénitence dans les conciles et les lettres des papes des origines à la mort de la Gregoire le Grand. Vat., 1991. (Studi di antichità cristiana; 46); *Иоанн (Крестьянкин), архим.* Опыт построения исповеди. [Печоры]; М., 1992. М., 2011 [и мл. др.]; *Arantz M.* Les formulaires de la confession dans la tradition byzantine // OCP. 1992. P. 423–459; 1993. P. 63–89, 357–386; *idem.* I penitenziali

bizantini: il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono. R., 1993. (Kanonika; 3); *он же* (Arraia M.). Путь Покаяния: Таинство Покаяния в Византийской традиции: Исторический опыт. Рим, 1999; *Körntgen L.* Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bussbücher. Sigmaringen, 1993. (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter; 7); *Murray A.* Confession before 1215 // Transactions of the Royal Historical Society. Ser. 6. 1993. Vol. 3. P. 51–82; Paenitentia Franciae, Italiae et Hispaniae saeculi VIII–XI. Turnhout, 1994. T. 1: Paenitentia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX / Ed. L. Körntgen, U. Spengler-Reffgen, R. Kottje; 1998. T. 2: Paenitentia Hispaniae / Ed. L. Körntgen, Fr. Bezler; 2009. T. 3: Paenitentiale Pseudo-Theodori / Ed. C. van Rhijn. (CCSL; 156, 156A, 156B); *Connolly H.* Irish Penitentials and their Significance for the Sacrament of Penance Today. Dublin, 1995; *Mansfield M. C.* The Humiliation of Sinners: Public Penance in Thirteenth-Cent. France / Cornell Univ. Ithaca, 1995; *Parenti S.* Il Rito di Confessione dell'Eucologio G.B. XIII di Grottaferrata (XIII secolo) // Ecclesia Orans. 1995. Vol. 12. P. 103–125; *Jong M., de.* Transformations of Penance // Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages / Ed. Fr. Theuws, J. L. Nelson. Leiden, 2000. P. 185–224; *Hamilton S.* The Practice of Penance, 900–1050. Woodbridge (Suffolk), 2001; *Петковский А. М.* Покаянная дисциплина христианской Церкви в кон. I тыс. // ЖМП. 2002. № 10. С. 63–70; *он же.* Покаянная практика христианской Церкви во 2-й пол. 1-го тыс. по Р. Х. // Православное учение о церковных таинствах: Мат-лы V Междунар. богосл. конф. РПЦ (Москва, 13–16 ноября 2007 г.) / Ред.: свящ. М. Желтов. М., 2009. Т. 3. С. 203–215; *Bachrach D.* Confession in the Regnum Francorum (742–900): The Sources Revisited // JECH. 2003. Vol. 54. N 1. P. 3–22; *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исслед. и тексты. СПб., 2006; *Gastra A. H.* Between Liturgy and Canon Law: A Study of Books of Confession and Penance in Eleventh- and Twelfth-Century Italy / Utrecht Univ. [Utrecht], 2007; *A New History of Penance* / Ed. A. Firey. Leiden; Boston, 2008.

А. А. Ткаченко

**ИСПЫТАНИЕ** [греч. ἔξετασις; лат. examen, examinatio], проверка кандидата в священный сан, позволяющая удостовериться в том, что он имеет все необходимые качества для вступления в клир и свободен от препятствующих этому недостатков.

Практика И. восходит к св. апостолам. Сохранившиеся в пастырских посланиях ап. Павла требования к кандидатам в священный сан (1 Тим 3. 1–12; Тит 1. 5–9) хотя и не являются свидетельством в пользу существования в то время И., однако безусловно оказали влияние на его формирование в позднейшую эпоху (напр., 1 Тим 3. 6 используется в I Всел. 2). В *Апостольских постановлениях* сообщается, что при И. принимающий рукоположение должен поставляться на месте епископском; объектами И. являются нравствен-

ные качества, семейная жизнь и вера кандидата (Const. Ap. II 2–3). *Тертуллиан* упоминает об испытанных и освидетельствованных пресвитерах, предстоящих в Церкви (*Tertull. Arol. adv. gent.* 39). Сщмч. *Киприан*, еп. Карфагенский, советует при таких И. поступать с особой осмотрительностью (*Cypr. Carth.* Ep. 24, 68).

В последующую эпоху И. регламентировались соборными постановлениями, каноническими правилами и императорскими законами о церковных делах. 2-е прав. I Всел. повелевает после крещения продолжить И. веры и способностей тех, кто желает принять священный сан. Если же поставление было совершено без соблюдения этого правила, а потом обнаружился грех, то такой священнослужитель подлежит извержению из сана. 9-е прав. I Всел. требует И. религиозно-нравственного поведения кандидата в священный сан прежде рукоположения. Если в результате И. обнаружится, что человек недостойн сана, то рукополагать его не следует. 9-е прав. Неокес. дает указания на случай поставления кандидата в священный сан без И. Он властен сам в себе, если его грех, несоместимый со священническим саном, не обнаружен. Если он исповедует такой грех, то его следует не допускать до священнодействия с сохранением прочих преимуществ. 1-е прав. IV Карф. (*Никодим [Миладш], еп.* Правила. Т. 2. С. 211. Примеч. 3) предписывает испытывать кандидата в священство по следующим вопросам: разумность, воздержанность, непорочность, ответственность, смиренность, общительность, милосердие, образованность, знание Закона Божия, умение разбираться в лит. произведениях, знание церковного учения, умение выражать вероучение простыми словами, следование основным догматам веры. 17-е прав. Двукр. предписывает подвергать И. не только кандидата в сан диакона, но и диакона до рукоположения во иерея, и священника до рукоположения во епископа. В 7-м Феоф. дается указание о том, что И. должно производиться «от истинно православных священнослужителей в присутствии епископа». Указания на И. кандидата в священный сан содержатся и в 6-й новелле Юстиниана, которая вошла в «*Номоканон XIV титулов*». Здесь речь идет не только о клириках, но и о кандидатах в епископский сан.

Кандидата в епископский сан должны оценивать в отношении его прежней жизни по слову божественного апостола. После этого ему следует длительное время изучать каноны. Перед хиротонией же кандидат должен дать ответ, готов ли он исполнять все, предписанное каноном. Если он даст отрицательный ответ, то над ним нельзя совершать хиротонию. Если же он даст положительный ответ, то хиротония может быть совершена. При этом ему следует напомнить, что при несоблюдении канонов он будет чужд Бога и лишится данного ему сана, а также будет наказан по гос. законам (Novell. Just. 6. 1). Рукополагать клириков предписывается также после тщательного И. (Novell. Just. 6. 4).

Указания на И. содержатся в сочинениях св. отцов. Свт. *Василий Великий* в послании к хорепископам сообщает о древности обычая И. кандидата в священный сан. Согласно его свидетельству, И. проводили «пресвитеры и диаконы», тщательно исследуя поведение и нравственные качества кандидата в священство: не склонен ли он к злоречию, пьянству, ссорам. После этого они сообщали *хорепископу* результаты И., а тот, получив одобрение от епископа, совершал рукоположение. Поскольку в епархии свт. Василия хорепископы отошли от древнего обычая, он постановляет извергнуть из сана тех пресвитеров, к-рые были поставлены без его одобрения и соответствующего И. (Вас. Вел. 89). Свт. *Иоанн Златоуст* считает И. кандидата в священный сан важным и необходимым условием действительности поставления (*Ioan. Chrysost. De sacerdot. II 4*).

На Руси указания на И. кандидата в священный сан встречаются уже в 1-м определении Владимирского Собора 1274 г. При поставлении клириков епископы должны были приглашать их духовного отца и 7 священников для И. кандидата в священный сан. Для выяснения обстоятельств его прежней жизни необходимо приглашать соседей. Особое внимание при И. следует уделять брачному состоянию кандидата, его образованию, нравственной жизни, непристрастности к кощунству, алчности, пьянству, роптанию, сварливости. Также кандидат должен быть свободен от плотских грехов, воровства, взяточничества, не быть виновным в вольном или невольном убийстве,

уклонении от уплаты налогов, бесчеловечном поведении с подчиненными, чародействе. О возрасте ставленника должен был сообщать его духовный отец (Владимирский Собор 1274 г. Прав. 1).

На *Стоглавом Соборе* 1551 г. был принят ряд правил, посвященных И. кандидата в священный сан, согласно к-рым необходимо исследовать: знает ли он Свящ. Писание, способен ли к пастырской деятельности, знает ли богослужебный устав, достаточно ли образован (Стоглав. Гл. 89). В синодальную эпоху И. кандидатов в епископский сан входило в обязанность членов Святейшего Синода. Необходимо было узнать, не суеверны ли они, не ханжи ли, не приобрели ли священный сан за деньги, где и как жили. Если кандидат обладал богатством, то следовало с пристрастием допросить, по какой причине он им обладает (Духовный регламент. Ч. 3. Самих управителей должность... 7).

В наст. время И. кандидата в священно- и церковнослужители принадлежит епархиальному архиерею (Устав РПЦ, 2000. XI 23). Однако на практике допускается проведение И. епархиальным советом (Там же. X 44 р, с). Чтобы быть рукоположенным во диакона или иерея, необходимо: быть членом РПЦ, совершеннолетним, иметь необходимые нравственные качества, получить достаточную богословскую подготовку, иметь свидетельство духовника об отсутствии канонических препятствий к рукоположению, не состоять под церковным или гражданским судом, принять церковную присягу (Там же. XI 24).

Практика И. кандидата в священный сан существует и в Римско-католич. Церкви. В средние века при И. кандидата в священный сан выяснялись его происхождение, возраст, личностные качества, образование, нравственное состояние. И. полагалось осуществлять епископу совместно с назначенными им лицами, сведущими в вопросах юриспруденции и богословия. Согласно нормам совр. права Римско-католич. Церкви, чтобы назначить то или иное лицо на должность приходского настоятеля, следует удостовериться в его пригодности способом, определенным диоцезным епископом, — в т. ч. и посредством особого И. (СІС. 521). И. кандидата в епископский сан проводится по следующим вопросам: исследуются вера, нравы и др. даро-

вания, к-рые делают его пригодным к исполнению этой должности; выясняется его репутация, возраст, время служения в пресвитерском сане; особо отмечается, получил ли он степень доктора или хотя бы лиценциата в Свящ. Писании, богословии или каноническом праве в одном из высших учебных заведений, утвержденных Апостольским Престолом, или, по крайней мере, был подлинным знатоком этих предметов. Окончательное суждение о пригодности кандидата в епископский сан должно выноситься Апостольским Престолом (СІС. 378).

Лит.: Духовный регламент. М., 1897<sup>4</sup>; *Никодим [Милаш], еп.* Правила. Т. 2. С. 211–213; *Цыпин В., прот.* Курс церковного права. Клип, 2004. С. 204.

С. С. Туркин

**ИСРАЭЛЬ** [сир. **ܝܫܪܐܝܝܠ**; араб. **إسرائيل**] (ок. 870 — 17.09.961), еп. Кашкарский, вполн. католикос-патриарх *Церкви Востока* (961), несторианский богослов и полемист. Основные сведения об И. содержатся в «Истории патриархов», к-рая входит в состав энциклопедического труда «Книга Башни» (XII в.) несторианского писателя *Мари ибн Сулеймана*, дополненного в XIV в. Амром ибн Маттой, а также в хрониках *Илии бар Шинайи* (X–XI вв.) и *Григория Бар Эвройи* (XIII в.). И. происходил из г. Карка-де-Геддан в обл. Бет-Гармай (см.: *Fiey*. 1968. P. 71–74) и был учителем в школе Мар-Мари при мон-ре Дейр-Кунна, расположенном в 90 км к юго-востоку от Багдада, на вост. берегу Тигра (Ibid. P. 67, 187–193, 246–248). Этот мон-рь и школа при нем были построены в кон. IV в. Мар Абдой на месте гробницы Мар Мари, ученика ап. Аддая (*Maris, Armi et Slibae*. 1896. Vol. 1. Pt. 2. P. 2). В IX–X вв. многие выпускники школы Мар-Мари становились секретарями в правительстве *Аббасидов* и даже назначались везирами, если обращались в ислам. И. принял монашество в монастыре Мар-Савришо в окрестностях Кашкара (*Fiey*. 1968. P. 170–172). Позднее католикос-патриарх Эммануэль (938–960) поставил И. епископом Кашкара. После смерти католикоса 90-летний И. прибыл в Селевкию-Ктесифон, поскольку, согласно 21-му прав. Собора, состоявшегося при католикосе *Исааке* (410), епископ Кашкарский выполняет функции местоблюстителя, когда патриаршая кафедра ос-

тается вакантной (*Chabot*. Synod. orient. 1902. P. 33, 272). При выборах нового католикоса народ долго не мог прийти к согласию, и только после вмешательства халифа аль-Мути (946–974) и военачальника шиитской конфедерации Буидов (фактического правителя гос-ва) эмира Муизз ад-Даулы католикосом был избран И. Интронизация прошла 30 мая 961 г. в Селевкии-Ктесифоне. Спустя 3,5 месяца И. скончался и был похоронен рядом с Эммануэлем в кафедральном соборе в квартале Дар-эр-Рум в Багдаде.

И. был известен благочестием и нестяжательностью. Став католикосом, он не захотел сломать печати, наложенные на патриаршую резиденцию после смерти Эммануэля. И. предсказал победу в военной кампании халифу аль-Мути и эмиру Муизз ад-Даулу, что, возможно, повлияло на утверждение его кандидатуры па Патриаршем престоле (*Holmberg*. 1989. P. 74–75). При этом И. выступал противником проникновения Буидов в Аббасидский халифат: он не допустил, чтобы Муизз ад-Даула вошел в алтарь вместе с аль-Мути.

«История патриархов» передает полемический диалог между И. и мелькитом (православным) из Сирии *Кустой ибн Лукой* († 912) (*Maris, Armi et Slibae*. 1896. Vol. 1. Pt. 2. P. 92). Однако, по мнению Б. Хольмберга, текст следует относить к *Израэлю*, еп. Кашкарскому, жившему в IX в. (*Holmberg*. 1989. P. 61–66).

Единственным сочинением, достаточно надежно атрибутируемым И., является полемический трактат «Вопросоответы против иудеев на основании разума и традиции» (**مسائل الرد على اليهود من العقل والنقل**). Он сохранился в рукописи из б-ки Коптского Патриархата в Каире (Cair. Copt. Patr. Hist. 61 (1737). Fol. 62r–120v; *Graf G.* Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire. Vat., 1934. P. 187; *Simaika Pasha M.* Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt. Cairo, 1939. Vol. 1. P. 298–299). Конец сочинения утрачен; согласно заметке на полях рукописи, переписчик работал с копией, в к-рой текст уже был неполным. Приблизительную дату составления «Вопросоответов...» можно вывести из заявления автора, что со дня

пришествия Христа прошло более 900 лет, и из сравнения 70-летнего вавилонского плена с гневом Божиим на иудеев, к-рый продлится 1000 лет. Т. к. автор, вероятно, считает точкой отсчета падение Иерусалима в 70 г. (по его словам, Иерусалимский храм оставался в руинах в течение 1000 лет), добавление 1000 лет должно указывать на 1070 г. По мнению Хольмберга, объяснение этих хронологических указаний адаптацией текста позднейшим переписчиком маловероятно. Скорее полемист не стремился к хронологической точности и округлил 900 до 1000, чтобы символически указать на длительность периода богооставленности иудеев, которым Бог больше не посылает пророков, как во времена вавилонского плена (его продолжительность автор тоже округляет до 100 лет).

Первые 10 вопросов пронумерованы. В этом разделе И. стремится показать, что в истинной религии Бог вознаграждает или наказывает человека в зависимости от того, был ли тот послушным Его воле. В иудаизме награда или наказание ожидаются только в этом мире, поскольку Моисей нигде не говорит о к.-л. воздаянии в мире ином. Поэтому существующее жалкое положение иудеев, особенно по сравнению с благополучием мусульман, доказывает ложность их религии и подтверждает очевидный факт, что на еврейях пребывает гнев Божий. Затем следуют ок. 40 пронумерованных вопросов, разделенных на 2 части. В 1-й ч. автор подчеркивает приоритет согласия (اجماع) над преданием (خبر): с тем, что Мессия уже пришел, соглашались не только христиане, даже еретики, но и мусульмане, а иудеи, все еще ожидающие Мессию, вынуждены полагаться исключительно на свое предание. И. отклоняет характерное для иудеев антропоморфистское понятие о Боге, анализируя соответствующие места из Книг пророков Даниила и Амоса (Дан 7. 9; Ам 7. 7). Во 2-й ч. рассматриваются вопросы, связанные с противопоставлением евреев и неевреев: о том, кого можно считать благочестивым и праведным до Моисея; можно ли говорить, что исполнение предписаний закона Моисеева является необходимым условием получения от Бога награды; должно ли пришествие Мессии принести пользу всему человечеству или только евреям; в день

воскресения, о котором упоминает Свящ. Писание, воскреснут ли только евреи или также христиане, мусульмане, философы (т. е. язычники) и т. д.; в чем должно состоять различие между евреями и неевреями, если все люди подпадают под одно и то же определение человечества.

Единственной догматической темой, поднимаемой в «Вопросоответах...», является учение о Св. Троице, но оно приводится без подробного объяснения: Бог «живет и обладает знанием, то есть обладает Словом и Духом; и Он, Его Слово и Дух суть Три Ипостаси» (Cair. Copt. Patr. Hist. 61. Fol. 84r). Триада, используемая И., – Бог (الله), Слово (الكلمة), Дух (الروح) – является традиционной для несторианской арабской литературы. Ее можно встретить в трудах Исаэля Кашкарского IX в., в диалоге католикоса Тимофея I с халифом аль-Махди (Caspar R. Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife al-Mahdi // Islamochristiana. R., 1977. Vol. 3. P. 129).

В некоторых местах «Вопросоответов...» прослеживается тенденция к восприятию мусульман как союзников христиан в полемике с иудеями. Автор напоминает оппонентам, что «царь ислама» во много раз более могуществен, чем Соломон, а могущество Соломона является прообразом могущества Мессии (Cair. Copt. Patr. Hist. 61. Fol. 64r). В др. месте автор пытается доказать свою правоту тем, что его мнение основано на согласии 2 мужей – Христа и Мухаммада (Ibid. Fol. 82r). Такое отношение к исламу можно объяснить тем, что автор сосредоточен на опровержении религии иудеев, а также тем, что имел тесные контакты с мусульм. правителями Багдада; возможно, еще во время преподавательской деятельности в Дейр-Кунна он был вовлечен в политическую жизнь (Holmberg. 1989. P. 74–75).

Ист.: Maris. *Armi et Slibae* De patriarchis Nestorianorum Commentaria / Ed. H. Guismondii. R., 1899. Vol. 1. Pt. 1: Maris textus Arabicus. P. 98–99; 1896. Vol. 1. Pt. 2: Amri et Slibae textus. P. 91–93; *Eliae metropolitae Nisibeni* Opus chronologicum / Ed. E. W. Brooks. P., 1910. Louvain, 1962. Vol. 1: Textus. P. 217. (CSCO; 62. Ser. Syr. Ser. 3; 7); *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. 1877. Vol. 3. Col. 249–250.

Лит.: *Assemani*. BO. 1725. T. 3/1. P. 618; *Assemani* J. A. De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum: Commentarius historico-chronologicus. R., 1775. P. 269–270; *Болотов В. В.* Из истории Церкви Сиро-Персидской. СПб., 1901. С. 123; *Graf*. Geschichte.

1947. Bd. 2. S. 155–156; *Fiey* J. M. Assyrie chrétienne. Beyrouth, 1968. Vol. 3; *Holmberg* B. A Treatise on the Unity and Trinity of God by Israel of Kashkar (d. 872). Lund, 1989. (Lund Studies in African and Asian Religions; 3); *idem*. A Refutation of the Jews by Israel of Kashkar (d. 962) // PdO. 1990/1991. Vol. 16. P. 139–148; *Rosenkranz* S. Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft, 7.–10. Jh. Bern et al., 2004. S. 55–57.

Е. В. Ткачёв

**ИСРАЭЛЬ** († 872), еп. Кашкарский в юрисдикции Церкви Востока, несторианский богослов и полемист, автор ряда произведений арабо-христ. лит-ры, посвященных изложению основ христ. религии и полемике с исламом.

**Жизнь.** Основные сведения об И. содержатся в соч. «История патриархов», сохранившемся в составе энциклопедического труда «Книга Башни», написанного в XII в. несторианским писателем Мари ибн Сулейманом и дополненного в XIV в. Амром ибн Маттой. Единственное, что указывает на род занятий И. до принятия епископского сана, – эпитет «толковник» (مفسر), к-рый может означать комментатора либо переводчика. Следов., И. был ученым монахом, возможно учителем в одной из 2 школ, существовавших в Кашкаре (Fiey. 1968. P. 162). Католикос-патриарх Сергий (860–872) поставил И. епископом Кашкара на вост. берегу древнего русла р. Тигр (ныне зап. берег) в исторической обл. Бет-Арамайе на юге Ирака (Ibid. P. 178–179). Обл. Кашкар была, вероятно, самой древней персидской епархией Церкви Востока, поскольку ее епископ всегда упоминается на 2-м месте после католикоса. После смерти католикоса Сергия И. благодаря своей учености и умению вести полемику был избран его преемником. Однако престол стал оспаривать Эпош, митр. Мосула. Его сторонники вступили в конфликт с приверженцами И., что привело к столкновениям и насилию. Обе стороны стремились заручиться поддержкой гос. власти, к-рая переживала кризис, вызванный восстанием черных рабов (зишджей) во главе с Али ибн Мухаммадом аль-Басри. Эмир Багдада пытался уговорить И. отказаться от претензий на Патриарший престол, по это лишь обострило конкуренцию. Когда И. направлялся в алтарь для совершения литургии, один из сторонников Эпоша «без всякого страха Божия яростно сжал его гени-

тали» и столкнул вниз с соеи. И. умер после 40 дней болезни и был погребен в мон-ре Мар-Петрион в Багдаде. Его похороны сопровождались повыми столкновениями с приверженцами Энопа. Память И. отмечена лишь в древнейшем из сохранившихся календарей Церкви Востока в составе «Книги знаков» Абу-ль-Хасана ибн Бахлуля (X в.) в 3-ю пятницу Великого поста; вероятно, это было местное почитание.

Источники сообщают о 2 религ. диспутах, в которых участвовал И. Один, христологический, с сирийским мелкитом (православным) *Кустой ибн Лукой* в «Истории патриархов» (в передаче Амра ибн Матты — *Maris, Amri et Slibae*. 1896. Vol. 1. Pt. 2. P. 92) приписан др. *Израэлю*, еп. Кашкарскому, в посл. католикосу Церкви Востока († 961). Однако, поскольку Израэль был поставлен во епископа католикосом Эммануэлем (938–960), а Куста ибн Лука умер в 912 г., в рассказе имеет место явный анахронизм, к-рый заметили еще Г. Граф (*Graf*. 1947. Bd. 2. S. 32) и М. Аллар (*Allard*. 1962. P. 385). По мнению Б. Хольмберга (*Holmberg*. 1989. P. 61–66), текст следует атрибутировать И. по 3 причинам. Во-первых, он был более известен как эрудированный человек, умеющий вести спор, чем его тезка, живший в X в. Во-вторых, в тот период, на к-рый приходится деятельность И. (860–872), Куста ибн Лука жил в Ираке, возможно в Багдаде, т. к. Ибн ан-Надим в труде «аль-Фихрист» (987/8) упоминает споры в Багдаде о том, кого считать более выдающимся — Кусту ибн Луку или *Хулайна ибн Исхака* († 873). В-третьих, если допустить, что текст, цитируемый Амром ибн Маттой, принадлежит Израэлю (X в.), необходимо признать диалог лит. фикцией, что плохо согласуется с хорошим знанием Амра ибн Матты общей хронологии описываемых им событий. Как считает Хольмберг, источник, к-рым пользовался Амр ибн Матта, передает подлинное историческое событие IX в., но ошибочно приписывает его Израэлю (X в.).

Текст 2-го диспута (Laurent. Arab. 299. Fol. 149v — 156r; неточный англ. пер.: *Moosa*. 1972. P. 22–24) входит в состав антологии апологетических христ. текстов под названием «Книга, содержащая золотые крупицы христианского учения», к-рую долгое время ошибочно приписывали

монофизитскому писателю *Яхье ибн Ади* († 974). Участники диспута — И. и Ахмад ибн ат-Таййиб ас-Сарахси, ученик мусульм. философа аль-Кинди. Автором текста назван «Илия, митрополит Запада, до монашества именовавшийся Али ибн Убайд ибн Давуд», т. е. Илия, митр. Дамаска (см. в ст. *Илия аль-Джаухари*). Согласно вступлению, составленному, вероятно, редактором, аль-Кинди попросил ас-Сарахси, одного из своих лучших учеников, отправиться к И., находившемуся в Багдаде, и узнать, насколько верны похвалы его учености со стороны митр. Илии. Беседа между И. и ас-Сарахси проходила в мон-ре Мар-Петрион, куда И. прибыл вместе с др. епископами, а ас-Сарахси — с группой евреев и мусульман, в т. ч. полемистов-*мутазилитов*. Текст диалога разделен на 4 части в соответствии с обсуждавшимися вопросами. Первый вопрос ас-Сарахси касается уместности обращения к епископу посредством куны (часть араб. имени, означающая «отец (Абу) такого-то»). Приводя 4 возражения, И. ответил на него по-сирийски и попросил ученика перевести ответ на арабский. На основании этого эпизода М. Муса считает, что И. не знал араб. языка (*Moosa*. 1972. P. 22). Однако, по мнению Хольмберга, это невозможно, т. к. И. был епископом арабоязычного Кашкара и претендентом на Патриарший престол в Багдаде. Его поведение можно объяснить тем, что он был оскорблен вопросом ас-Сарахси, поскольку не состоял в браке и не имел детей. Из этого инцидента можно также заключить, что И. был по происхождению сирийцем, и, возможно, захотел подчеркнуть свою этническую принадлежность (*Holmberg*. 1989. P. 53). Далее следуют 3 философских вопроса, которые в конечном счете касаются богословия. На вопрос: «Если один прибавить к восьми, то получится девять?» — И. отвечает отрицательно на том основании, что никакая самосуществующая вещь не изменится в своей сущности вместе с изменением числа. В ответе на следующий вопрос И. вводит различие между инаковостью и противоречием: у всякого утвердительно суждения есть лишь одно противоречие (противоположное суждение), но несколько «инаковостей», к-рые все могут быть верными и при этом не делать утвердительно суждение

ложным. По мнению И., «если ты спросишь, может ли на небесах быть одновременно Бог и не-Бог, то следовало бы ответить: нет. Но если ты скажешь: Бог и кто-то иной помимо Бога, то да, ибо там есть ангелы, птицы и т. д.». Последний вопрос непосредственно касается Триипостасности Бога. По словам И., различие между Ипостасиями не является ни сущностным, ни акцидентальным, но воображаемым, т. е. таким, которое имеет место между духовными и простыми телами, между предметом и его признаками, напр. между человеком и его жизнью и разумом, между жаром, светом и сухостью огня и т. п. Диалог завершается кратким эпилогом митр. Илии. Ас-Сарахси и его спутники удаляются под предлогом полуденной молитвы. Поскольку поражение ас-Сарахси в определенной мере дискредитировало его учителя, аль-Кинди запретил ему впредь вести споры с И.

Полемический диалог в присутствии восторженной аудитории является распространенным жанром в арабо-христ. лит-ре. Г. Граф различает диалоги исторические и фиктивные — лит. жанр, служащий основой для опровержения обвинений со стороны мусульман (*Graf*. 1926. S. 831–833). Так, по его мнению, диалог между католикосом-патриархом Тимофеем I и халифом аль-Махди (*Idem*. 1947. Bd. 2. S. 114–118) является историческим, а диалог между мон. Авраамом Тивериадским и эмиром Абд ар-Рахманом аль-Хашими — фиктивным (*Ibid*. S. 28–30; *Caspar R. Bibliographie du dialogue islamo-chrétien // Islamochristiana*. R., 1975. Vol. 1. P. 157–158). Особенностью фиктивных диалогов является, во-первых, то, что участник с христ. стороны обоснованно побеждает мусульм. противника посредством рассуждения, так что мусульманин оказывается вынужден замолчать и со стыдом покинуть место спора; гос. чиновник, если он присутствует, признает превосходство христианина. Во-вторых, результатом победы христ. стороны часто становится материальное вознаграждение победителя со стороны гос. власти (*Graf*. 1926. S. 832). При этом в основе фиктивного диалога может лежать исторический документ, видоизмененный редактором в соответствии с правилами жанра. Хотя в диалоге между И. и ас-Сарахси победителю не предоставляется

никаких материальных привилегий, есть основания считать, что диалог, возможно, выполнял политическую функцию. По мнению Хольмберга, он изначально был составлен как пропагандистский документ в поддержку И. в качестве кандидата на Патриарший престол против его соперника Эноша (*Holmberg*. 1989. P. 58).

**Сочинения.** В ряде араб. рукописей содержатся произведения, приписываемые «Израэлю, епископу Кашкарскому» или анонимному «епископу Кашкара». Вопрос об их атрибуции серьезно усложняется тем, что кафедру Кашкара занимали 2 несторианских писателя с именем Израэль. Основным критерием при определении авторства этих сочинений служит сравнение их стиля, лексики, хронологических указаний и богословского содержания с данными диспута между И. и ас-Сарахси и «Истории патриархов», где И. показан как представитель рационального богословия, знаток философии и мастер полемики.

«**Книга об основаниях религии**» (كتاب في أصول الديانة) приписывается «Израэлю, епископу Кашкара», коптским писателем *Абу-ль-Баракатом* († 1324) в богословской энциклопедии «Светильник во тьме: книга изложения церковной службы» (*Abū l-Barakāt Ibn Kabar. Miṣbāḥ al-ḡulma fī idāḥ al-ḥidma / Ed. Kh. Samir. Le Caire, 1971. Vol. 1. P. 302; Riedel W. Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū'l-Barakāt // Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Kl. Gött., 1902. H. 5. S. 652*). П. Сбат перечисляет рукописи, содержавшие это сочинение (*Sbath*. 1938. P. 29. № 202), однако в наст. время они считаются утраченными. Содержание сочинения неизвестно, поэтому невозможно точно установить, какому Израэлю оно принадлежало. Единственным ученым, к-рый отнес его к IX в., был И. С. *Ассемани* (*Assemani*. BO. 1725. T. 3/1. P. 513). Граф считал автором «Книги...» Израэля (X в.), основываясь, вероятно, на ошибочной атрибуции последнему диалога с Кустой ибн Лукой (*Graf*. 1905; *Idem*. 1947. Bd. 2. S. 156). Сбат и Р. Хаддад также датируют произведение X в. (*Sbath*. 1938. Vol. 1. P. 29. № 202; *Haddad*. 1985. P. 66), не приводя никаких аргументов в доказательство и, возможно, под влиянием суждения Гра-

фа. Однако, если согласиться с мнением Графа о том, что епископ, который ведет беседу с Кустой ибн Лукой, проявляет особый интерес к богословским вопросам и поэтому является наиболее вероятным автором «Книги...», то этим автором следует считать И.

В составе гл. 6 «Свода основ религии» копт. писателя аль-Мутамана ибн аль-Ассала (XIII в.; см. в ст. *Ассалиды*) приводятся 2 текста, приписываемые «Израэлю, епископу Кашкара» и посвященные отмене закона Моисея. Эти тексты являются извлечениями из неизвестного сочинения. Текст 1-го извлечения был также использован копт. энциклопедистом XIII в. *Бутросом ибн ар-Рахубом* и издан Л. Шейхо (*Vingt traités théologiques... 1920. P. 63–68*). Хольмберг провел сравнительный анализ этих отрывков и «Вопросоответов против иудеев», наиболее вероятным автором к-рых является еп. Израэль (X в.) (*Holmberg*. 1989. P. 76–77). Несмотря на вербальные и тематические параллели, между ними существуют принципиальные различия. В «Вопросоответах...» в отличие от извлечений автор не излагает постулатов иудаизма, его основная задача — обеспечить христ. полемиста ответами на возможные вопросы и возражениями на реплики иудеев. Извлечения содержат много прямых ссылок на Свящ. Писание, которые очень редки в «Вопросоответах...». Метод аргументации в извлечениях заключается гл. обр. в том, чтобы показать несогласованность позиции иудеев с т. зр. последовательного рассуждения, что нехарактерно для «Вопросоответов...». Т. о., по мнению Хольмберга, автор сочинения, из к-рого сделаны извлечения, отличен от автора «Вопросоответов...»; судя по методу аргументации и стилю мышления, им, вероятно, является И. Извлечения могли быть сделаны из неизвестного сочинения И. против иудеев или из его утраченной «Книги об основаниях религии» (*Holmberg*. 1989. P. 78).

«**Послание об утверждении единства Создателя и троичности атрибутов**» (رسالة في تثبيت وحدانية الباري وتثليث خواصه) — самое объемное из произведений И., долгое время приписывалось яковитскому писателю Яхье ибн Ади. Хольмберг издал араб. текст (*Holmberg*. 1989) и готовит комментированный англ. перевод (*Ibid*. P. 12).

До недавнего времени были известны только 2 рукописи из б-ки Коптского Патриархата, содержащие «Послание...» (*Cair. Copt. Patr. Theol. 184. Fol. 82v — 97v, 1783 г.; 183. Fol. 75v — 90r, 1875 г.*). Они идентичны по содержанию и представляют собой сборник из 33 богословских трактатов, приписываемых Яхье ибн Ади (описание см.: *Platti E. Deux manuscrits théologiques de Yahya Ibn 'Adi // Mélanges / Inst. Dominicain d'Études Orientales du Caire. Le Caire, 1974. Vol. 12. P. 217–229*). Сборник имеет то же название («Книга доказательства о религии»), что и 1-й трактат (скорее всего псевдоэпиграф). «Послание...» является 11-м трактатом сборника. Э. Платти первым обратил внимание на примечание, помещенное на полях рукописи *Cair. Copt. Patr. Theol. 184*, в к-ром подвергается сомнению авторство Яхьи ибн Ади и «Послание...» приписывается некоему ас-Суккари. Г. Эндресс предположил, что вместо ас-Суккари следует читать ас-Сиджази, имея в виду Абу Сулаймана ас-Сиджази (ас-Сиджистани), мусульм. философа и богослова X в. (*Endress G. The Works of Yahya Ibn 'Adi: An Analytical Inventory. Wiesbaden, 1977. P. 106. № 8.19.3*). Впосл. Хольмберг обнаружил еще 4 рукописи «Послания...»: в б-ке копт. мон-ря св. Антония Великого (*Monast. S. Anton. Theol. 130. Fol. 53r — 64r, 1570 г.; 129. Fol. 59v — 72v, 1788 г.*), в мон-ре св. Бишоя в Вали-эн-Натруп (*Monast. S. Bishoi. 3918 (Theol. 303). Fol. 85v — 101v, 1882 г.*) и в б-ке Францисканского центра восточно-христ. исследований в Каире (*Cair. FCCOS. AC. 661. Fol. 2r — 11r; вероятно, нач. XX в.; содержит только заключительную часть трактата (начиная с § 119)*). В наиболее древней и важной рукописи (*Monast. S. Anton. Theol. 130*), от которой прямо или косвенно зависит все остальное (*Holmberg*. 1989. P. 119), Хольмберг обнаружил примечание, приписывающее «Послание...» автору по прозвищу аль-Каскари (Кашкарский) (*Ibid*. P. 236–237).

После названия трактата (§ 1–5), к-рое, по-видимому, не принадлежит автору, следует небольшое вступление (§ 5–14) и 1-я ч. (§ 15–57), посвященная учению о единстве. И. дает описание 3 уровней бытия (ниже разума, вместе с разумом, выше разума), говорит о ненадежности чувственного восприятия (§ 16–20), иш-

теллектуального знания (§ 21–42) и логического рассуждения (§ 43–54) и рекомендует в учении о Творце придерживаться Откровения. Эта часть содержит много доксографического материала (мнения различных философов, школ и сект о единстве). Во 2-й ч. (§ 58–118) изложено учение о едином. Автор выделяет 3 способа, которыми единое может быть выражено, — по роду, виду и индивиду (§ 59–62), и приводит мнения об этом древнегреческих (§ 63–83) и современных ему философов (§ 84–118), большинство из которых отвергает. В 3-й, самой большей части, И. помещает христ. учение о единстве Божества (§ 119–220). Сделав неск. вступительных замечаний о важности традиции и логического умозаключения, а также о наличии связи между Творцом и творением (§ 119–130), он развивает учение о Единстве и Троичности Бога в форме вопросов-ответов из 12 разделов. В 1-м разд. рассматривается утверждение, что Бог есть сущность (§ 131–141); во 2–4-м — что Он Един «по виду» (§ 142–151); в 5–9-м — божественные атрибуты Логос и Жизнь трактуются как Второе и Третье Лица Св. Троицы (§ 152–198); в 10-м (§ 199–203) и 11-м (§ 204–214) рассматриваются понятия «ипостась» (قنوم) и «(видовое) отличие» (فصل); в 12-м — уместность аналогий в учении о Св. Троице (с душой, человеком и солнцем), причем подчеркивается идея превосходства Бога над всеми земными понятиями (§ 215–220).

То, что «Послание...» было изначально написано на араб. языке, а не переведено с сирийского, можно заключить из § 148, где автор объясняет, что слово قنوم (ипостась) сир. происхождения (صههه). «Послание...» изобилует философскими терминами и тщательно продуманной аргументацией. Автор часто обращается к «правилу языка» (§ 112, 155), «закону языка» (§ 9, 163), «смыслу языка» (§ 162, 201), «закону логики» (§ 66), «логическому доказательству» (§ 120), «признакам аргументации» (§ 9, 81, 92, 213, 214), «правилу аргументации» (§ 61, 82, 114, 129, 170); ссылается на греч. философов Пифагора, Демокрита, софистов, Платона, Аристотеля, Асклепиада, Галена, Гипократа, Птолемея, Порфирия, Прокла; рассматривает мнения иудеев и мусульман — имама Хишама ибн аль-Хакама (ум. между 795 и

815), мутазилита ан-Наши аль-Акбара (ум. 906) и др.

В пользу авторства И. можно привести следующие доводы:

1. В примечании на полях рукописи Monast. S. Anton. Theol. 130 (Fol. 53r) трактат приписан лицу, имеющему адекватное имя (нисбу) аль-Каскари (Кашкарский), что указывает на связь автора с Кашкаром. В надписаниях др. сочинений, приписываемых обоим Израэлям, нисба, как правило, не употребляется, и автор именуется «епископом Кашкара»; единственным исключением является диалог И. с ас-Сарахси. И. был более известен как знаток философии и полемист, чем его младший тезка, и ему более подходит технический стиль такого сложного философско-богословского сочинения, как «Послание...».

2. Автор трактата так раскрывает учение о единстве Божества: Бог един подобно тому, как является единым вид, но не подобно тому, как является единым род или индивид (§ 143, 146, 151, 159). Эта трактовка вполне согласуется с разделением бытия на 4 категории в диалоге И. с Кустой ибн Лукой: «частная сущность» (جوهر خاص) отождествляется с ипостасью, акциденция и свойство не существуют сами по себе и поэтому не могут применяться к Богу, к Нему применима только категория «родовой/общей сущности» (جوهر عام), к-рую в диалоге И. определяет как «вид» (نوع) (Maris, Amri et Slibae. 1896. Vol. 1. Pt. 2. P. 92).

3. Существует несколько важных параллелей между учением о Троице в «Послании...» и др. трудах И. В диалоге с ас-Сарахси И. утверждает, что никакая вещь, существующая сама по себе, не изменяется в своей сущности с изменением числа. Это учение соответствует основной идее «Послания...» о том, что сущностное единство Божества не подвергается изменениям при наличии трех божественных «атрибутов» (§ 149–150, 157–158, 166–167).

Определение ипостаси как «частной сущности» (جوهر خاص) в диалоге с Кустой ибн Лукой схоже с определением ипостаси в «Послании...», где ипостась понимается как «частная сущность, характеризующаяся неотъемлемым свойством, которым не могут обладать подобные ей» (§ 148, 200, 202). Единственным различием между 2 определениями является передача понятия «сущность»

(عين و جوهر). В «Послании...» оба термина взаимозаменяемы и используются для обозначения единой божественной сущности Св. Троицы (§ 130, 143, 150, 157, 166, 203, 208, 211).

Часть триадологической системы автора составляет учение о трех божественных атрибутах-ипостасях — Бытии (الوجود), Логосе (الناطق) и Жизни (الحياة). Оно не встречается в подлинных сочинениях Яхьи ибн Ади, но присутствует в ответе И. ас-Сарахси, причем первый атрибут (бытие) только подразумевается, как это часто имеет место и в «Послании...». Говоря о том, что Божественные Ипостаси не суть тела и что между ними не может быть сущностного или акцидентального разделения, но есть только воображаемое, И. приводит следующую аналогию: воображаемое разделение существует в человеке между живущим (الحي) и жизнью (الحياة), между мыслящим/говорящим (الناطق) и логосом (الناطق) (Laurent. Arab. 299. Fol. 155r). Хотя здесь речь идет о человеке, велика вероятность того, что используемые термины составляют часть триадологической терминологии И. Вопрос о разделении между Божественными Ипостасями, который обсуждается в диалоге с ас-Сарахси, затрагивается также и в «Послании...». В обоих текстах отрицается наличие сущностного или акцидентального разделения между Божественными Ипостасями на том основании, что такого рода разделения присутствуют только в материальных и сложных вещах и невозможны в вещах духовных и простых (Ibid. Fol. 154v–155r; «Послание...». § 205–208). Поскольку Ипостаси не являются различными телами, отличающимися друг от друга по сущности, то сущностного разделения между ними быть не может. Они не тела, и в них нет ничего случайного (акцидентального), что исключает акцидентальное разделение. В обоих текстах есть высказывания в пользу т. н. воображаемого (وهمي) разделения, примером которого служит разделение между субъектом (موصوف) и его атрибутом (صفة) (Laurent. Arab. 299. Fol. 154v–155r; «Послание...». § 209–214). В рассуждениях Яхьи ибн Ади, напротив, нет ничего, что указывало бы на наличие воображаемого разделения, хотя он и признает, что существуют др. виды разделения — сущностное и акцидентальное, причем отрицает, что сущностное разделение

обязательно подразумевает различие по сущности, а акцидентальное — причастность к материальным вещам ((*Yahyā Ibn 'Adī. Petits traités apolo-gétiques / Éd., trad. A. Périer. P., 1920. P. 30–35*).

Рассматривая вопрос о разделении между Божественными Ипостасями, И. приводит в диалоге с ас-Сарахси 6 тринитарных аналогий. Ипостаси Троицы и внутренние отношения между ними сравниваются: 1) с человеком, имеющим бытие, жизнь и логос; 2) с огнем, имеющим жар, свет и сухость; 3) с водой, обладающей холодностью и влажностью; 4) с воздухом, обладающим жаром и влажностью; 5) с землей, обладающей холодностью и сухостью; 6) с солнцем, имеющим свет и лучи (Laurent. Arab. 299. Fol. 55v). Все эти аналогии встречаются также в «Послании...». Сравнение Троицы с человеком и солнцем приводится в том же контексте, что и в диалоге с ас-Сарахси (§ 211, 212); остальные аналогии — с 4 элементами и их качествами — в схожем контексте в ответе на вопрос, подразумевает ли утверждение о том, что в Создателе есть Жизнь и Логос, необходимое разделение между Ними (§ 181).

4. Сходство между диалогом с ас-Сарахси и «Посланием...» существует также в стиле и методе рассуждения. В диалоге, говоря о Божественной сущности (الجواهر الأولى — первая сущность), И. определяет Ее как бытие, «превосходящее [всякое] подобие» (Laurent. Arab. 299. Fol. 154v). Эта тема является центральной в «Послании...», в котором превосходство Божества над всеми категориями выражено в формулах, идентичных с формулами диалога с ас-Сарахси (§ 71, 121, 130, 141, 143, 146, 150, 163, 183, 189, 214, 217, 220). Кроме того, автор «Послания...» использует тот же тип аргумента *a minore ad maiorem*, что и И.: если в сложных телах (человеке, огне, воде, воздухе, земле и солнце) существуют атрибуты, которые не требуют никакого сущностного или акцидентального разделения, то это тем более возможно в Создателе, Который превосходит все сложные вещи (§ 180, 183, 214). В «Послании...» не менее 5 раз (§ 128, 150, 183, 217, 220) встречается редкое слово *رسيل* (аналог, эквивалент, коллега), одно из значений к-рого «некто, по силе равный в единоборстве» (Holmberg. 1989. P. 89). Переписчик «Послания...»

(Cair. Copt. Patr. Theol. 184), очевидно, посчитал оригинальные чтения рукописи Monast. S. Anton. Theol. 130 (رسيل) слишком сложными и в большинстве случаев изменил их на *ميل*; (сотоварищ, собрат; коллега), и эти изменения перешли в ряд др. рукописей, зависящих от Cair. Copt. Patr. Theol. 184 (§ 150, 183, 217, 220). Только в § 128 в рукописях этой группы сохраняется оригинальное чтение Monast. S. Anton. Theol. 130, вероятно, потому что данное слово здесь написано неправильно. Этот термин является очень редким, Хольмберг признает, что даже после консультации с ведущими арабистами он не смог обнаружить его у др. арabo-христианских писателей (Holmberg. 1989. P. 89), за исключением диалога между И. и ас-Сарахси, где это слово встречается 3 раза (Laurent. Arab. 299. Fol. 155r; 156r).

5. Историчность диалога между И. и ас-Сарахси иногда подвергается сомнению; его текст приписывается не И., а митр. Илии Дамасскому, имя к-рого упоминается в предисловии к диалогу. Но в таком случае параллели между диалогом и «Посланием...» указывали бы на то, что вероятным автором последнего был Илия Дамасский, а не И. Если бы это было так, то существовали бы параллели между «Посланием...» и диалогом с ас-Сарахси, с одной стороны, и сочинениями Илии Дамасского — с другой. Вопрос осложняется тем, что авторство мн. произведений, традиционно относимых к Илии Дамасскому, нельзя считать безусловным доказанным. Ряд произведений приписываются Илии Дамасскому, Илии Иерусалимскому, Илии аль-Джаухари, Али ибн Убайду (ибн Давуду), Али ибн Давуду аль-Арфади. Среди исследователей нет единого мнения, следует ли считать эти имена принадлежащими одному лицу, или это разные писатели, жившие в разные эпохи с IX по XI в. Тем не менее ни одно из сочинений, автором к-рых считается Илия Дамасский, не имеет параллелей по форме и содержанию с диалогом И. и ас-Сарахси и «Посланием...». Следов., нет оснований предполагать, что 2 последних сочинения принадлежат перу митр. Илии Дамасского.

6. Самым существенным аргументом против того, что автором «Послания...» был И., является упоминание в нем полемики с ан-Наши аль-Акбаром об отношениях Бога с твар-

ным миром, а также о т. н. правилах противоречия (§ 102–118). Ан-Наши аль-Акбар, богослов-мутазит, стал известен как полемист лишь после смерти И. (872). Хольмберг предлагает 2 возможных решения этой проблемы. Во-первых, полемику с ан-Наши в «Послании...» можно расценивать как некое приложение ко 2-й ч. трактата. Однако в этой «вставке» стиль, лексика и учение вполне совместимы с предшествующим текстом, что говорит против гипотезы о позднейшей интерполяции (Holmberg. 1989. P. 97). Во всяком случае, если речь идет о вставке, она должна была быть сделана лицом, способным подражать стилю трактата и глубоко понимать логику рассуждений автора. Др. возможным решением хронологической проблемы является признание того, что ан-Наши аль-Акбар был известен автору «Послания...» до 872 г. Источники ничего не сообщают о том, когда ан-Наши начал ученую карьеру. Известно лишь, что он жил в течение долгого времени в Багдаде, но покинул Ирак после 892 г., проведя остаток жизни в Египте. Согласно мнению Й. ван Эсса, ан-Наши полемизировал с философом аль-Кинди (ум. между 870 и 879) (*Ess J., van. Frühe mu'tazilitische Häresiographie: Zwei Werke des Naši' al-Akbar (gest. 293 H.). Beirut, 1971. S. 4*), следов., вполне возможно, что И. был знаком с учением ан-Наши. Хольмберг не исключает вероятности того, что вставка с опровержением ан-Наши была сделана самим автором (Holmberg. 1989. P. 99).

Автор «Послания...» критикует ан-Наши за то, что тот отрицает возможность к.-л. связи Творца с творением или причастности тварного мира Творцу (§ 102–118). С др. стороны, И. далек от признания идеи «однозначности бытия», т. е. учения о том, что бытие во всех вещах имеет один и тот же смысл, одно и то же определение. Он резко отклоняет антропоморфизм Хишама ибн аль-Хакама, автора основ вероучения шиитов (§ 90–93), отстаивая идею абсолютной трансцендентности Бога по отношению к тварному миру и его понятиям (§ 20, 42, 54, 71, 121, 130, 141, 143, 146, 150, 163, 189, 214, 217, 220).

7. В «Послании...» есть ряд параллелей с подлинными сочинениями Яхьи ибн Ади, однако существуют и значительные различия, позво-

ляющие сделать вывод о невозможности авторства последнего. В § 19 автор иллюстрирует идею ненадежности чувственного восприятия через образ лодки, плывущей по р. Тигр: человек, сидящий в лодке, видит проплывающие мимо плантации и здания и ошибочно полагает, что они перемещаются, хотя в действительности перемещается он сам, находясь в движущейся лодке. Такой же образ, по крайней мере дважды, встречается в подлинных сочинениях Яхьи ибн Ади, однако в более усовершенствованном виде и с др. значением (*Yahyā Ibn 'Adī*. 1920. P. 168; *Graf*. 1926. S. 837). Приводя этот образ, Яхья ибн Ади хочет показать, что один и тот же объект в одно и то же время может быть описан с помощью противоположных признаков, но с различных т. зр.: с одной стороны, человек, сидящий в лодке, находится в покое относительно себя самого, т. к. он не движется из одного места лодки в другое; с др. стороны, человек находится в движении «по акциденции», т. е. в таком движении, к-рое не является его собственным.

Др. случаем сходства между «Посланием...» и бесспорно подлинными сочинениями Яхьи ибн Ади является учение о 3 уровнях бытия. Согласно автору «Послания...», все вещи существуют на 3 уровнях (منازل), или 3 способами: во-первых, есть реальные, которые ниже разума (تحت العقل), их можно постичь посредством чувственного восприятия отдельных вещей (§ 16–20); во-вторых, есть универсалии — вещи, существующие «вместе с разумом» (مع العقل), к-рые постигаются умом и от к-рых зависят чувственно воспринимаемые вещи (§ 21–42); наконец, есть вещи, к-рые выше разума (فوق العقل), и знание о них может быть достигнуто только с помощью индукции (§ 43–57). Подобное онтологическое деление встречается в подлинных трактатах Яхьи ибн Ади не менее 4 раз (*Holmberg*. 1989. P. 23). В конце «Послания...» (§ 215–220) автор рассматривает вопрос уместности некоторых аналогий в учении о Троице. Любая аналогия есть лишь знак (علامة), который ни в коем случае не должен прилагаться к Троице во всех отношениях. Через аналогию мы можем представлять себе Бога лишь «приблизительным образом и как сравнение» (§ 217). Та же идея «приблизительной истины» аналогий, выраженная почти в тех

же словах, присутствует в подлинных трактатах Яхьи ибн Ади (*Holmberg*. 1989. P. 25).

Среди сочинений, безусловно принадлежащих Яхье ибн Ади, имеется трактат, рассматривающий те же вопросы, что и «Послание...», — «Трактат о единстве» (изд.: *Yahyā Ibn 'Adī*. Le traité de l'unité / Éd., étude crit.: Kh. Samir. Jounieh, 1980), однако между ними существует заметное различие. Кроме того, «Послание...» не упоминается ни в одном списке трудов Яхьи ибн Ади. Нек-рые философские термины и стилистические выражения, часто встречающиеся в «Послании...», довольно редки в сочинениях Яхьи. Напр., термин عين употреблен в «Послании...» ок. 30 раз в смысле «сущность», «объект», «вещь» (§ 26, 27, 35, 36, 41, 84, 86, 138) и почти не встречается в этих значениях в трудах Яхьи. Философский термин ماهية (сущность, «чтойность») 42 раза используется в «Послании...» (§ 27, 30, 36, 134), но довольно редко в произведениях Яхьи. С др. стороны, очень распространенное у Яхьи выражение من البين (очевидно) совершенно отсутствует в «Послании...» (*Holmberg*. 1989. P. 28).

Существуют и доктринальные различия между триадологией «Послания...» и богословием Яхьи ибн Ади. Автор «Послания...» говорит о триаде божественных признаков-ипостасей (§ 153–155): Бытие — Жизнь — Логос. Эта триада, заимствованная, видимо, из философии Прокла (*Procl. Theol. Plat. IV 1; Idem. Elem. theol. 90: οὐσία — ζωή — νοῦς*), отсутствует в корпусе подлинных сочинений Яхьи ибн Ади, у к-рого преобладают др. триады, тоже неоплатонического происхождения: Сила — Щедрость — Мудрость; Ум — Мышление — Умопостигаемое (см.: *Holmberg*. 1989. P. 28–29; ср.: *Procl. In Tim. 118; Idem. Elem. theol. 106: ἀγαθότης — γνῶσις — δύναμις*). Богословское и философское различие наблюдается и в учении о единстве Божества. Согласно автору «Послания...» (§ 59–62, 99–101), единое (الواحد) может быть выражено 3 способами: по роду (جنس), по виду (نوع) и по индивиду (شخص). Единство Бога может быть основано только на категории вида (§ 143, 146, 151, 159, 168). Яхья ибн Ади предлагает более сложную и продуманную классификацию. В «Трактате о единстве» он выделяет 6 способов понимания

единства: род, вид, отношение, непрерывность, определение и неделимое; 3 последние категории выражают единство по числу. В трактате против аль-Кинди (*Yahyā Ibn 'Adī*. 1920. P. 12) Яхья упрекает философа в том, что его 3-частная классификация единства (по числу, виду и роду) является слишком упрощенной и неполной, и предлагает свою 6-частную. Яхья явно относится неодобрительно к мнению о том, что единство Бога основано на категории рода или вида, поскольку род или вид для своего существования нуждаются в индивидах; др. словами, индивиды суть причины существования рода и вида. А Бог, Первая Причина, не может зависеть от каких-то др. причин, поэтому Его единство, согласно Яхье ибн Ади, может быть выражено только с помощью категории определения, а точнее с помощью категории субъекта определения: Бог «множественен» в определениях или свойствах (благой, всесильный, мудрый и т. д.), но един как субъект этих определений (*Ibid.* P. 13; *Holmberg*. 1989. P. 31).

Т. о., аргументы против авторства Яхьи ибн Ади значительно сильнее аргументов в его пользу. Единственно возможным является предположение, согласно к-рому «Послание...» могло быть написано Яхьей ибн Ади в самом начале его ученой карьеры, задолго до появления зрелых работ. Основанием для этой гипотезы является соотнесение данных «Послания...», касающихся опровержения ап-Наши аль-Акбара, с биографическим замечанием копт. писателя ас-Сафи ибн аль-Ассалия (XIII в.) о том, что Яхья ибн Ади в 923 г., в возрасте приблизительно 30 лет, занимался копированием «Средней книги», написанной ап-Наши (*Holmberg*. 1989. P. 34). Однако это свидетельство кажется малоубедительным на фоне множества аргументов в пользу авторства И.

**Неподлинные/спорные сочинения. Литургия Преждеосвященных Даров.** X. У. Кодрингтон (*Codrington H. W. The Syrian Liturgies of the Presanctified. III. East Syrian, or Persian // JThSt. 1903/1904. Vol. 5. P. 535–545*) издал сир. текст литургии Преждеосвященных Даров по 2 рукописям. В одной из них (Santabr. Add. 1988, 1559 г.) литургия приписывается «Мар Исраэлю Остроумному, епископу Кашкара». Кодрингтон и И. Зиале (*Ziadé I. Présanctifiés*

(Messe des) // DTC. 1937. Vol. 13. Pt. 1. Col. 92–93) считали, что речь идет об И., к-рому более, чем Израэлю (X в.), подходит прозвище Остроумный. В др. рукописи (Lond. Brit. Lib. Add. 7181, 1570 г.) автором литургии назван Авдишо, митр. Эламский (XIII в.). Однако существование литургии Преждеосвященных Даров в Церкви Востока является сомнительным, поскольку авторитетные учителя этой Церкви не раз высказывались против внесения евхаристических элементов в чаш причащения запасными Дарами (Codrington. 1903/1904. P. 535–536).

**Анонимный трактат (Paris. arab. 309).** Ж. М. Фие связывает с 2 Израэлями Кашкарскими 4 трактата, приписываемые анонимному «епископу Кашкара» в рукописи XV в. егип. происхождения (Paris. arab. 309. Fol. 129r – 156v – *Fiey*. 1968. Vol. 3. P. 179). Фактически это 1 трактат, разделенный на 4 главы (Catalogue des manuscrits arabes // Bibliothèque nationale de France / Éd. W. MacGuckin de Slane. P. 1883–1895. P. 85). Хольмберг (*Holmberg*. 1989. P. 79–80), изучив трактат, пришел к выводу, что он был написан монофизитом, и отождествил его с «Книгой Соборов» копт. писателя *Севира ибн аль-Мукаффы* (X в.; изд.: *Sévère Ibn-al-Moqaffa', évêque d'Aschmounain. Réfutation de Sa'îd Ibn-Batriq (Eutychius): (Le livre des conciles) / Éd., trad. P. Chébli. P., 1909. (PO; T. 3. Fasc. 2)*). В парижской рукописи «Книга Соборов» воспроизводится без вступления и приложения. Причина атрибуции трактата «епископу Кашкара» неизвестна.

**Богословие.** Творчество И. можно рассматривать как один из первых опытов составления догматических трактатов в несторианской арабоязычной среде Ирака. «Послание...» является типичным произведением араб. рационального богословия — *калама*. В изложении учения о Троице И. руководствуется 2 фундаментальными и на первый взгляд противоречащими друг другу предпосылками: человеческий разум не способен постичь божественные истины, логика и диалектика являются инструментами богословского рассуждения. Согласно «Посланию...», творение может быть причастно именам и свойствам Творца, но не Его бытию и сущности (§ 124). Бог онтологически превосходит творение, истинное знание о Нем не может быть

достигнуто ни чувственным восприятием отдельных тварных вещей (§ 16–28), ни интеллектуальным восприятием универсалий (§ 29–42), ни даже путем вывода представления о Нем из Его действий в мире (§ 43–57). Не только 5 чувств, но даже человеческий разум с его логическими умозаключениями далеки от истинного знания о сущности чувственных вещей; тем более человек не может ничего постичь в вопросах о сверхчувственном (§ 12, 54, 56) и должен полагаться на Откровение. С др. стороны, И. не отрицает значения логического мышления. Через логические доказательства может быть получено знание о том, что не может быть воспринято чувствами и интеллектом. Исходя из признаков деятельности Творца и из свидетельств о Его творческом искусстве, человек делает выводы о сущности и природе Создателя (§ 121).

**Триадология.** Рассматривая логику и философию как «служанок» богословия, И. стремится на практике использовать все преимущества логического метода. Его изложение учения о Троице представляет серию силлогизмов с использованием философских категорий и общепринятых, по его мнению, концепций.

Бог есть сущность (§ 130). Для обозначения единой Божественной сущности И. использует ряд терминов, призванных подчеркнуть ее различные аспекты: *ماهية* («чтойность», лат. quidditas), *آتية* («тойность», лат. illuditas), *طبيعة* (природа), *ذات* (сущность). Когда, напр., И. говорит о «тойности» Творца, он имеет в виду непознаваемую и недоступную, находящуюся «там», за гранью человеческого понимания, сущность, к-рая проявляется «здесь» в своих свойствах. Бог является самосущим и «предсуществующим в природе» (*متقدم في الطبيعة*); в этом выражении слово *طبيعة* (природа) этимологически связано со словом *طبع*, означающим естественное состояние, характер. Если *طبيعة* может прилагаться к конкретной вещи материального мира, то *طبع* используется, только если речь идет о внутренней, сокровенной природе вещей (§ 26, 41, 155). Последний термин употребляется в «Послании...» параллельно с термином среднеиран. происхождения *جوهر* (сущность — § 143; производное *جوهرى* — сущностный, субстанциальный — § 183). Это слово имеет разные значения у разных авто-

ров: в мусульм. каламе оно могло означать единичную вещь в отличие от ее акциденций; у мусульм. аристотеликов оно применялось для обозначения 1-й из 10 категорий Аристотеля (сущность как противопоставление акциденциям); у некоторых писателей оно могло выступать как аналог греч. *ἄτομος* (см.: *Фридман И. А.* О некоторых ключевых терминах трактата Ас-Сафи Ибн аль-Ассала «Сокращенные главы о Троице и Воплощении» // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. История. 2005. Вып. 4. С. 56). Более абстрактный термин *ذات* (сущность, «самость», ср.: *ذو* — имеющий, обладающий) встречается в «Послании...» реже всего (§ 30, 72, 146, 183) и, как правило, вместе с *جوهر*, означающим единую сущность Творца. В понятии «сущность», унаследованном И. от Аристотеля, есть 2 аспекта: самостоятельное существование и подверженность случайным свойствам, или акциденциям. Бог есть сущность, однако в отличие от тварной Божественная сущность не имеет акциденций (§ 131–141). Как к Богу, так и к творению приложимо понятие «самостоятельно существующий» (*قائم بذاته*), но тварные вещи имеют случайные свойства и поэтому подвержены разделению, различию и определению, в то время как Бог выше всякого подобия и различия (§ 141). Характерно, что в ислам. перипатетической философии термин *جوهر* неприменим к Богу, поскольку Бог выше различия между сущностью и акциденциями. Однако И., соглашаясь с этим положением, все-таки употребляет термин *جوهر*: «Так как Создатель является самосущим, единым по природе (*طبع*), существующим прежде всякой причины, мы не находим более подходящего и более схожего с Ним имени, кроме имени «сущность» (*جوهر*)» (§ 130).

Бог един «по виду» (*نوع*), но никак не по роду (*جنس*) или индивиду (*شخص*). В отличие от других араб.-христ. писателей, напр. яковитов Хабиба Абу Райты ат-Такрити (IX в.) и Яхьи ибн Ади, отрицавших приложимость к Божественному единству любой из 3 перечисленных категорий (*Holmberg*. 1991. P. 62), И. настаивает на категории вида: «Едины по виду то, что имеют под собой индивиды, которые имеют одно и то же определение и равны по природе, но отличаются свой-

ствами, поскольку вид есть предикат для этих многих индивидов» (§ 61). С одной стороны, И. утверждает, что единый «но виду» Бог не имеет в Себе индивидов, поскольку понятие «индивид» применимо только к чувственно воспринимаемым телам, а Божественные «свойства» именуется ипостасями (أقانييم); с др. стороны, его понятие «ипостась» ничем не отличается от понятия «индивид»; по крайней мере Божественные ипостаси сопоставимы с индивидами внутри вида. Заявление о том, что индивиды имеют одну сущность и природу, но отличаются друг от друга определенными свойствами, легко приложимо и к ипостасям Троицы. Есть только одно несоответствие между понятиями «индивид» и «ипостась»: индивиды, согласно И., отличаются друг от друга по форме (صورة). Поэтому он отклоняет термин «индивид» и предпочитает говорить об ипостасях: «Индивид есть то, знание о чем человек получает, когда чувства воспринимают тела определенного вида, но свойства (خواص) того, что чуждо определению «тело» и вообще чувственному восприятию... называются ипостасями, потому что ипостась (قنوم) — это сирийское слово, означающее частную сущность (عين خاص), являющуюся самосущей» (§ 148). Т. о., И. одобряет использование в триадологическом контексте 3 терминов: ипостась, свойство и частная сущность.

Ипостась определяется И. как «частная сущность, характеризующаяся неотъемлемым свойством, которым не могут обладать подобные ей» (§ 200). Это определение фактически совпадает с определением ипостаси (صحة) у несторианского писателя *Бабая Великого* (ок. 550 — ок. 628), согласно к-рому ипостась — это «частная сущность, или οὐσία, существующая в своем индивидуальном бытии» (*Babai Magni Liber de Unione / Ed. A. Vaschalde. P., 1915. Vol. 1. P. 159. (CSCO; 79. Syr.; 34)*). Поскольку в Боге субъект (الموصوف) является самосущим, то каждое из двух Его свойств должно быть самосущим, т. е. быть сущностью, а точнее, частной сущностью, или ипостасью (§ 202). Эти ипостаси не обладают никакими реальными отличительными свойствами: ни сущностными, ни акцидентальными (§ 207–208). Человеческий ум различает в Боге три сущностных свой-

ства только посредством умственно-го распознавания (تمييز) или воображения (توهم). Хотя фактически слово خاصة означает отличительное свойство индивида, входящего в определенный вид, указывающее на нечто особенное в индивиде, отличное от того, что все индивиды данного вида имеют общего, И. допускает использование этого термина в триадологии, и в его системе оно синонимично قنوم (ипостаси). Так же обстоит дело с термином «частная сущность». Слово عين (сущности, вещь, реальность) используется в «Послании...» несколько двусмысленно: с одной стороны, оно употребляется параллельно с терминами, обозначающими общую единую сущность Троицы (جوهر, ذات, ماهية и др.); с др. стороны, может указывать и на конкретного индивида (§ 71, 75, 77, 155) в таких выражениях, как «сущность Логоса» и «сущность Жизни». Такая двусмысленность в употреблении термина عين характерна для араб. литературы в целом: напр., в раннем араб. переводе «Категорий» Аристотеля, принадлежащем арабо-персид. писателю Абдаллаху ибн аль-Мукаффе (ок. 721 — ок. 760), 1-я категория — οὐσία (первая, индивидуальная, сущность) была представлена как عين (Holmberg. 1991. P. 71); в более позднем переводе Хуайна ибн Исхака это слово было заменено на термин جوهر, к-рый с тех пор стал техническим термином для всех значений οὐσία (Bergh S., van den. 'Ayn // EI. 1960. Vol. 1. P. 784). Когда И. приравнивает عين и قنوم, он всегда квалифицирует эти слова прилагательным خاص (особый, частный). Поскольку термин قنوم имеет сир. происхождение, использование вместо него عين применительно к Ипостасям Троицы представляется одной из немногих попыток, предпринятых арабо-христ. богословами, чтобы перевести греч. термин ὑπόστασις (Holmberg. Person in the Trinitarian Doctrine... 1993. P. 300–307).

И. полагает, что между родом и видом существует принципиальное различие: род включает множество видов, к-рые отличаются друг от друга по сущности; индивиды, принадлежащие к определенному виду, по сущности равны, единосущны. Утверждение того, что Бог един по роду, нарушило бы, согласно И., единосущие Троицы. И. нигде не говорит о том, что Бог — это вид, а лишь то, что Он един таким же образом,

как один вид, т. е. по сущности (ذات), точнее по общей сущности, включающей 3 частные сущности, или ипостаси (§ 146). Индивид внутри вида отличается от др. индивида наличием определенного свойства, лежащего в основе их различия или разделения. И. вынужден признать, что между Божественными Ипостасями существует некое различие, но оно является воображаемым, т. е. не принадлежит ни к одной из 2 обычных категорий (сущности и акциденция), на основании к-рых различие может иметь место.

Др. важным термином, описывающим троичность в Боге, является صفة (атрибут, свойство). Это слово важно тем, что И. основывает на нем доказательство существования Лиц Троицы. У Бога есть три «свойства» (خواص), или «атрибутов» (صفات): Жизнь (الحياة), Логос (النطق) и Субъект, Которому эти свойства приписываются (§ 149). Т. о., Бог един по сущности («как вид») и троичен в атрибутах, именуемых ипостасями (§ 150–151). Доказательством того, что Бог действительно обладает этими тремя свойствами, является Его действие, признаки Его деятельности в мире. Он проявляет Себя как Существующий (موجود), Живущий (حي) и Мыслящий (ناطق). Он является Живущим, потому что Он активен (فاعل), Он действует, а нельзя быть активным, не обладая жизнью (§ 154). Он является Мыслящим, т. к. Он устроил мир с помощью мудрости, а никто не может быть мудрым без разума-логоса (§ 155–156). И. предлагает еще одно доказательство наличия в Боге трех атрибутов. Он говорит, что мир зависит от какой-то причины, а это подразумевает, что кто-то его создал (فعل). Всякая творческая деятельность является или свободной, или необходимой, или природной (§ 160). Т. к. творческая деятельность Бога не является ни природной, ни необходимой (§ 161–163), она должна быть свободной. Если Бог свободен, то Он должен быть разумным (§ 164), а если Он разумен, то Он должен обладать жизнью (§ 165). Поскольку нет никакой реальной, т. е. сущностной, разницы между Богом и Его двумя атрибутами, то Он один по сущности (§ 166); а т. к. между Богом и двумя Его атрибутами существует различие, как различие между субъектом и свойствами субъекта, то Он троичен по свойствам (§ 167).

Наличие в Боге Жизни и Логоса не делает Его сложным, подобно тому как душа человека обладает жизнью и разумом и остается единой и простой (§ 178–180). Также и у 4 элементов есть различные качества, но эти качества не подразумевают никакого разделения в элементах (§ 181–183). У Бога много свойств, однако они имеют неодинаковый статус. Их можно разделить на 2 класса (§ 185–186): «существенные» свойства (Жизнь и Логос) и «несущественные» свойства (способность видеть, слышать и т. д.). «Существенные» свойства неотделимы от сущности, без них она не может быть сущностью. Так, человек может испытать недостаток в определенных «несущественных» свойствах (быть лишенным зрения, слуха и т. п.), но не может быть лишен «существенных» свойств (жизни и разумности), иначе он перестанет, по определению, быть человеком (§ 187–188). В Создателе «существенные» свойства — это Жизнь и Логос (§ 189–191), они абсолютны, без них Бог перестает быть Богом (§ 192), в то время как «несущественные» свойства относительно и вторичны в том смысле, что являются проявлением не сущности как таковой, а существенных свойств (Жизни и Логоса).

**Христология.** Основным источником сведений о христологических взглядах И. является его ответ Кусте ибн Луке о том, почему несториане считают, что во Христе две ипостаси: «Все христиане согласились, что Христос — вечный Сын Божий и человек из нашей сущности и что Слово Божие есть Ипостась (قوم). Мы полагаем, что все чувственное и умопостигаемое подпадает под четыре категории: родовая сущность (جوهر عام), частная сущность (جوهر خاص), акциденция (عرض), привязанная к сущности и не существующая самостоятельно, и свойство (قوة, букв. — сила, способность) сущности. Христиане отвергают мнение, что Христос есть акциденция или свойство сущности, поскольку ничто из этого не существует само по себе и ничто из этого не существует иначе, как в сущности. Если бы человеческая природа Христа была акциденцией или свойством, а акциденция и свойство не существуют сами по себе, тогда человеческая природа Христа не существовала бы сама по себе. А что не существует само по себе, не является ни ипо-

стасью, ни сущностью. Если бы человеческая природа Христа была родовой сущностью, которая является неким видом (نوع), то она бы не воспринималась чувствами, и все люди по необходимости были бы «христами». Если три из этих четырех категорий не подходят, то остается четвертая категория, а именно частная сущность, то есть ипостась, которая существует сама по себе, как, например, Авраам, Исаак, Иаков, чьим потомком Он (Христос. — Е. Т.) является. И у Него есть признаки ипостаси, как у каждого из них, кроме греха» (*Maris, Amri et Slibae*. 1896. Vol. 1. Pt. 2. P. 92). И. излагает традиц. для Церкви Востока учение о двух ипостасях во Христе, понимаемых как частные сущности. Это учение наиболее полно выражено Бабаем Великим в «Книге о единении» (*Babai Magni Liber de Unione* / Ed. A. Vaschalde. P., 1915. 2 vol. (CSCO; 79–80. Syr.; 34–35)). Деление всего чувственного и умопостигаемого на 4 категории, упоминаемые И., восходит к неоплатоническим комментаторам Аристотеля. Впервые такое деление встречается у Порфирия (*Porphyr.* In *Categ.* P. 71) и позднее воспроизводится в комментариях на «Категории» представителей позднего александрийского неоплатонизма: Аммония, сына Гермия (*Ammonius*. In *Aristotelis Categorias commentarium*. 77 / Ed. A. Busse. V., 1895), Иоанна Филопона (*Ioannes Philoponus*. In *Aristotelis Categorias commentarium*. XIII 1, 30 / Ed. A. Busse. V., 1898), Симплиция (*Simplicius*. In *Aristotelis Categorias commentarium*. VIII 44 / Ed. K. Kalbfleisch. V., 1907) и др. Применительно к триадологии и христологии понятие «частная сущность» впервые использовал Иоанн Филопон, который понимал Ипостаси Троицы как три частные сущности, а Христа — как одну сложную природу, состоящую из двух частных природ (человеческой и божественной). В арабоязычной несторианской литературе аналогичное деление на 4 категории в триадологическом контексте встречается у *Аммара аль-Басри* (1-я пол. IX в.; *'Ammâr al-Basri*. *Apologie et Controverses* / Éd. M. Hayek. Beyrouth, 1977. P. 51) и *Илии бар Шинайи*, митр. Нисибинского (975–1046; *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle* / Publ., annot. P. Sbath. Le Caire, 1929. P. 101). В связи с этим ответ И. Кус-

те ибн Луке может косвенно указывать и на его представления о Св. Троице, поскольку приводимый И. пример (ипостаси суть Авраам, Исаак, Иаков) подразумевает изначально триадологический, а не христологический контекст.

Соч.: *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens, IX<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles* / Publ. P. L. Cheikho. Beyrouth, 1920. P. 63–68; *Holmberg B.* A Treatise on the Unity and Trinity of God by Israel of Kashkar (d. 872). Lund, 1989. (Lund Studies in African and Asian Religions; 3); *Moosa M.* A New Source on Ahmad ibn al-Tayyib al-Sarakhsi: Florentine MS Arabic 299 // *JAOS*. 1972. Vol. 92. N 1. P. 19–24.

Ист.: *Maris, Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum Commentaria* / Ed. H. Guismond. R., 1899. Vol. 1. Pt. 1: *Maris textus Arabicus*. P. 81; 1896. Vol. 1. Pt. 2: *Amri et Slibae textus*. P. 72–74, 92; *Al-Hasan b. al-Bahlul*. *Kitâb al-dalâ'il* / Ed. Y. Habbî. Kuwait, 1987. P. 227.

Лит.: *Assemani*. BO. 1725. T. 3/1. P. 512–513; *Assemani J. A.* De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum: *Commentarius historicum-chronologicus*. R., 1775; *Graf G.* Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jh.): Eine literaturhist. Skizze. Freiburg i. Br., 1905. S. 38. (Strassburger Theol. Studien; 7/1); *idem*. *Christliche Polemik gegen den Islam* // *Gelbe Hefte*. Münch., 1926. Bd. 2. Tl. 2. S. 825–842; *idem*. *Geschichte*. 1947. Bd. 2; *Sbath P.* Al-Fihris. Le Caire, 1938. Vol. 1: *Ouvrages des auteurs antérieurs au XVII<sup>e</sup> siècle*;

*Allard M.* Les chrétiens à Bagdad // *Arabica*. Leiden, 1962. Vol. 9. N 3. P. 375–388; *Fiey J. M.* *Assyrie chrétienne*. Beyrouth, 1968. Vol. 3; *Samir Kh.* La tradition arabe chrétienne et la chrétienté de Terre-Sainte // *Papers read at the 1979 Tantar Conference on Christianity in the Holy Land* / Ed. D.-M. Jaeger. Tantar, 1981. P. 343–432;

*Haddad R.* La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050). P., 1985. (Beauchesne Religions; 15); *Holmberg B.* Notes on a Treatise on the Unity and Trinity of God Attributed to Yahya Ibn 'Adi // *Actes du Deuxième Congrès Intern. d'Études Arabes Chrétiennes* (Oosterhesselen, Sept. 1984) / Ed. Kh. Samir. R., 1986. P. 235–245. (OCA; 226); *idem*. The Concept of Analogy in Christian Arabic Thought // *Knowledge and Science in Medieval Philosophy*: Proc. of the 8<sup>th</sup> Intern. Congress of Medieval Philosophy, Helsinki 24–29 August 1987 / Ed. R. Työriñoja, A. I. Lehtinen. Helsinki, 1990. Vol. 3. P. 399–408; *idem*. A Refutation of the Jews by Israel of Kashkar (d. 962) // *PdO*. 1990/1991. Vol. 16. P. 139–148; *idem*. The Trinitarian Terminology of Israel of Kashkar (d. 872) // *Aram*. Oxf., 1991. Vol. 3. N 1. P. 53–82; *idem*.

Person in the Trinitarian Doctrine of Christian Arabic Apologetics and its Background in the Syriac Church Fathers // *StPatr*. 1993. Vol. 25. P. 300–307; *idem*. A Reconsideration of the *Kitab al-Ma dal* // *PdO*. 1993. Vol. 18. P. 255–273; *idem*. Israel of Kashkar // *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History* (600–900) / Ed. D. Thomas, B. Roggema. Leiden; Boston, 2009. Vol. 1. P. 757–761. (The History of Christian-Muslim Relations; 11); *Daiber H.* Nestorians of 9<sup>th</sup> Cent. Iraq as a Source of Greek, Syriac and Arabic: A Survey of Some Unexploited Sources // *Aram*. 1991. Vol. 3. N 1. P. 45–52;

*Troupeau G.* Sur un philosophe de l'école de Bagdad // *Arabica*. 1993. Vol. 40. P. 125–126; *Habbî J.* *Israele di Kaškar* // *Enciclopedia dei Santi*: *Le Chiese Orientali*. R., 1999. Vol. 2. Col.

262–263; *Rosenkranz S.* Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft, 7.–10. Jh. Bern et al., 2004. S. 55–57.

Е. В. Ткачёв

**ИССАХАР** [евр. יִסְחָר, *yissākār*; греч. Ἰσσαχάρ], 9-й сын ветхозаветного патриарха Иакова и 5-й рожденный Лией, родоначальник одноименного колена Израилева. После рождения 4-го сына — Иуды Лия в течение долгого времени не могла родить и поэтому предложила Иакову свою служанку Зелфу (Быт 30. 9–13). Когда старший сын Лии Рувим нашел т. н. мандрагоровы яблоки (*Mandragora autumnalis* — плод, к-рый считался в древности обладающим свойствами афродизиака), то она с помощью их выторговала у своей младшей сестры Рахили ночь с Иаковом (Быт 30. 14–15). Рождение И. Лия расценила как знак божественной милости после долгого периода беспло-



*Праотцы Иссахар и Завулон.  
Роспись ц. Рождества  
Богородицы в Ферапонтовом  
в честь Рождества  
Богородицы мон-ре.  
Мастер Дионисий.  
Нач. XVI в.*

дия, как награду за то, что она отдала свою рабыню Иакову (Быт 30. 18). В рассказе о рождении И. обыгрывается 2 оттенка значения его имени, они оба связаны с глаголом *skr* — «панимать, выкупать, вознаграждать». Лия, изведав Иакова о желании провести с ним ночь, говорит ему: «...я купила тебя (*sākōr śakartikā*, варианты: «выкупила, наняла») за мандрагоры сына моего...» (Быт 30. 16). При рождении И. она говорит: «Бог дал возмездие мне (*sākār*)...» (Быт 30. 18). Точная этимология имени И. неясна. Существуют попытки раскрыть ее с помощью исправлений в написании имени И., которые позволяют прочесть его как *yēš sākār* — «есть награда (возмездие)» (ср.: Иер 31. 16; 2 Пар 15. 7) или как *īš sākār* — «наемный рабочий» (ср.: Быт 49. 15; *Koehler L., Baumgartner W.* Lexicon in Veteris Testamenti libros. Leiden, 1953. P. 408. N 4017). Также можно прочесть его имя как вариант глагола *skr* породы нифаль в форме 3-го лица имперфекта: «он

паниал самого себя» — или увидеть в нем конструкцию *yēš* («есть») + теофорное имя (*Herion*. P. 577).

Часто в Свящ. Писании И. упоминается вместе с Завулоном, его младшим братом, которого Лия родила в посл. Иакову: будучи единокровными братьями, рожденными одной матерью, они представляли в истории Израиля племенное единство. Устойчивое упоминание этих колен вместе в списках колен Израилевых свидетельствует о тесных связях между их представителями (Быт 35. 23; 49. 13–15; Исх 1. 3; Втор 33. 18; Числ 1. 28–31; 26. 23–25; Нав 19. 10–23). Общим родоначальникам колен в благословении Моисея было посвящено одно пророчество: «...веселись, Завулон, в путях твоих, и Иссахар, в шатрах твоих; созывают они народ на гору, там закаляют законные жертвы, ибо они питаются богатством моря и сокровищами, сокрытыми в песке» (Втор 33. 18–19). В этом

пророчестве младший брат упомянут раньше старшего (как и в случае с коленами *Ефрема* и *Манассии*), что может указывать на потерю И. своего преимущества по рождению. Это подтверждается и в благословении Иакова, где И. также упомянут после младшего брата и иронично характеризуется как «осел крепкий, лежащий между протоками вод (буквально в МТ — между (= под) навьюченными корзинами); и увидел он, что покой хорош, и что земля приятна: и преклонил плечи свои для ношения бремени и стал работать в уплату дани» (Быт 49. 14–15). Подобная тенденция отражена также в списках колен в Числ 34. 25–26 и Нав 19. 10–23, где удел И. упоминается после удела Завулонова (ср.: Суд 5. 14–15). Только в более поздней лит-ре оба колена представлены в естественном, родовом порядке (Иез 48. 25–26; 1 Пар 27. 18–19). Генеалогия потомков колена И. приведена в 1 Пар 7. 1–5, в то время как генеалогия колена Завулону отсутствует. Это может указывать на возвыше-

ние колена И. и возврат в дальнейшем своего родового первенства. Из следует уже поздней линии, перечисляя представителей колена И. перед Завулоновым в списке запечатленных печатью спасенных прavedников ВЗ (Откр 7. 7).

Большая часть территории колена И. лежала на плоскогорье, к-рое включало плодородные земли, расположенные в вост. части долины Изреель. Границы колена простирались от горы Фавор и Галилейского м. на севере до горы Гелвуй и Ефремовой горы на юге, вдоль р. Иордан на востоке до р. Киссон на западе. На севере колена И. граничило с коленом Неффалима и Завулону, на юге — с коленом Манассии. Согласно Втор 33. 18–19, колена И. вместе с коленом Завулоновым имело общее святилище, вероятно на горе Фавор (др. вариант: гора Кармил — см.: *Christensen D. L.* Deuteronomy 21. 10 — 34. 12. Nashville, 2002. P. 853. (WBC; 68)). Территория колена И. включала 16 городов, среди них — Изреель, Сонам и Вefсамис, Иармуф, Аэндор (Нав 17. 11; 19. 17–23; 21. 28–29). На этой территории находилось большое количество ханаанских городов-государств, к-рые колена И., как и др. колена, не могло сразу вытеснить с исконной территории и было вынуждено вступить с ними в контакт (ср.: Суд 1. 28, 33). Источники позднего бронзового века показывают, что в XIV в. вост. часть долины Изреель была занята ханаанскими правителями, использующими рабский труд в ведении хозяйства (ЕА. 365), на основании этого А. Алт (а вслед за ним и др. библейсты) предположил, что часть колена И. могла попасть в рабство к местным могущественным князьям (*Alt A.* Kleine Schriften z. Geschichte d. Volkes Israel. Münch., 1963<sup>3</sup>. Bd. 3. S. 169–174; см. также: *Noth M.* The History of Israel. L., 1960<sup>2</sup>. P. 78–79). Возможно, что слова об И. из пророчества Иакова «и преклонил плечи свои для ношения бремени и стал работать в уплату дани» (Быт 49. 15) могут содержать горький упрек за то, что он попал в подчинение к местным влиятельным ханаанским кланам и стал рабом на этой плодородной земле. В любом случае библейские источники, к-рые включают в т. ч. и свидетельства первенства колена Завулонова, говорят о том, что в ранний период истории, после заселения Св.

земли, колено И. пережило тяжелый социальный и экономический кризис, из которого оно смогло выйти позднее, уже после эпохи Судей (Gottwald. 1979. P. 216, 542).

Из колена И. происходил один из судей израильских — Фола (Суд 10. 1), князья колена И. принимали участие вместе с пророчицей Деворой в войне против Сисары, что нашло отражение в ее хвалебной песни (Суд 5. 14–15). При установлении Соломоном адм. округов территория колена И. была выделена как отдельная область со своим наместником (ср.: 3 Цар 4. 17). В 1 Пар 12. 32 колено И. восхваляется за то, что среди его представителей, пришедших на помощь Давиду в его народный фронт, оказалось 200 людей разумных (*yōd'ē bīnā<sup>h</sup> la'ittim*, букв.— «обладающие пониманием времен»; также и в LXX, ср.: Есф 1. 13), «которые знали, что когда надлежало делать Израилю». Из колена И. происходил израильский царь Вааса (3 Цар 15. 27), и в г. Изрееле на территории колена И. была основана резиденция израильских царей. Во времена царя Езекии представители колена И. были среди тех, кто пришли от сев. колен праздновать Пасху в Иерусалиме (2 Пар 30. 18). В 732 г. до Р. Х. территория колена И. была захвачена ассирийцами и включена в состав ассир. пров. Мегиддо.

В иудейской традиции особое внимание уделено взаимоотношениям И. и его младшего брата Завулону, к-рый занимался торговлей, чтобы поддерживать своего брата, решившего посвятить себя изучению Торы. На усердие в изучении заповедей И. указывают слова из Быт 49. 15: «...преклонил плечи свои для ношения бремени...» (Берешит Рабба. 98. 12, 17). 200 ученых мужей из колена И. соответствуют количеству членов синедриона, а также дают представление о широком распространении на его территории т. н. домов учения (*bēt ha-mmidrāš*) — центров по изучению Торы (Берешит Рабба. 72. 5; Йома 26а; Тааним. 18).

В христ. традиции чаще всего рассматривался текст благословения, данного И. (Быт 49. 14–15), начало к-рого принципиально отличается в переводе LXX (а за ним и Вульгаты) от варианта МТ и синодального перевода: «Иссахар возжелал блага, покоясь наверху между своими уделами (наследиями)...» Со-



Праотец Иссахар.  
Икона. 2-я пол. XVII в. (АМИИ)

гласно нравственно-аллегорическому истолкованию Руфина Аквилейского, значение имени И.— «награда» — указывает на того, кто ожидает награду от Бога, живя добродетельно и возделывая свою душу, словно плодородную землю, покоится посреди своих уделов (ср.: Притч 4. 27), т. е. на заповедях Господних. Этот покой, обещанный Христом (Мк 6. 31), праведник обретает после внутреннего сражения с помыслами и пороками, прорастающими на поле его души (*Rufin. De bened. Patr. 2. 14 // SC. 140. P. 96–100*). Развивая это направление, Амвросий Медиоланский говорит, что И. символизирует награду, к-рой для нас становится Сам Христос по нашей вере и молитве; И.— это Тот, Кто покоится среди наследия ВЗ и НЗ, посреди всех пророков. Сопоставляя Быт 49. 15b и Ис 9. 6, свт. Амвросий говорит, что, подобно И., Христос преклонил Свои плечи под бремя креста, чтобы нести наши грехи (*Ambros. Mediol. De patriarch. 6. 30–31; ср.: Hipp. De bened. Is. et Jac. 88. 3–8*). Согласно свт. Андрею Критскому, имя колена И., упомянутое среди имен праведников ВЗ в Апокалипсисе (Откр 7. 7), означает награду, к-рой удостоится все ведущие добродетельную жизнь (*Andr. Caes. Арос. VII 19 [In 7. 7]*).

Лит.: Elliger K. Issachar // IDB. Vol. 2. P. 770–771; Gottwald N. A. The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 BCE. Maryknoll (N. Y.), 1979; Herion G. A. Issachar // ABD. Vol. 3. P. 577; Genesis 12–50 / Ed. M. Scheridan, Th. C. Oden. Downers Grove (Ill.), 2002. P. 336–337; Abramsky S., Beer M. Issachar // EncJud. Vol. 10. P. 766–777.

А. Е. Петров

**ИСТИНА** [евр. *'ēmet*; греч. ἀλήθεια; лат. veritas], основополагающее религ., богословское и философское понятие. В соответствии с христ. вероучением, высшая Истина — это Сам Бог (ср.: Иер 10. 10; Ин 14. 6), от Которого происходит любая тварная И.: как И. бытия, т. е. самотождественность тварных вещей и их открытость для человеческого разума, так и И. познания, т. е. способность человека приобретать достоверное знание о Боге и мире.

**И. в Священном Писании. Ветхий Завет.** В синодальном переводе слово «истина» обычно используется для передачи древнеевр. слова *'ēmet* и реже для передачи происходящего от того же корня слова *'ēmūnāh* (имеется неск. исключений: *yašārīm* — Притч 16. 13; *mīšōr* — Ис 11. 4; *mēšārīm* — Ис 33. 15, 45. 19; «Бог истины» в Ис 65. 16 передает выражение *'ēlohē 'āmēn*). В Септуагинте в соответствующих контекстах, как правило, стоит ἀλήθεια или др. слова от того же корня.

Первоначальное значение слова *'ēmet* — «надежность», «верность». Блудница Раав, принявшая в Иерихоне посланных Иисусом Навином соглядатаев, просит их поклясться в том, что они пощадят «дом отца» ее, и дать ей «верный знак» (*'ōt 'ēmet* — Нав 2. 12). В Книге Притчей Соломоновых говорится о том, что «сеющему правду» предназначена «награда верная» (*šeker 'ēmet* — Притч 11. 18). Слово *'ēmet* употребляется в значении «правда», «справедливость» в сочетаниях со словами «милость» (*hesed*) и «мир» (*šālōm*): «И ныне скажите мне: намерены ли вы оказать милость и правду (*hesed we- 'emet*) господину моему или нет?» (Быт 24. 49). В синодальном переводе и в Септуагинте в подобных контекстах *'ēmet* часто понимается как «истина»: «Милость и истина (*hesed we- 'emet*) сретятся...» (Пс 84. 11).

В нек-рых случаях употребления слова *'ēmet* в значении «нечто надежное, верное» оно может также быть понято и как «нечто истинное». Так, царица Савская, обра-

щаясь к Соломону, сказала: «...верно (*'ēmet*) то, что я слышала в земле своей о делах твоих и о мудрости твоей» (3 Цар 10. 6); переводчики Септуагинты для передачи слова *'ēmet* используют прилагательное ἀληθινός: «...истинно то слово, которое я услышала» (ἀληθινός ὁ λόγος ὃν ἤκουσα). Немало и др. случаев, когда Септуагинта понимает *'ēmet* как «истина», в то время как в синодальном переводе делается попытка передать более точное значение. Напр., в кн. Второзаконие говорится о том, что если пройдет слух, будто жители какого-то города склоняются к язычеству, то это дело необходимо исследовать: «...и если это точная правда (*'ēmet nākōn*), что случилась мерзость сия среди тебя, порази жителей того города острием меча» (Втор 13. 14–15); в Септуагинте словам «это точная правда» соответствует ἀληθής σαφώς ὁ λόγος, «это бесспорная истина».

В значении «истина» слово *'ēmet* используется в ВЗ в различных контекстах, однако общая закономерность состоит в том, что «лишь изредка Ветхий Завет осмеливается сказать, что свойством какого-либо человека (или людей) является *'ēmet*» (Schreiner. 1997. P. 313). Источником и носителем И. обычно считается Бог: «В Твою руку предаю дух мой; Ты избавлял меня, Господи (в евр. тексте — Яхве), Боже истины» (Пс 30. 6). В этом и мн. подобных текстах ВЗ речь идет о том, что «Бог есть *'ēmet* в Своем отношении к человеку, в особенности к общине (т. е. к избранному народу.— Е. Б.) и к ее членам» (Schreiner. 1997. P. 313). По значению к выражению «Бог истины» приближается наименование «Бог верный» (*hā-'ēl han-ne'ēmān* — Втор 7. 9) — это Бог, Которому Израиль может верить, поскольку Он «хранит завет [Свой] и милость к любящим Его и сохраняющим заповеди Его до тысячи родов» (Втор 7. 9). Та же мысль, по-видимому, выражена в Книге пророка Иеремии: «Господь Бог есть истина; Он есть Бог живой и Царь вечный» (Иер 10. 10; для этого места, однако, возможен и другой вариант перевода: «Господь — воистину Бог» — *Holladay W. L. Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*, Chap. 1–25. Phil., 1986. P. 333).

Мн. тексты ВЗ призывают человека стремиться к божественной И. В псалмах идеал праведной жизни

описывается как «хождение по истине» Божией (Пс 25. 3; 85. 11 и др.); обращаясь к Богу в молитве, человек взывает: «...услышь меня в истине спасения Твоего» (Пс 68. 14). Стремясь «на святую гору» Божию, праведник просит даровать ему то, что позволит не заблудиться в пути: «Пошли свет Твой и истину Твою...» (Пс 42. 3); здесь И. уподобляется свету, к-рый, освещая жизнь человека, сохраняет его от греха и нечестия и ведет к Богу. С И. сравниваются «суды Господни» (Пс 18. 10); для всякого верующего И. Божия становится щитом и покровом (Пс 90. 4). Лишь тот, кто «говорит истину в сердце своем», может «пребывать в жилище» Божиим и «обитать на святой горе» Его (Пс 14. 1–2). И. становится атрибутом грядущего Избавителя в мессианских пророчествах ВЗ: Он «будет производить суд по истине» (Ис 42. 3). Возвещая «доброе Иерусалиму и дому Иудину», которое соделает Господь Саваоф, прор. Захария в качестве первой заповеди, обязательной для исполнения, предлагает следование закону И.: «Вот дела, которые вы должны делать: говорите истину друг другу; по истине и миролюбно судите у ворот ваших» (Зах 8. 16).

Оскудение, истребление И. обычно сопутствует всевозможным бедствиям, постигающим народ за нечестие и непослушание воле Божией: «И не стало истины, и удаляющийся от зла подвергается оскорблению. И Господь увидел это, и противно было очам Его, что нет суда» (Ис 59. 15). Прор. Иеремия, обличая Израиль, говорит: «...вот народ, который не слушает гласа Господа Бога своего и не принимает наставления! Не стало у них истины, она отнята от уст их» (Иер 7. 28).

Прор. Осия возвещает «...суд у Господа с жителями сей земли, потому что нет ни истины, ни милосердия, ни Богопознания на земле» (Ос 4. 1); здесь обладание И. ставится в один ряд и, возможно, отождествляется со знанием Бога. Эта идея получает развитие в Книге пророка Малахии; в ней утверждается, что священники израильского народа, которые желают исполнять завет Бога с Левиим, должны иметь «в устах» своих «закон истины» (*tōrat 'ēmet* — Мал 2. 6); сразу же вслед за тем говорится, что «уста священника должны хранить ведение» (*da'at* — Мал 2. 7), а сам он должен быть вестником Гос-

пода Саваофа. Т. о., И. по смыслу приближается к ведению Бога.

Борьба с И. понимается обычно как богопротивление; стремление к ней, напротив, — как попытка примириться с Богом. В одном из апокалиптических видений Книги пророка Даниила повествуется о том, как восставший против Бога и его ангелов «небольшой рог» будет преуспевать в своем нечестии, «повергая истину на землю» (Дан 8. 12). В другом видении этой книги говорится о некоем «истинном писании» (*katāb 'ēmet*, букв. книга истины), смысл к-рого будет открыт прор. Даниилу (Дан 10. 21). Говоря о бедственном положении своего народа в современную ему эпоху, прор. Даниил, причисляя себя к «сынам Израилевым», считает причиной бедствий то, что «мы не умоляли Господа Бога нашего, чтобы нам обратиться от беззаконий наших и уразуметь истину Твою» (Дан 9. 13).

И. как богословское понятие становится предметом специального рассмотрения неканонической ветхозаветной *Ездры второй книги*, сохранившейся лишь на греч. языке. В рассказе о 3 юношах, уникальном материале книги, описывается их спор о том, что в мире «всего сильнее» (2 Езд 3. 5). В этом споре, разрешение к-рого происходило в присутствии персид. царя Дария и его вельмож, побеждает 3-й из юношей, *Зоровавель*, убедивший слушателей в том, что всего сильнее в мире женщины (2 Езд 4. 32). После этого, однако, Зоровавель совершенно изменяет ход своей речи и заявляет, что в действительности все сказанное до этого неверно, а сильнее всего в мире И. (в греч. тексте книги — ἀλήθεια). Все прочие ценности ничто перед ней, и всё, лишённое И., обречено на гибель: «Неправедно вино, неправеден царь, неправедны женщины, несправедливы все сыны человеческие, и все дела их таковы, и нет в них истины, и они погибнут в неправде своей» (2 Езд 4. 37). Свою речь Зоровавель заканчивает гимном И., единственным источником которой он называет Бога: «...она есть сила и царство и власть и величие всех веков: благословен Бог истины» (2 Езд 4. 40).

Некоторые исследователи полагают, что в библейских текстах, принадлежащих к жанру апокалиптики и к лит-ре премудрости (значительная часть этих текстов, как считается,

возникла в послевоенный период), происходило новое осмысление понятия И., «которое подготавливает его использование в Павловых и Иоанновых писаниях»: И. становится частью учения о премудрости и в то же время божественным откровением человеку (*La Potterie*. 1992. Col. 415). В некоторых контекстах И. сближается по значению с премудростью: «Купи истину и не продавай мудрости и учения и разума» (Притч 23. 23); в других она выступает как содержание божественного откровения — то, что Бог открывает, а человек должен постигнуть: «Я открою вам всю истину и не скрою от вас ничего» (Товит 12. 11 по тексту Синайского кодекса).

**Новый Завет.** Слово «истина», если не считать наречных выражений (в синодальном переводе обычно передаваемых словом «истинно» — Мф 22. 16), в синоптических Евангелиях используется лишь однажды — в рассказе Евангелия от Марка об исцелении женщины, страдавшей кровотечением: «Женщина в страхе и трепете, зная, что с нею произошло, подошла, пала пред Ним и сказала Ему всю истину (καὶ εἶπεν αὐτῇ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν)» (Мк 5. 33). Здесь, по-видимому, речь идет лишь о том, что женщина сообщила Иисусу Христу о своем дерзновенном поступке, — слово ἀλήθεια можно перевести как «правда».

Со значением «истина» связано использование в Евангелии Иисусом Христом слова «аминь» (ἀμήν). Этим словом обычно вводится то или иное утверждение — таким образом подтверждается его истинность; в синодальном переводе оно часто передается словом «истинно»: «Ибо истинно говорю вам (ἀμήν γὰρ λέγω ὑμῖν): доколе не преидет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не преидет из закона, пока не исполнится все» (Мф 5. 18). Слово ἀμήν восходит к древнеевр. *'āmēn* и является родственным слову *'emet*. Иногда с тем же значением используется заимствованное из Септуагинты выражение ἐπ' ἀληθείας («По истине говорю вам...» — Лк 4. 25).

В Посланиях св. апостола Павла неоднократно встречается использование слова ἀλήθεια в первоначальном ветхозаветном значении — «то, что надежно, на что можно положиться». Так, он говорит об ἀλήθεια τοῦ θεοῦ (в синодальном переводе «верность Божия» — Рим 3. 7), про-

отивопоставляя ее неверности, ненадежности, лжи (ψεῦδος) человека; в другом месте, говоря о проявлении в человеке любви, ап. Павел противопоставляет И. (ἀλήθεια) «неправде» (ἀδικία — 1 Кор 13. 6).

Собственно христ. понимание И. в НЗ основывается в первую очередь на осмыслении этого понятия в Евангелии от Иоанна. Уже в Прологе, говоря о воплощении Слова Божия, евангелист свидетельствует о том, что «благодать... и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин 1. 17). В беседе с самарянкой сам Христос, говоря о грядущем спасении, противопоставляет иудеям и самарянам «истинных поклонников (οἱ ἀληθῖνοι προσκυνῆται)» Бога, к-рые «будут поклоняться Отцу в духе и истине (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ)» (Ин 4. 23). И., т. о., становится необходимым условием подлинного богопоклонения. По словам Иисуса Христа, знание человеком И. ведет его к подлинной свободе: «...и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8. 32); условием приобретения этого знания становится для последователя Христа «пребывание в Его слове» (ср.: Ин 8. 31), т. е. верность Его учению и соблюдение Его заповедей. Обличая тех из Своих слушателей, кто не понимали Его слов, Христос говорит, что их отец диавол, к-рый чужд всякой И.: «Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин 8. 44).

В молитве Христа к Отцу за учеников (т. н. Первосвященническая молитва) Он просит освятить их истиной, ибо слово Отца есть И. (Ин 17. 17). Это становится смыслом и целью грядущей крестной Жертвы: «...за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною» (Ин 17. 19). На допросе у Понтия Пилата Христос говорит, что целью Его пришествия в мир является свидетельство об И. и «всякий, кто от истины» внимают этому свидетельству (Ин 18. 37). Слова Христа непонятны Пилату («Пилат сказал Ему: что есть истина?» — Ин 18. 38), однако он свидетельствует перед иудеями о невиновности Христа и предпринимает попытку отпустить Его (Ин 18. 39).

Центральным в повозаветном учении об И. является свидетельство Евангелия от Иоанна — Иисус Хрис-

тос называет Истиной Себя: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14. 6). Тот Дух Утешитель (Ин 16. 7), пришествия Которого Христос заповедует ожидать после Своей смерти и воскресения, именуется «Духом истины»; Он наставит учеников Христа «на всякую истину» (ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση; букв. будет руководить вами в [познании] всякой истины — Ин 16. 13). В Первом послании Иоанна Богослова говорится, что о Христе свидетельствует Дух, «потому что Дух есть истина» (1 Ин 5. 6).

Обращаясь к коринфской общине, св. ап. Павел использует слово «истина» в значении проповедуемого им подлинного христ. учения («Ибо мы не сильны против истины, но сильны за истину» — 2 Кор 13. 8) в противоположность «иному благовестию» (2 Кор 11. 4), к-рого следует остерегаться. В Посланиях св. ап. Павел одинаково говорит о тех, кто «не покорялись истине» (Гал 5. 7), и о тех, кто «не... послушались благовествования» (Рим 10. 16). И. становится фактически синонимом христ. благовестия, «слова Божия», т. е. искаженного ложными учениями (2 Кор 4. 2–3). В этом смысле И. является основанием христ. Церкви, к-рая есть «столп и утверждение истины» (1 Тим 3. 15).

*Е. В. Барский*

**И. в патристике. Бог — высшая Истина.** Характерной чертой патристического учения об И. является отождествление И. в собственном и первичном смысле с Богом (см.: *Basil. Magn. Ep. 233. 2; Greg. Nyss. De vita Moys. 2. 19; Areop. DN. 7. 4; Maximus Conf. Mystagogia. 5 // PG. 91. Col. 673; Ambros. Mediol. In Luc. II 94; Aug. Confess. IV 16. 31; Idem. De Trinit. VIII 2; Idem. Ep. 12. 4. 4*). При этом Бог есть не просто некая частная И., но «подлинная Истина», «истинная Истина» (ἡ ὄντως ἀλήθεια — *Antiochus Monachus. Hom. 66 // PG. 89. Col. 1628; Ioan. Damasc. Hom. in sabbat. sanct. 1 // PG. 96. Col. 601; vera veritas — Zeno Veron. Tract. II 15. 2; Aug. Contr. Faust. XV 11 // PL. 42. Col. 316*). Он есть «Истина сама по себе» (αὐτοαλήθεια — *Athanas. Alex. Or. contr. gent. 46 // PG. 25b. Col. 93; Basil. Magn. Ep. 233. 2; Greg. Nazianz. Or. 30. 13 // PG. 36. Col. 120; Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 1 // GNO. T. 6. P. 36; Ioan. Chrysost. In Ioan. 8. 1; ipsa veritas — Aug. Confess. XII 25. 35*), «Истина по сущности» (οὐσιώδης

αὐτοαλήθεια — *Orig.* In Ioan. comm. VI 3. 6. 38 // PG. 14. Col. 209; veritas in quantum essentia — *Mar. Vict. Adv. Ar.* I 43; *Aug.* De immort. anim. 12. 19; *Idem.* De Trinit. VIII 1) и «самосушная Истина» (αὐτοουσιώδης ἀλήθεια, *Andr. Caes.* Apoc. 8 // PG. 106. Col. 245B). Бог есть Истина простая, подлинно сущая, вечно равная и тождественная самой себе (Aeop. DN. 7. 4). По определению блж. *Августина*, еп. Гипсонского, это «Истина неизменная, без недостатка, без улучшения, без ухудшения, без увеличения, без какой-либо склонности к лжи, вечная, постоянная и всегда остающаяся нетленной» (*Aug. Scrm.* 362. 28. 29 // PL. 39. Col. 1632–1633; ср.: *Idem.* De Trinit. IV 18 // PL. 42. Col. 904–905). Подобное определение встречается и у прп. *Максима Исповедника*: «Истина есть нечто простое, единственное, единое, тождественное, неделимое, непреложное, бесстрастное, не подлежащее забвению и абсолютно непротяженное» (*Maximus Conf.* Mystagogia. 5 // PG. 91. Col. 673).

Хотя И. сказывается о Боге по сущности, а значит, в равной мере относится к каждой из Ипостасей Св. Троицы (см.: *Athanas. Alex. Or. contr. arian.* I 18; *Mar. Vict. Adv. Ar.* I 43; *Ambros. Mediol.* De fide. V 2), по преимуществу и чаще всего И. именуется Вторая Ипостась — Сын Божий и Слово Божие (см.: *Clem. Alex. Strom.* IV 25 // PG. 8. Col. 1365; *Orig.* De princip. I 2. 4; *Athanas. Alex. De Synod.* 49 // PG. 26. Col. 781; *Basil. Magn.* Hom. in Ps. 14 // PG. 29b. Col. 256; *Greg. Nyss.* Ref. conf. Eun. 1. 4; *Aug.* De Trinit. IV 1. 3; *Idem.* De civ. Dei. XI 2). Если Бог Отец есть «Отец Истины», а Св. Дух есть «Дух Истины», то Бог Сын есть «сама Истина»: «Утешитель, Дух Истины учит нас Истине, которая есть Сын» (*Epiph. Adv. haer.* 73. 16; ср.: *Orig. Contr. Cels.* VIII 12; *Aug.* De divers. quaest. 53. 2; *Athanas. Alex. Or. contr. gent.* 46 // PG. 25b. Col. 93; *Greg. Nazianz.* Or. 23. 11). В Св. Троице Слово Божие есть «простая и подлинно сущая Истина... как чистое и безошибочное знание всех [сущих]» (Aeop. DN. 7. 4).

По утверждению *Оригена*, в Сыне есть «первообразная сущность истины» (ἡ τῆς ἀληθείας πρωτότυπος οὐσία — *Orig.* In Ephes. Fragm. 19); едиnorodный Сын Божий «есть Истина, поскольку Он объят в Себе по воле Отца со всей ясностью всякое понятие (πάντα λόγον) обо всем [су-

щем] и, поскольку Он есть Истина, уделяет [это] каждому по его достоинству... Если же Истина целостна (δλόκληρος), то Она должна знать все, что истинно, чтобы ей не хромать вследствие недостатка в ведении» (*Idem.* In Ioan. comm. I 27).

Сходное представление присутствует и у блж. *Августина*, где Бог как «вечная, истинная и возлюбленная Троица» есть триединство «истинной Вечности, вечной Истины (aeterna veritas) и вечной и истинной Любви» (*Aug.* De civ. Dei. XI 28; ср.: *Idem.* De Trinit. IV 1. 1–2). Блж. *Августин* считает Сына Божия как истинного Бога «той неизменной Истиной (incommutabilis veritas), которая верно называется Законом всех искусств (lex omnium artium) и Искусством всемогущего Создателя (ars omnipotentis artificis)» (*Idem.* De ver. rel. 31. 57).

Согласно свт. *Григорию Богослову*, Сын называется в Свящ. Писании Истиной «как единое, а не множественное по природе, ибо истина (ἀλήθης) едина, а ложь многолика...», а также «как чистая Печать и сложный Образ Отца» (*Greg. Nazianz.* Or. 30. 20 // PG. 36. Col. 129). Поскольку Сын явился в мир открыть людям знание об Отце (ср.: Ин 1. 17; 14. 6), Он есть «Лицо явленной Истины» (πρόσωπον τῆς δεκνυμένης ἀληθείας — *Clem. Alex. Strom.* VI 15 // PG. 9. Col. 345) и «ипостасная Премудрость и Истина (ἐνλόπστατος σοφία καὶ ἀλήθεια)», ибо «в Нем сокрыты все богатства познания» (*Ioan. Damasc. Dialect.* 1).

Иногда И. также рассматривается в патристической лит-ре как одно из многочисленных имен (τὰ ὀνόματα) или совершенств (πολλὰ ἀγαθά) Сына, к-рые даются Ему «по мышлению» (κατ' ἐπίνοιαν), в соответствии с Его различными действиями и проявлениями в мире (*Orig.* In Ioan. comm. I 9).

**Бог — источник И.** Бог, будучи высшей Истиной, является Причиной и Источником истины (fons veritatis) для всего сущего (*Aug.* De beat. vit. 4; *Idem.* Confess. XII 30. 41; *Cassiod.* Exp. ps. 108. 27). В Божественной Премудрости заключаются вечные прообразы всех вещей (πρότυπα, ἀρχέτυπα, παραδείγματα, formae), к-рые соотносятся с последними как И. со своим отражением (εἰκόνες) или как замыслы (λόγοι, rationes) со своим осуществлением (см.: Aeop. DN. 5. 8; ЕН. 3. 3. 1; *Aug.*

De divers. quaest. I. 46. 2; *Idem.* De civ. Dei. XI 10. 2–3; *Maximus Conf.* Ambigua. 2 // PG. 91. Col. 1080–1081, 1085; *Ibid.* 109 // Col. 1328–1329; *Ioan. Damasc.* De fide orth. I 9. 17–20). Поскольку Бог есть Истина, «в Нем, от Него и чрез Него является истинным все то, что истинно» (*Aug.* Sol. I 1. 3). Он есть «мера истины [всех] сущих» (τῶν ὄντων ἀληθείας τὸ μέτρον — *Clem. Alex. Protrept.* 6. 69). Как «самосушная истина» Бог есть «Прообраз истины, [закрывающейся] в разумных душах, и от этой [самосушней] Истины в размышляющих об истине как бы запечатлеваются ее образы» (*Orig.* In Ioan. comm. VI 6. 38).

Источником божественной И. для людей является Христос, который Сам есть «Истина» (Ин 14. 6) и «Свет истинный (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν), который просвещает всякого человека» (Ин 1. 9), а также посланный Им Св. Дух — «Дух истины» (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας — Ин 14. 17; 15. 26), наставляющий «на всякую истину» (Ин 16. 13). Согласно *Оригену*, Христос является «светом для людей», «светом истинным» и «светом мира», поскольку Он просвещает и озаряет разумную способность (τὰ ἡγεμονικά) людей и вообще всех разумных существ (*Orig.* In Ioan. comm. I 25, 27). При этом вся И. среди людей произошла через Иисуса Христа: «Истина у Павла и других апостолов произошла чрез Иисуса Христа; поэтому... хотя существует одна Истина, от нее как бы пронестало множество истин» (*Ibid.* VI 6); «Как в Иисусе есть истина, так она будет и в нас, узавших Христа» (*Idem.* In Ephes. Fragm. 19). По мнению свт. *Иоанна Златоуста*, когда Христос называет Себя Истиной, а о Св. Духе говорит как о «Духе Истины», это означает, что Их слова абсолютно истинны и в них нет никакой лжи (*Ioan. Chrysost.* In Ioan. 73. 2; 77. 3). Поэтому Христос есть «Истина и Источник истины, из Которого исходит все, что истинно, для изблечения всего, что ложно» (*Arnobius Iunior.* Liber ad Gregoriam. 11 // Opera minora. Turnhout, 1992).

**И. как истинное знание о Боге.** По словам апологета *Лактанция*, для человеческой души нет более сладостной пищи, чем «познание истины» (cognitio veritatis — *Lact. Div. inst.* I 1), ведь способность «мудрствовать» (sapere), т. е. «искать истину» (veritatem quaerere), врождена

всем людям (Ibid. II 8). Именно мудрость (sapientia) ведет к познанию истинного Бога (divinitatis intellectus, Dei notitia), благодаря к-рому человек наследует вечную жизнь и бессмертие, что составляет для него высшее благо (Idem. De ira Dei. 12–13 // PL. 7. Col. 121; Idem. Div. inst. VII 9). Согласно *Клименту Александрийскому*, «как мерой постигается измеряемое, так и познанием Бога измеряется и постигается истина» (Clem. Alex. Protrept. 6. 69). Для свт. *Григория*, еп. Нисского, «познание истины» (τῆς ἀληθείας γνῶσις) тождественно постижению Бога как истинно Сущего (Greg. Nyss. De vita Moys. II 25), а автор «*Ареопагитик*» прямо отождествляет «уникальное единственное в своем роде христианское знание истины (ἀληθογνωσία)» с «одним лишь истинным, единым и простым богопознанием» (τὴν μόνην ἀληθῆ καὶ μίαν καὶ ἀπλὴν θεογνωσίαν — Aegor. DN. VII 4).

По мнению св. отцов и церковных писателей, познание Бога как высшей Истины может быть и естественным, и сверхъестественным. В первом случае это «естественное созерцание» (φυσικὴ θεωρία), или познание И. посредством естественного «света разума». По определению *Евагрия*, естественное созерцание — это «созерцание сотворенных существ» (θεωρία τῶν γεγονότων — Evagr. Pract. 86) и «истинное познание сущего» (γνῶσις τῶν ὄντων ἀληθῆς — Ibid. 2), а его цель — это «раскрытие истины, сокрытой во всех сущих» (Idem. Gnost. 49; ср.: Idem. Keph. Gnost. II 4). Другими словами, «естественное созерцание» — это познание «логосов (λόγοι) сущих», т. е. «божественных замыслов» о мире и человеке (см.: Idem. Keph. Gnost. I 14; II 2; Idem. De orat. 56; Ioan. Cassian. Collat. I 15; Maximus Conf. Ambigua. 22 // PG. 91. Col. 1257; Ibid. 41 // Ibid. Col. 1309).

Блж. *Августин* разумными аргументами обосновывал возможность истинного познания и вместе с тем доказывал существование объективной И., к-рая имеет своим источником Бога. В соответствии с его рассуждением, нек-рые положения логики и математики, как, напр., закон тождества или правила умножения, всегда истинны и не зависят от познающего субъекта. Более того, даже если допустить, что эти очевидные положения ошибочны, человек не может ошибиться в факте собствен-

ного существования: кто не существует, тот не может и ошибаться, ведь «если я ошибаюсь, я существую» (Aug. De civ. Dei. XI 26; ср.: Idem. De ver. rel. 39. 73). Это истинное утверждение указывает на существование объективной, т. е. высшей и неизменной, Истины — Бога, ибо не может быть никакого истинного суждения без Истины как таковой (nec ullum verum nisi veritate verum est). Для познания этой Истины следует отрешиться от окружающих внешних предметов и вернуться внутрь самого себя (in se ipsum), ибо «истина обитает во внутреннем человеке» (in interiore homine habitat veritas), т. е. в человеческой душе. Обнаружив, что внутренняя природа человека хотя и превосходит внешнюю, но подвержена изменениям, человек должен выйти за пределы самого себя и для познания вечной и неизменной Истины устремиться туда, где сияет «сам Свет разума» (ipsum lumen rationis), в котором познается все остальное (Idem. De ver. rel. 39. 72–73; ср.: Idem. Contr. ср. Manich. 36. 41; Idem. De civ. Dei. XI 28; Idem. De Trinit. VIII 9. 13). Т. о., согласно блж. *Августину*, «человеческая душа может стать... причастной Истине (particeps veritatis)», Которая «есть Бог, существующий превыше души» (Idem. De Gen. contr. manich. II 16. 24). Этой неизменной Истиной «просвещается (illustratur) все, что есть истинного в душах и умах кого-либо [из людей]» (Idem. Contr. Faust. XXVI 5).

Мн. греч. св. отцы связывали познание высшей истины с умом (νοῦς, τὸ νοεῖν) как созерцательной (теоретической) способностью человеческой души, отличающейся от практической познавательной способности — рассудка (λόγος, τὸ λογικόν); по словам прп. *Максима Исповедника*, «к разумной силе [души] относятся деятельная и созерцательная способности; созерцательная называется умом (νοῦν), а деятельная — разумом (λόγον)» (Maximus Conf. Mystagogia. 5 // PG. 91. Col. 673). Свт. *Василий Великий* называл ум «критерием познания истины» (κρίτηριον εἰς τὴν τῆς ἀληθείας σύνεσιν — Basil. Magn. Ep. 233. 2). Прп. *Максим Исповедник* считал свойством ума «решать, как надо разумно выбирать хорошо продуманное и различное, показывая через истинное знание, словно ярчайший свет, саму истину» (Maximus Conf. Ambigua. 5 // PG. 91. Col. 1108).

Рассуждая об этом более пространно в трактате «*Мистагория*», прп. *Максим* отмечал, что «к душе, соответственно ее умной части, относятся ум, мудрость, созерцание, знание и незабывающее ведение (τὴν ἄληστον γνῶσιν); завершением их является истина... Ум, приводимый в движение мудростью, приходит к созерцанию, посредством созерцания — к ведению, посредством ведения — к незабывающему ведению, а посредством него — к истине. Окрест же истины ум находит предел своего движения, и истиной определяется его сущность, сила, свойство и деятельность» (Idem. Mystagogia. 5).

Характерным отличием святоотеческого христ. учения о познании И. от философского представления об И. является убеждение в том, что человеческий ум сам по себе, без божественного откровения, не способен познать И. Поэтому И. имеет богооткровенный характер: по словам *Лактанция*, в истинной религии «истина открыта непосредственно Богом» (veritas revelata divinitus — Lact. Div. inst. I 1), ведь Бог не попустил, чтобы человек вечно заблуждался в поисках света мудрости (lumen sapientiae), но открыл его очи и даровал ему познание И. как Свое небесное благоденствие и дар (Ibid. I Praef.).

Особое место в качестве источника истинного знания о Боге занимает Свящ. Писание, содержащее в себе ту И., к-рую Бог соблаговолил открыть о Себе каждому обращающемуся к Писанию человеку, поэтому «священные и богодухновенные Писания самодостаточны для возведения истины» (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 1). В Евангелии Христос сообщил «учения истины» (τῶν ἀληθείας δογμάτων — Basil. Magn. Asc. br. 240 // PG. 31. Col. 1244); поэтому «надежный критерий истины (κρίτηριον τῆς ἀληθείας) всякого учения есть богодухновенное свидетельство» (Greg. Nyss. Contr. Eun. I 1. 294). Вслед этого человеческого разум (λόγος) должен познавать богооткровенные И. «под руководством Священного Писания» (Ibid. I 1. 315; ср.: Ioan. Damasc. De fide orth. I 1; IV 17), ибо «из Писаний скорее, чем из других [источников], раскрываются признаки истины» (Athanas. Alex. De decret. Nic. Syn. 32. 1).

Хотя нек-рые церковные писатели признавали, что до Боговоплощения

греческие философы и др. мудрецы могли разыскать «семена истины» (σπέρματα ἀληθείας; см.: *Iust. Martyr. I Apol.* 44. 10; *Clem. Alex. Strom.* I 1–2; VI 7), большинство св. отцов разделяли мнение *Тертуллиана*: «В [суетной] любознательности нам нет никакой пужды после [пришествия] Иисуса Христа, а в поисках истины — после [появления] Евангелия» (*Tertull. De praescript. haer.* 7).

Будучи открыта людям Богом в Свящ. Писании, божественная И. сохраняется в Предании Церкви, к-рая есть «столп и утверждение истины» (1 Тим 3. 15). В согласии с этим свт. *Епифаний Кипрский* утверждал, что только кафолическая и апостольская Церковь является «путем истины» (ὁδοποιία τῆς ἀληθείας — *Epiph. Adv. haer.* II 1. 59), «опорой истины» (ἔρεισμα τῆς ἀληθείας — *Idem. De fide.* 19), «основанием и учением истины» (ἡ τῆς ἀληθείας βάσις ἅμα καὶ διδασκαλία — *Ibid. Proem.* 1), ибо она в неповрежденном виде хранит «евангельское учение и проповедь Царства — этот единственный источник спасения и истинную веру» (*Ibid.* 4). По словам Тертуллиана, «всякое учение, единодушное с апостольскими Церквями, прародительницами и основательницами веры, нужно считать истинным; в нем, без сомнения, содержится то, что Церкви получили от апостолов, апостолы — от Христа, а Христос — от Бога» (*Tertull. De praescript. haer.* 21; ср.: *Iren. Adv. haer.* III 3. 1–2; 4. 1–2; IV 33. 8). Хранимос апостольской Церковью богооткровенное учение — это «догматы истины» (τῆς ἀληθείας δόγματα — *Athenag. De resurrect.* 14; *Basil. Magn. Hom. in Hex.* 9. 6; *Idem. Ep.* 258. 2; *Greg. Nazianz. Or.* 42. 8; *Greg. Nyss. Contr. Eun.* I 1. 15; *Ioan. Chrysost. In Matth.* 75. 4; *Idem. In 1 Cor.* 2. 1) и «изначальная истина» (principality veritatis), к-рая по времени и по достоинству предшествует всем ересям, имеющим позднее происхождение и являющимся искажением И. (*Tertull. De praescript. haer.* 29–34; *Idem. Adv. Prax.* 2; *Idem. De virg. veland.* 1).

**И. как новозаветное исполнение ветхозаветных прообразов.** В святоотеческой библейской экзегетике И. означает исполнение в НЗ событий, предсказанных в ВЗ образно, т. е. в виде прообразов (ὡς τύποι, τυπικῶς; *Orig. In Ioan. comm.* I 6; *Method. Olymp. Conv. decem virg.* 9. 2;

*Cyr. Hieros. Mystag.* 1. 3; *Ioan. Chrysost. In Ioan.* 14. 3; *Hieron. In Tit.* 1. 8–9 // PL. 26. Col. 569). Как указывает автор «Ареопагитик», ВЗ «говорил о будущих богодеяниях Иисуса, а Новый [их] исполнил; и как первый запечатлел истину в образах (ἐν εἰκόσι τὴν ἀλήθειαν ἔγραψεν), так и второй сделал ее явленной (παρουσῶν ὑπέδειξεν)» (Агеор. ЕН. 3. 3. 5). В соответствии с рассуждением свт. Григория, еп. Нисского, ветхозаветный Закон — это «прообразовательная стена учения» (ὁ τυπικὸς τῆς διδασκαλίας τοίχος), отбрасывающая лишь «тень будущих благ», но не открывающая истинное значение событий; законному прообразу противопоставляется И., к-рая сначала просветила Церковь словом Божиим через пророков, а затем явлением Евангелия разогнала всякое «тенеобразное представление» прообраза (*Greg. Nyss. In Cant. Cantic.* V // GNO. Bd. 6. P. 148). Истолковывая слова Евангелия от Иоанна о том, что «закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин 1. 17), блж. Августин отмечал: «Когда закон был исполнен, он сам стал благодатью и истиной; [ведь] благодать означает полноту любви, а истина — исполнение пророчеств» (*Aug. Contr. Faust.* XVI 6). С таким представлением об отношении ВЗ к НЗ тесно связано использование понятия «истина» для указания на «духовный смысл» Свящ. Писания в его отличии от букв. смысла (см.: *Theodoret. Quaest. in Oct.* // PG. 80. Col. 527–528; *Hieron. Ep.* 108. 26).

У блж. *Иеронима Стридонского* встречается также упоминание о «еврейской истине», или «еврейском подлиннике» (hebraica veritas), т. е. древнеевр. оригинале ВЗ как о наиболее авторитетном источнике текста ВЗ (см.: *Hieron. Ep.* 20. 2; *Ibid.* 57. 7–9). В связи с этим свт. *Бедва Достопочтенный* называл выполненный блж. Иеронимом лат. перевод ВЗ «изданием, προϊстекающим из источника еврейской истины» (*Beda. In princ. Gen.* // PL. 91. Col. 58).

А. Р. Фокин

**И. в древнегреческой литературе и философии. Этимология и дофилософское значение.** В совр. филологии господствующим является предположение, что греч. существительное ἀλήθεια (в ионическом диалекте — ἀληθειή) происходит от прилагательного ἀληθής, которое в свою очередь образовано с помощью

привативной α- от глагольной основы ληθ-/λαθ-; в частности, такая этимология предлагается в словарях Л. Майера (*Meyer L. Handbuch der griechischen Etymologie.* Lpz., 1901. Bd. 1. S. 300–301), Я. Фриска (*Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch.* Hdlb., 1960. Bd. 1. S. 71); П. Шантрена (*Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque.* P., 1974. T. 3. P. 618) и др. Возражения против этой этимологии, выдвигавшиеся нек-рыми учеными, напр. П. Фридендером (он считал, что ἀλήθεια восходит к индоевроп. праформам и отделение начальной α- некорректно; см.: *Friedländer. 1964.* S. 233–235), в наст. время признаются неубедительными (см.: *Гринцер. 1991.* С. 40). При этом на протяжении XX в. предметом дискуссий был вопрос о том, от какой именно формы глагола λήθειν происходит слово ἀλήθεια (обзор мнений см., напр.: *Krischer. 1965.* S. 161–164; *Szaif. 2006.* S. 4–5). Кроме того, область значений, к-рые может принимать глагол λήθειν в различных контекстах, достаточно широка. Это позволило исследователям предпринимать различные попытки выявить первоначальное дофилософское значение слова ἀλήθεια, основываясь на его предполагаемой связи с тем или иным значением образующей его глагольной основы (см.: *Boeder. 1959.* S. 92). В результате философских и филологических дискуссий к наст. времени сформировалось 2 основных направления интерпретации дофилософского значения ἀλήθεια.

Согласно 1-й гипотезе, ἀλήθεια происходит от глагола λήθειν в активной форме — λήθω, λανθάνω, который в этой форме может иметь значения «быть скрытым», «ускользнуть из внимания», «оставаться незамеченным». Соответственно, ἀληθής — это нечто «несокрытое», а ἀλήθεια — «несокрытость», явленность сущего в его бытийной полноте. Такая этимология слова ἀλήθεια была известна уже в поздней античности, в частности ее приводят *Секст Эмпирик* («истинным именуется то, что не ускользает (μὴ λήθω) от общего знания» — *Sext. Adv. math.* VIII 8) и *Олимпиодор Младший* (*Olympiodori philosophi In Platonis Phaedonem Commentaria / Ed. W. Norvin.* Lpz., 1913. P. 156); она встречается в греч. словаре XI в. «*Etymologicum Gudianum*» (см.: *Luther. 1935.* S. 12–13).

В XX в. философская интерпретация такого понимания слова ἀλήθεια стала одним из лейтмотивов творчества М. Хайдеггера, вслед за к-рым ее развивали Р. Бульман (Bultmann, 1928), В. Лютер (Luther, 1935), Э. Хайч (Heitsch, 1962) и др. Так, определяя первоначальное значение слова ἀλήθεια в «Бытии и времени», Хайдеггер утверждал: «ἀλήθεια... обозначает «сами вещи» (die «Sachen selbst»); то, что являет себя; сущее по способу его открытости (im Wie seiner Entdecktheit)» (Heidegger M. Sein und Zeit. Tüb., 1967. S. 219). По мнению Бульмана, «первоначальный смысл греческого слова ἀλήθεια — несокрытость (Unverborgenheit), раскрытость (Aufgedecktheit), открытость (Erschlossenheit). Увидеть или показать ἀλήθεια вещей означает увидеть или показать их так, как они действительно существуют и как они показывают сами себя, т. е. в их несокрытости и неискаженности ложными мнениями и представлениями... ἀλήθεια есть прежде всего характеристика вещей или событий» (Bultmann, 1928. S. 134). Т. о., сторонники этой гипотезы считают, что исходным содержанием термина ἀλήθεια была попытка греков зафиксировать в нем особую «открытость» мира как онтологическую характеристику сущего, тогда как в эпистемологическом смысле, т. е. в качестве характеристики познания человеком окружающих его вещей, слово ἀλήθεια стало использоваться лишь после его переосмысления в платоновской философии. Вместе с тем оппоненты этой гипотезы справедливо отмечают, что, хотя с т. зр. логического развития понятия «истина» такая трактовка выглядит убедительной, она нередко вступает в противоречие с реальными фактами греч. словоупотребления, зафиксированными в античной лит-ре.

Согласно 2-й гипотезе, ἀλήθεια восходит к глаголу λήθειν в медиопассивной форме — λήθομαι, λανθάνομαι, в к-рой он имеет значение «забывать», «передавать забвению». В этом случае ἀλήθεια есть нечто «незабытое» человеком, устойчивое содержание человеческого сознания. Подобная этимология нередко встречается у греч. авторов и лексикографов: в частности, Исихий Александрийский (V–VI вв.) объяснял прилагательное ἀληθείς как «то, что не забывается» (οἱ μὴδὲν ἐπι-

λανθάνομενοι — *Hesych. Alex. Lexicon* (Latte). Т. 1. P. 119), сходное толкование предлагается в визант. словарях «*Etymologicum Magnum*» и «*Etymologicum Gudianum*» (см.: *Friedländer*, 1964. S. 386. Anm. 2). В современной научной лит-ре эта гипотеза происхождения слова ἀλήθεια (гл. обр. на основании анализа словоупотребления Гомера) была предложена Т. Кришером (*Krischer*, 1965) и Б. Снеллом (*Snell*, 1975), выводы к-рых в посл. поддержали др. ученые (см., напр.: *Cole*, 1983; *Wolenski*, 2004; *Cherubin*, 2009). По утверждению Кришера, ἀλήθεια — это некое свойство самих вещей, но человеческое «сообщение (Bericht), которое представляет вещи таким образом, как их пережил говорящий [человек], и в котором ничто не остается незамеченным» (*Krischer*, 1965. S. 167). Сходное объяснение термина предлагали Снелл и Т. Коул. По утверждению Снелла, ἀληθής (истинное) — это нечто «зафиксированное в памяти» (im Gedächtnis Festgehaltene) во всей своей целостности, «без пробелов» (lückenlos); это зафиксированное содержание в свою очередь может быть в своей полноте извлечено из памяти и «пересказано» (*Snell*, 1975. S. 14). Коул несколько расширяет интерпретацию Снелла, снимая жесткую связь с памятью и отмечая, что «ἀλήθεια — это свойство или результат такого процесса передачи информации, который исключает λήθη, — как в смысле забывания, так и в смысле нежелания или неспособности человека нечто заметить» (*Cole*, 1983. P. 8).

Т. о., хотя общепризнано, что прилагательное ἀληθής и существительное ἀλήθεια указывают на нечто «несокрытое», «достоверно познанное», действительное и очевидное, в совр. философии и филологии продолжают споры о том, имеет ли эта «несокрытость» объективный или субъективный характер, т. е. идет ли речь об объективном свойстве вещей быть «явными» и «очевидными» или об особом способе восприятия вещей человеческим сознанием (подробнее см.: *Cole*, 1983). Вместе с тем Лютер и Снелл справедливо отмечают, что в архаическом греч. языке слова, связанные с человеческой познавательной деятельностью, часто употребляются в смешанном «субъективно-объективном» смысле (см.: *Snell*, 1975. S. 10. Anm. 4), поэтому попытки жестко выделить к.-л. одну со-

ставляющую являются по сути неоправданным переносом нововременного разделения на субъект и объект в функционирующее по иным принципам древнегреч. мышление.

**И. в ранней греческой литературе.** В эпических поэмах Гомера слово ἀληθείη и однокоренные с ним слова встречаются сравнительно редко: 4 раза — в «Илиаде»; 14 раз — в «Одиссее» (*Szaif*, 2006. S. 5). Анализ вхождений показывает, что Гомер употреблял это слово почти исключительно для характеристики неких сообщений, для оценки «качества» передаваемой от одного человека другому информации, очень часто при *verba dicendi* (глаголах речи). Гомер говорит об «истинных» сообщениях и о сообщениях «истинных», т. е. о таких повествованиях, которые должны содержать в себе все важные аспекты передаваемого события, тем самым будучи полными описаниями происшедшего. Эти «истинные» сообщения должны также исключать любую возможность лжи, путаницы или неясности (подробнее см.: *Cole*, 1983; ср.: *Cherubin*, 2009. P. 53–54).

Наиболее характерное употребление слова ἀληθείη в «Илиаде» встречается в описании разговора Приама с Гермесом (см.: *Homer. Iliad*. XXIV 349–439). Приам спрашивает о том, что случилось с телом его сына Гектора, и просит при этом Гермеса «поведать всю истину» (πάσαν ἀληθείην), т. е. не скрывать от него правду, сколь бы неприятной и ужасной она ни была (*Ibid.* 407). В 23-й песне Гомер использует слово «истина» при рассказе о «старце Фениксе», задачей к-рого было наблюдать за фиципшой чертой конских ристалищ и подтвердить их результат: «...мету им далекую на поле чистом / Царь Ахиллес указал; но вперед повелел, да при оной / Старец божественный Феникс, отеческий оруженосец, / Сядет и бег он запомнит, и после им истину скажет (ἀληθείην ἀποείποι)» (*Ibid.* XXIII 358–361). «Истинной» в данном случае будет являться точное сообщение о фактах, сохраненных в памяти, переданное другим полно и без изменений (см.: *Krischer*, 1965. S. 164–165; *Adkins*, 1972. P. 5–6).

В «Одиссее» слово ἀληθείη используется преимущественно применительно к различным рассказам; так, в 7-й песне Одиссей заканчивает свой рассказ царице Арете подчеркиванием того, что он сообщил

И. (ἀληθεῖν κατέλεξα — *Homer. Od.* VII 297), в 16-й песни Одиссеей обещает сыну Телемаку, что «расскажет ему истину» о своем пути к Итаке (ἀληθεῖν καταλέξω — *Ibid.* XVI 226) и т. д. (см.: *Ibid.* III 247–254; XVII 108; XXII 420). Во всех этих случаях речь идет о полноте рассказа и отсутствии в нем намеренных искажений фактов; это особо подчеркивается в рус. переводе «Одиссеи» В. А. Жуковского, который передает греч. ἀληθεῖν описательно, выражением «ничего не скрывая» (см., напр.: «Все я, мой сын, объявлю, ничего от тебя не скрывая» — *Ibid.* XXII 420). Так понимаемая «истинность» рассказа обеспечивается прежде всего тем, что рассказчик передает в нем нечто, испытанное на собственном опыте: так, в 11-й песни «Одиссеи» Ахиллес спрашивает Одиссея о судьбе Пелея и Неоптолема, в ответ Одиссеей обещает «рассказать всю истину» (πᾶσαν ἀληθεῖν μῦθῶμαι) о Неоптолеме и излагает историю их совместных странствий, т. е. то, что сам пережил, тогда как о Пелее, с которым он не встречался, ему нечего сказать (см.: *Ibid.* XI 505–507).

Т. о., 2 наиболее важных свойства И. как сообщения — полнота и неискаженность. Последнее свойство является основанием для противопоставления И. и лжи — прежде всего в высказываниях, описывающих личный опыт человека. Напр., в 13-й песни «Одиссеи» говорится, что Одиссеей не стал «говорить истину» (ἀληθέα εἶπε), а предложил вместо нее богине Афине выдумку, «миф» (λάξετο μῦθον — *Homer. Od.* XIII 254); в 14-й песни Эвмея рассказывает, что путешественники часто «лгут (ψεύδοντ), не заботясь о том, чтобы высказать истину» (*Ibid.* XIV 124–125). В этом смысле прилагательное ἀληθής может употребляться не только по отношению к высказываниям, но и к людям, уклоняющимся в своих словах и поступках от лжи, т. е. к ведущим себя правдиво и честно. Так, у Гомера упоминается «истинная женщина-рукодельница» (γυνὴ χερνήτις ἀληθής), которая честно взвешивает шерсть (*Idem. Iliad.* XII 433). Наиболее характерный пример такого словоупотребления встречается в «Теогонии» Гесиода, где говорится, что «Понт родил Персея, неживого и истинного» (ἀψευδέα καὶ ἀληθέα); смысл этой характеристики Гесиод поясняет

в следующих далее строках: «Ибо душою всегда откровенен, безлобен, о правде / Не забывает, по свету в благих, справедливых советах» (*Hes. Theog.* 233–236).

В сочинениях Гомера ἀληθής является не единственным термином, используемым для описания тех вещей, событий и высказываний, к которым относится совр. термин «истинное». В качестве наиболее распространенного синонима прилагательное ἀληθής у Гомера выступает прилагательное ἐτεός (др. формы: ἔτυμος, ἐτίτυμος), по мнению мн. филологов, однокоренное с глаголом εἶναι (быть) и обычно указывающее на нечто «подлинно существующее», «настоящее», «действительное», «реальное» (всего более 100 вхождений у Гомера — *Snell. 1975. S.* 12–13; *Cole. 1983. P.* 12–13). Так, Гомер нередко использует устойчивое выражение ἐι ἐτεόν в значении «если нечто на самом деле так, то это будет иметь такое-то следствие»; напр., в 13-й песни Гектор говорит: «Ежели истинно к брани восстал Ахиллес быстроногий, / Худо ему, как желает он, будет!» (*Homer. Iliad.* XVIII 305–306; ср.: *Ibid.* V 104; VII 359; XIII 375 и др.). Помимо этого слова Гомер употребляет также прилагательные νημερτής (см., напр.: *Ibid.* VI 376), преимущественно в значении «нечто, исключаяющее ошибку» (*Snell. 1975. S.* 13), и ἀτρεκής, в значении «нечто подлинное, настоящее» (подробнее о значениях этих слов см.: *Luther. 1935. S.* 33–69; *Levet. 1976*). Хотя области значений слов, используемых для выражения тех или иных аспектов истинности, у Гомера часто пересекаются, к наст. времени исследователям удалось установить некоторые характерные отличия в их употреблении (анализ и таблицу отличий см.: *Cole. 1983. P.* 12–21). По утверждению Снелла, ἀληθής обычно указывает на подлинность информации о некоем факте или событии, которая содержится в памяти или сознании человека во всей своей целостности; ἐτεός — истинное как нечто действительно существующее, как противоположность небытию; νημερτής — истинное как безошибочное, т. е. прежде всего высказывание, точно и верно описывающее некий факт (*Snell. 1975. S.* 14–15). При этом ἀληθής у Гомера используется по большей части не адъективно, а субстантивно: И. как ἀληθεῖν — это не столько «истинность» высказывания, сколько

само по себе высказанное в своей полноте (*Szaif. 2005. S.* 48).

Употребление слова ἀλήθεια после Гомера характеризуется постепенным расширением области его применения, в ходе чего этот термин вытеснял др. термины, использовавшиеся у Гомера для передачи различных аспектов «истинности». В сочинениях Эсхила еще встречаются все гомеровские термины, однако по числу вхождений ἀληθής значительно преобладает над остальными (анализ см.: *Cole. 1983. P.* 22–24); у др. авторов гомеровские синонимы для ἀληθής встречаются крайне редко. В греч. прозаической лит-ре и в сочинениях историков, ἀλήθεια обычно указывает на уверенность автора или его героя в достоверности передаваемого; так, Геродот пишет, что Менелай по прибытии в Египет «рассказал истину о [своих] делах» (εἶπας τὴν ἀληθεῖν τῶν πραγμάτων — *Herod. Hist.* II 119); Гекатей Милетский отмечает, что он старался писать то, «что кажется ему истинным», противопоставляя это «истинное сообщение» бытующим среди греков «целепым рассказам» (*FHG. Fragm.* 1b).

В сочинениях греческих драматургов (гл. обр. Софокла и Еврипида) ἀλήθεια часто выступает как некая неподвластная человеку данность, как нечто, что не может быть скрыто: так, в трагедии «Царь Эдип» прорицатель Тирсией говорит о «силе истины» (τῆς ἀληθείας σθένος), способной сохранить его от кары, которой угрожает ему за возведение правды Эдип (*Sophoc. Oedip. tyr.* 366–369; ср. также: *Eur. Iphig. Taur.* 1024–1027). Еще с большей силой подобные коннотации выражены во фрагментах из сочинений комедиографа Менандра: «...невозможно скрыть истину» (*Menander. Fragm.* 823 // *Comicorum atticorum fragmenta* / Ed. Th. Kock. Lipsiae, 1888. Vol. 3. P. 222); по его словам, если люди намеренно скрывают И., она неизбежно проявится «из самих вещей» (*Idem. Fragm.* 925 // *Ibid.* P. 240–241). Т. о., И. выступает здесь как нечто ясное и очевидное, противостоящее любого рода утаиванию и сокрытию (др. примеры употребления ἀλήθεια в нефилофской литературе см.: *Heitsch. 1962. S.* 27–29).

Важное смысловое положение слово ἀλήθεια занимает в гимнах Пиндара и Вакхилида, где оно используется

в довольно широком спектре значений. Пиндар высшей формой И. считал существующую самостоятельно и не зависящую в своем существовании от человеческого восприятия божественную И., к-рая у него в отличие от Гомера уже не может быть понята только как истинность восприятия фактов или как И. высказываний, но становится И. бытия, т. е. особого рода открытостью, к которой может стать причастным поэт (см.: *Komornicka*. 1972. P. 236–237).

В 10-й Олимпийской песни Пиндар гипостазирует божественную И., называя ее «дочерью Зевса» и сравнивая с поэтической Музой: «Ты, Муза, / И ты, Истина, Зевсова дочь (θυγάτηρ Ἀλάθεια Διός), / Прямой рукою / Отведи от меня укор / Во лжи... (ἐνιπὼν ψευδέων)» (*Pindar*. Olymp. 10. 3–6). Гипостазированная И. здесь становится объектом молитвенного обращения к ней поэта, к-рый ждет от нее поддержки для выполнения своей поэтической задачи. Прежде всего божественная И. должна ограждать поэта от вольного или невольного произнесения к.-л. лжи: «Начало высочайшей доблести, / Владычица Истина (ᾠνασσοῦ Ἀλάθεια), / Не споткни мою речь о жесткую ложь» (*Pindar*. Fragm. 205). Прямые и косвенные упоминания об И. как о божественной сущности прослеживаются в посл. у Эпименида (DK. 3B1), *Парменида*, *Платона* (*Plat*. Cratyl. 421b; см.: *Rankin*. 1963), *Флавия Филострата Старшего* (*Philostrat. Maior*. Imag. I 27. 3), *Лукиана* из *Самосаты* (*Lucian*. De calumn. 5; ср.: *Ibid*. 32) и др. греч. авторов; по свидетельству *Клавдия Элиана* (II–III в.), один из надгробных алтарей *Анаксагора* был посвящен богине И. (*Aelian*. Var. hist. VIII 19; подробнее о религиозно-мифическом аспекте Ἀλήθεια см.: *Detienne*. 1960).

Служение поэта божественной И. проявляется в том, что он по божественному дару способен мыслить и изрекать И. в отношении человеческих дел: слово поэта имеет источником «истинный ум» (ἀλαθεῖ νόω — *Pindar*. Olymp. 2. 92) и потому увековечивает действительно значимые человеческие поступки и свершений (см.: *Bacchil*. Epinic. 9. 85–87; ср.: *Cherubin*. 2009. P. 55–57). И. у Пиндара и *Вакхилида* приобретает в силу этого особое этическое измерение: она есть активное противостоящие лжи, в т. ч. и поэтическому вымыслу, в качестве примера к-рого

*Пиндар* называет эпос Гомера, «обольщающий» и «сбивающий с пути» (*Pindar*. Nem. 7. 22–25). Противостоящая И. ложь (ψεῦδος, δόλος, ἀπάτη) может принимать самые различные формы (*Ibid*. 8. 32–34; ср.: *Komornicka*. 1972. P. 244–252), однако она всегда может быть побеждена ясным свидетельством об И., поскольку «в истине все обретает блеск» (σὺν ἀλαθείᾳ πάν λαμπρὸν χροός — *Bacchil*. Epinic. 8. 19–20). С особой силой вера в конечном торжестве И. над ложью выражена в 13-м эпипикии *Вакхилида*: «Хотя среди смертных ничто не может избежать хулы, / Но истина любит побеждать (ἀλαθεία φιλεῖ νικᾶν). / Всеуничтожающее время / Навеки возвеличит прекрасные дела, / А праздная речь зложелателей / замрет во тьме» (*Ibid*. 13. 203–209). По словам *Пиндара*, подлинная И. «выводится на свет» божественным Времением (ἐξελέγχων μόνος ἀλάθειαν ἐτήτομον Χρόνος — *Pindar*. Olymp. 10. 53–55), т. е. хотя на какое-то время и может быть подавлена ложью, неизбежно рано или поздно станет явственной.

Т. о., для большинства представителей древнегреч. классической лит-ры И. не является исключительно свойством сущего или же характеристикой высказывания, но это прежде всего сложное отношение между говорящим или познающим человеком, той вещью или событием, на к-рые направлено его внимание, и тем слушателем, к которому обращена «истинная речь». Вместе с тем по мере расширения смысловой области термина Ἀλήθεια он все чаще начинает употребляться в особом объективном смысле. Наиболее показательные примеры такого употребления в дофилософской греч. лит-ре встречаются у *Пиндара*: так, в 7-й *Немейской* песни он говорит о «слепом сердце толпы», которому не по силам «видеть истину» (τὰν ἀλάθειαν ἰδέειν — *Pindar*. Nem. 7. 25); в 3-й *Пифийской* песни речь идет о том, что человек, ум к-рого находится «на пути истины» (ἀλαθείας ὁδόν), радуется «выпавшему ему от блаженных», т. е. от богов (*Idem*. Pyth. 3. 103). Опираясь на этот стих, *Коул* отмечал явную параллель между употреблением слова Ἀλήθεια у *Пиндара* и у *Парменида*, также говорящего о «пути истины» (см.: *DK*. 28B2; *Cole*. 1983. P. 25–26).

Такой литературно-философский параллелизм может свидетельство-

вать о том, что к IV в. до Р. X. началось собственно философское осмысление термина Ἀλήθεια, задачей которого было интерпретировать смысл самой по себе «истинности», предложить истолкование И. как категории бытия и познания. При этом в основании этого философского анализа лежат те главные смысловые направления, к-рые сформировались в ранней греч. лит-ре по мере расширения области значений термина Ἀλήθεια. Анализ источников позволяет условно выделить следующие лит. значения этого термина: 1) логико-эпистемологическое — И. как свойство содержания человеческого сознания и речи; 2) онтологическое — И. как само бытие; 3) теологическое — И. как божественный источник любой истинности; 4) этическое — И. как регулятив человеческой деятельности.

**Досократики.** Слово Ἀλήθεια не встречается у ранних милетских натурфилософов: *Фалеса*, *Анаксимандра*, *Анаксимена* и др.; оно также отсутствует в сочинениях ранних *пифагорейцев*. Хотя некоторые исследователи предпринимали попытки воссоздать «теорию истины» того или иного из досократиков на основе анализа их сохранившихся фрагментов (см., напр.: *Herbertz*. 1913; *Luther*. 1966), эти реконструкции остаются малоубедительными из-за необходимости для их построения слишком большого числа произвольных допущений и обобщений (*Wolenski*. 2004. P. 345–346).

Из досократиков первым, по-видимому, использовал термин Ἀλήθεια *Гераклит* в рассуждениях о единичном и вечном *Логосе* как первоначале, однако в сохранившихся фрагментах его сочинения этот термин встречается лишь 1 раз, в изречении, передаваемом *Стобеєм*: «...мудрость же в том, чтобы говорить истину (σοφίη ἀλήθεια λέγειν) и действовать согласно природе, повинуюсь [ей]» (*Stob*. Anthol. III. 1 178 = *DK*. 22B112). И. напрямую связывается здесь со следованием природе; «говорить истину» для *Гераклита* значит не только высказывать некие истинные суждения, но означает также находиться в бытийном согласии с *Логосом* как связующим весь космос единством (ср.: «...мудрость в том, чтобы знать всё как одно» — *DK*. 22B50; *Szaif*. 2005. S. 49). О том, что *Гераклит* видел в *Логосе* одновременно источник истины и сред-

ство для ее восприятия, свидетельствует Секст Эмпирик: «Этот-то общий и божественный Логос (τὸν κοινὸν καὶ θεῖον λόγον), благодаря причастности которому мы становимся разумными (λογικοί), Гераклит и полагает мерилем истины (κρίτηριον ἀληθείας)» (*Sext. Adv. math. VII 126 = DK. 22A16*). По утверждению Хайдеггера, учение Гераклита об И. неявно выражено также еще в одном фрагменте: «Как можно сокрыться (ἀφθοί) от того, что никогда не заходит?» (*DK. 22B16; см.: Heidegger. 2000*). В этом фрагменте Хайдеггер видел указание на постоянное «сияние» или «просвет» (Lichtung) несокрытой И., которая как бы изнутри «подсвечивает» все вещи и делает явной их природу (*Heidegger. 2000. S. 283–285*).

У современника Гераклита Ксенофана И., напротив, предстает как нечто скрытое от людей и недоступное для познания: «Истины точной никто не узрел и никто не узнает / Из людей о богах и о всем, о чем я здесь толкую» (*DK. 21B34*; здесь для обозначения И. Ксенофан использует не традиц. термин ἀλήθεια, а редко встречающееся в лит-ре слово σαφές). Если верить свидетельству довольно поздних доксграфов, эта сентенция Ксенофана связана с проводимым им различием божественного и человеческого знания; так, Стобей передает, что Ксенофан учил: «Истину (ἀλήθεια) знает [только] бог, а [у людей] во всем лишь догадка (δόκος) бывает» (*DK. 21A24; 24B34*). Т. о., у Ксенофана, как и у ряда др. досократиков, формируется явное противопоставление истинного и достоверного знания разнообразию человеческих мнений и домыслов (*Detienne. 1960. P. 34*).

Противоположность И. и мнения является одной из центральных тем философии Парменида. В прологе философской поэмы «О природе» он повествует, как ищущий наставления юноша предстает перед богиней, к-рая обещает показать 2 принципиально различных пути познания: «Ты должен узнать всё: / Как бестрепетное сердце благоокружной Истины (Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρέμετς ἦτορ), / Так и мнения (δόξας) смертных, в которых нет истинной достоверности (πίστις ἀληθῆς)» (*DK. 28B1. 28–30*). Примененный здесь к И. поэтический эпитет «благоокружная», т. е. обладающая совершенной и безупречной округлостью, указы-

вает, с одной стороны, на ее особый онтологический и гносеологический характер: так, по словам Хайдеггера, И. «благоокружна», «поскольку она вращается в чистой окружности круга, для которого начало и конец есть вообще одно и то же; в этом вращении нет никакой возможности сворачивания, перестановки и замыкания», т. е. И. всегда самоотжествованна и не может перестать быть И. (*см.: Heidegger M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens // Idem. Gesamtausgabe. Fr./M., 2007. Bd. 14. S. 83*). С др. стороны, этот эпитет косвенно свидетельствует о тождественности для Парменида самого бытия и И. как открытости бытия для разума: И. есть «настоящая окружность», а бытие как целокупность сущего «похоже на глыбу совершенного-круглого шара» (εὐκύκλου σφαιρῆς — *DK. 28B8. 43–44*). Метафора «окружности» помогает Пармениду представить сущее как целостность, от которой ничего не может быть отнято и к которой ничего не может быть прибавлено; таким же целостным и завершенным является знание об этом сущем, т. е. И. «Богиня», к-рая обещает преподавать юноше наставление, обычно отождествляемое с упоминаемой в поэме немного раньше Правдой (Δίκη), однако Хайдеггером было предложено иное понимание этих строк: «богиня» — это сама И., к-рая в соответствии со своей природой несокрытости раскрывает саму себя. Косвенным подтверждением такого прочтения является упоминание о том, что юноша движется «к свету» (εἰς φάος — *DK. 28B1. 10*), т. е. к проясняющему всё сиянию самой И. (подробнее см.: *Heidegger. 1982; ср.: Хайдеггер. 2009. С. 40, 348–351*).

Развивая в посвященной изложению «пути истины» 1-й части поэмы учение о бытии и сущем, Парменид обозначал как «путь Убеждения (Πειθῶ), которое есть спутник Истины», основной тезис этого учения: «[Сущее] есть и никак не может не быть» (*DK. 28B2. 3–4*). В своем знаменитом тезисе «быть и мыслить — одно и то же» (τὸ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι — *DK. 28B3*) Парменид постулировал, что единственным способом постижения И. является рациональное и логическое мышление (ср. его призыв «рассудить разумом» (κρίνειν λόγῳ), а не следовать «привычке», не «глазеть бесцельными глазами» и не «слушать шумливым

слухом» — *DK. 28B7. 3–5*), образец к-рого он предложил при обосновании единства сущего и выделении его свойств (см.: *DK. 28B8*). Хотя Парменид не заявлял об этом прямо, он по сути оперировал уже специфически философским понятием И., которая интерпретируется у него одновременно онтологически и гносеологически: с одной стороны, И. отождествляется с сущим в аспекте его доступности для свободного от заблуждений умственного постижения — νοεῖν; с др. стороны, И. в философском смысле отделяется от человеческих суждений и мнений (δόξα), к-рые могут обладать различной степенью достоверности, но в силу своей неразрывной связи с эмпирическим изменчивым и непостоянным миром никогда не достигают полноты истинности (*Szaif. 2006. S. 7*).

После Парменида противопоставление постоянных истинных свойств сущего и изменчивого человеческого восприятия реальности становится одной из ведущих тем греч. философии. При этом предложенное им решение этого противопоставления через онтологический монизм нашло поддержку лишь у его немногочисленных последователей — представителей элейской школы греч. философии (*Зенона Элейского, Мелисса и др.*). Хотя сам Парменид не считал, что И. непознаваема, а лишь отрицал возможность истинного эмпирического познания, его критика человеческих познавательных способностей была одним из факторов, способствовавших формированию античного скептицизма.

Критика человеческих познавательных способностей и утверждения о невозможности для человека познать всю полноту И. нередко встречаются в сочинениях Эмпедокла (см.: *DK. 31B2, 31B9, 31B11*) и Анаксагора (ср. свидетельство Секста Эмпирика: «Анаксагор... дискредитируя ощущения за бессилие, говорит: «Из-за их слабости мы не способны различать истину» (κρίνειν τὰληθές)» — *Sext. Adv. math. VII 90 = DK. 59B21*), однако специальное обсуждение философской проблематики И. у них отсутствует. Своеобразная трактовка проблематики И. была предложена Демокритом, одним из основоположников античного материализма. В его философской системе истинной реальностью объявляется не «однородное сущее»,

как у элеатов, но соединение атомов и пустоты. Для указания на эту реальность он использовал образованный им от прилагательного ἔτεός термин ἔτεῆ в значении «действительно», «понистине»: «Трудно познать, какова каждая вещь в действительности (ἐτεῆτι)» (DK. 68B8); человек, по словам Демокрита, «далек от [подлинной] действительности (ἐτεῆς)» (Ibid. 68B6). Демокрит жестко противопоставлял разумное познание и чувственное познание, утверждая при этом, что движение к И. — это движение от чувственных восприятий, обозначаемых им как нечто «темное», к ясности мышления: «Когда темное [познание] уже более не в состоянии ни видеть слишком малое, ни слышать, ни обонять... и исследование должно проникнуть до более тонкого... тогда появляется подлинное (γνήσιον) [познание], которое имеет более подходящий познавательный орган в мышлении» (DK. 68B11). При этом, по-видимому, он полагал, что полное знание И. для человека недоступно: «В действительности мы не знаем ничего, ибо истина лежит в глубине» (DK. 68B117).

Радикальный критический ответ на рационалистический монизм Парменида был предложен греч. софистами. Известно, что сочинение знаменитого софиста Протагора называлось «Истина» (Ἀλήθεια; об этом свидетельствуют Платон и софист Антифон), однако ввиду того что трактат не сохранился, о его содержании можно судить лишь на основании свидетельств позднейших философов, важнейшим из которых применительно к вопросу об И. является обсуждение позиции Протагора Платоном в диалоге «Теэтет» (см.: Plat. Theaet. 152a–171e). Согласно изложению Платона, Протагор утверждал, что какой каждая вещь является человеку, такая она и есть для него «по истине», т. е. не существует некой объективной «истины вещей», а существует лишь множество субъективных истин человеческого восприятия. Адекватность представления Платоном позиции Протагора может быть подтверждена единственным сохранившимся фрагментом трактата последнего: «Человек есть мера всех вещей — существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют» (DK. 80B1; ср.: Plat. Cratyl. 385e–386a; Idem. Theaet. 152a). Согласно

интерпретации Платона, речь здесь идет не о человеке как роде, но о каждом индивидуальном человеке: переказывая взгляды Протагора, Сократ отмечает, что если их принять, то окажется, что «для каждого истинно то, что он представляет себе на основании своего ощущения (δι' αἰσθήσεως δοξάζει)», что никто «не властен рассматривать, правильны или ложны мнения другого [человека], но... всякое мнение будет правильным и истинным (ὀρθὰ καὶ ἀληθῆ)» (Idem. Theaet. 161d; ср.: Classen. 1989. P. 20–21; Szaiif. 2006. P. 8–9). Хотя корректность изложения Платоном взглядов Протагора некоторыми исследователями ставилась под сомнение (см.: Classen. 1989. P. 21), в той или иной форме Протагором действительно впервые была предложена теория истинностного плюрализма, в рамках которой постулируется возможность сосуществования неск. истинных восприятий одних и тех же вещей и явлений и, соответственно, неск. противоположных друг другу истинных суждений (подробнее см.: Ibid. P. 22–28).

Важнейшим итогом рассмотрения досократиками вопроса об И. было интуитивное схватывание ее двойного характера: И. одновременно есть нечто ясное и очевидное, непосредственная открытость сущего, но вместе с тем она с трудом воспринимается обыденным человеческим сознанием, наполненным правдоподобными или ложными мнениями. Ввиду такого двойного характера И. человеку требуется особый метод ее разыскания, отделения от лжи и постижения, поиск которого стал одной из наиболее актуальных задач для последующих греч. философов.

**Платон.** В ранних сочинениях Платона слово «истина» обычно употребляется в общераспространенном лит. значении и не несет специальной философской нагрузки (см., напр.: Plat. Gorg. 484c; Ibid. 486e–487a; Ibid. 489a). Нередко И. используется также в качестве этического понятия, характеризующего поведение и моральную добродетель (см., напр.: Plat. Hippias Major. 284c–284e; Idem. Prot. 343d–345c; Ibid. 356e; Idem. Gorg. 508b); знание И. в этом случае понимается как знание о надлежащем и реализация этого знания в жизни человека. Так, излагая в диалоге «Горгий» миф о судьбе Радаманте, к-рый осматривает при-

ходящие к нему души умерших, Платон замечает, что душа дурного человека «вся иссечена бичом и покрыта рубцами от ложных клятв и несправедливых поступков, вся искривлена ложью и бахвальством, и нет в ней ничего прямого, потому что она никогда не знала истины (ἄνευ ἀληθείας τεθράφθαι)» (Plat. Gorg. 524e–525a). Особое место в этических рассуждениях Платона об И. занимает оценка отношения философа к И.: в том же месте диалога «Горгий» Сократ говорит о себе, что он заботится о том, чтобы его душа предстала перед судьей как можно более здоровой: «Равнодушный к тому, что ценит большинство людей... я ищу только истину (τὴν ἀλήθειαν ἀσκόων)» (Ibid. 526d); в др. ранних диалогах о Сократе также нередко говорится, что тот занят «поиском истины» (τὴν ἀλήθειαν διώκειν — Plat. Gorg. 482c; ср.: Ibid. 429c); сам Сократ упрекает одного из собеседников в том, что тот стремится «вытеснить» Сократа «из его владения — из истины» (ἐκβάλλειν ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς — Ibid. 472b); И. есть «предмет желаний» философа (Plat. Phaed. 66b). С наибольшей ясностью этическое измерение понятия «истина» было выражено Платоном в диалоге «Государство» в ходе рассуждения о том, каким должен быть безупречный человек вообще и безупречный гос. деятель в частности. По словам Платона, стремящийся к моральному и экзистенциальному совершенству человек «прежде всего должен руководствоваться истиной» (Plat. Resp. 490a), а это означает, что он «не останавливается на множестве вещей, лишь кажущихся существующими, но непрестанно идет вперед... пока он не коснется самого существа каждой вещи» (Ibid. 490b) своим умом. В умозрении человек сближается и соединяется с подлинным бытием, в результате чего «порождаются» подлинное понимание и подлинная И. (γεννήσας οὖν καὶ ἀλήθειαν — Ibidem). При этом та И., к-рая «порождается» в человеческой душе, есть отпечаток самостоятельно существующей в умопостигаемом мире И. бытия (Szaiif. 2006. P. 14).

Концепция такой онтологической И. складывается в средних диалогах Платона (гл. обр. в «Кратиле», «Пире», «Федоне», «Пармениде» и «Государстве») в тесной связи с развитием платоновского учения об иде-

ях и о познавательной деятельности человека (см.: *Hestir*. 2004. P. 128–143). Так, в диалоге «Парменид» Сократу предлагается вопрос: «Знание (ἐπιστήμη) само по себе как таковое не должно ли быть знанием истины как таковой, истины самой по себе?», на к-рый тот отвечает: «Конечно» (*Plat. Parm.* 134a). Согласно мнению, вкладываемому Платоном в уста Пармениду, такое «знание само по себе» невозможно, поскольку нет никакого опосредующего звена между этим истинным знанием и «нашим знанием»; человек всегда знает лишь «свою истину» о «своих вещах» (*Ibid.* 134a–134b). Однако сам Платон видел это звено в идеях, благодаря способности быть причастным к-рым ум человека может познавать саму по себе И., содержащуюся в них.

В диалоге «Кратил», посвященном вопросу о соотношении вещей и их имен, Сократ задает вопрос: «Какое изучение было бы лучше и достовернее? По изображению изучать саму вещь... и истину, которую являет отображение, или из самой истины изучать и ее самое, и ее отображение?»; на что Кратил отвечает: «Надо изучать из самой истины (ἐκ τῆς ἀληθείας)» (*Plat. Cratyl.* 439a–439b). В ходе рассуждения Платон отвергает как мнение Кратила, что И. о вещах можно узнать из их имен, выражающих их сущность, так и взгляды последователей Гераклита, по учению к-рых вообще нет никакой И., поскольку все в мире находится в непрерывном изменении. Человек, по убеждению Платона, должен постоянно двигаться к более точному и достоверному знанию, которое может быть получено только от «самих вещей», т. е. от чего-то имеющего не призрачное и изменчивое существование, а постоянное и неизменное бытие. Таким неизменным и истинным сущим в позднейших диалогах Платон объявлял не к-л. материальные вещи этого мира, но умопостигаемые идеи (см., напр.: *Plat. Phaed.* 84a; *Idem. Symp.* 212a; ср.: *Hestir*. 2004. P. 114–116; *Szaif*. 2006. S. 10–11). При этом И. понимается Платоном не просто как качество или свойство, не как набор неких суждений, но в качестве самостоятельного объекта познания; «истина — это то, чему можно научиться, что можно созерцать, что можно понимать» (*Hestir*. 2004. P. 119). При обсуждении идей как «вещей» осо-

бого рода И. отождествляется с самым идеальным сущим в аспекте его открытости для познающего разума.

Именно в таком контексте вопрос об И. обсуждается в диалоге «Государство», к моменту создания к-рого учение Платона об идеях в своих основных частях уже сформировалось. В соответствии с философскими воззрениями Платона, существуют 2 несводимые друг к другу бытийные области: область становления, к-рой является весь в целом видимый и воспринимаемый человеком мир, и область неизменного сущего, которое Платон называет «идеями». Вещи видимого мира зависят от невидимых умопостигаемых идей как в отношении своего существования, так и в отношении своей познаваемости. Подлинное и истинное знание (ἐπιστήμη) может существовать только о чем-то неизменном и постоянном, поэтому познавательным идеалом для Платона является умозрительное познание идей, к-рое обеспечивается высшей из идей — идеей Блага (подробнее см.: *Szaif*. 2006. S. 9–12). Для объяснения сущности и свойств идеи Блага Платон использует аналогию, традиционно обозначающую как «символ Солнца». Согласно Платону, в области чувственного восприятия существует множество видимых вещей, существует человеческое видение этих вещей, а также существует солнечный свет, к-рый делает все вещи видимыми и воспринимаемыми (см.: *Plat. Resp.* 507c–507e). Точно такое же отношение имеет место в области разумного познания: в этой области существует множество неизменных идей, существует человеческое познание этих идей, а также существует «то, что придает познаваемым вещам истинность (τὸ τὴν ἀληθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις), а человека наделяет способностью познавать» — «идея Блага» (ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ — *Plat. Resp.* 508e). По мысли Платона, идеи являют себя человеческому уму, однако они познаются не сами по себе, а благодаря идее Блага, к-рая «озаряет их», т. е. выявляет их как отчетливые, ясные и несокрытые, и к-рую Платон на основании этого называет «причиной знания и познаваемости истины» (αἰτία ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης — *Ibidem*). В этом случае И. — это сам свет, «проникающая от идеи Блага сверхчувственная ясность», к-рая «дает про-

явиться миру идей в свете несокрытости» (*Luther*. 1965. S. 486). Когда эта истина-свет воспринимается человеческим умом, он сам через причастность И. становится ее носителем, способным постоянно осуществлять правильное и незамутненное восприятие умопостигаемого света, проницающего от идеи Блага (см.: *Szaif*. 1998. S. 132–152; *Hestir*. 2004. P. 120–148).

Более глубоко соотношение идеи Блага и И. раскрывается Платоном в «символе Пещеры» (см.: *Plat. Resp.* 514a–517a), с помощью к-рого Платон стремился показать, как происходит переход человеческого сознания от полного незнания (пробывание в темной пещере) к полноте знания (созерцание Солнца). Процесс такого перехода является «обучением» (παίδεια), к-рое, по словам Платона, не означает просто накопления неких сведений, но есть «переворот всей души» человека (см.: *Plat. Resp.* 518c, 521c). При разработке «символа Пещеры» Платон именует «истинным» (ἀληθής), т. е. несокрытым, все то, что «открыто присутствует в круге человеческого местопребывания» (*Χαϊδεγгер*. 1993. С. 351). На 1-й ступени живущие в оковах в пещере люди «принимают за истину» тени, т. е. даже не сами вещи, но нек-рые путанные сведения о них. На 2-й ступени, после освобождения от оков, люди получают возможность видеть уже не только тени, но сами вещи, отбрасывающие эти тени, входя тем самым в круг «более истинного» (ἀληθέστερα — *Plat. Resp.* 515d), однако оставаясь еще в пещере, т. е. ограничиваясь познанием чувственно воспринимаемых вещей. На 3-й ступени человек переносится вовне пещеры, он может видеть солнечный свет и в нем познавать все вещи, т. е. познавать вещи через их причастность умопостигаемым идеям, к-рые обладают еще большей истинностью, чем вещи (см.: *Plat. Resp.* 516a). Наконец, от созерцания освещаемых Солнцем вещей человек может возвыситься до созерцания самого Солнца, т. е. идеи Блага, к-рая понимается при этом как нечто, что делает идеи совершенными и открывает всю их И., т. е. обеспечивает полноту их бытия и явление их познающему уму во всей их ясности, очевидности, «зримости» (ср.: *Χαϊδεγгер*. 1993. С. 351–356). Поэтому идея Блага есть «наиболее истинное» (τὸ ἀληθέστατον — *Plat.*

Resp. 484c) и отождествляется Платоном с И. самой по себе. Соотношение идеи Блага и И. стало предметом специального анализа в статье Хайдеггера (Heidegger. 1942), считавшего, что «символ Пещеры» Платона отражает философско-мировоззренческий «процесс воцарения идеи над алетейей» (Хайдеггер. 1993. С. 357). Если у досократиков И. была несокрытостью самого сущего, то у Платона сущность И. уже не развертывается из бытийной полноты сущего, но перекладывается на сущность идеи, т. е. некоего трансцендентного начала, обеспечивающего истинность (непотопленность) извне. Платон утверждает, что идея Блага — «владычица (κυρία), которая обеспечивает несокрытость (ἀλήθειαν) и разумение (νοῦν)» (Plat. Resp. 517c). Поскольку «идея» — это то, что должно быть увидено, И., по словам Хайдеггера, «превращается в ὁρθότης, т. е. в правильность восприятия и высказывания» (Хайдеггер. 1993. С. 357; критику этого тезиса см.: Wolz. 1966). Ввиду особого бытийного статуса идеи Блага, к-рая предстает как высшая, божественная и умопостигаемая сущность, у Платона сохраняется ἀλήθεια как несокрытость самого сущего, но вместе с тем открывается возможность для субъективации И., т. е. для ее осмысления исключительно в связи с познавательной деятельностью человеческого субъекта: «Платоновски понятая истина оказывается сопряжена с вглядыванием, восприятием, мышлением и высказыванием» (Хайдеггер. 1993. С. 361). Согласно Хайдеггеру, последующие греч. и европ. мыслители всё в большей степени игнорировали онтологическое измерение И. и акцентировали ее познавательные аспекты.

При этом чисто логическое понимание И., можно обнаружить и у Платона; наиболее ясно концепция И. высказывания, к-рая противоположна лжи, представлена в позднем диалоге Платона «Софист» (подробный анализ соответствующего фрагмента см.: Hestir. 2003; ср. также: Fleischer. 1984. S. 8–13; Szaif. 1998. S. 327–509; Idem. 2006. S. 14–18). Обсуждая свойства высказывания (λόγος), персонажи этого диалога Теэтет и Чужеземец соглашаются в том, что всякое высказывание имеет некий референт, к к-рому оно относится; так, высказывание «Теэтет сидит» высказывает нечто о Теэтете (см.: Plat. Soph.

263a); по мысли Платона, вообще невозможно, «чтобы было высказыванием ни к чему не относящееся высказывание» (Ibid. 263c). Однако помимо этого всякое высказывание должно также «быть каким-то» (ποῖόν εἶναι), т. е. иметь некое качество: одно высказывание следует считать «истинным (ἀληθῆ), другое ложным (ψευδῆ)» (Ibid. 263b). Объясняя в ходе дальнейшей беседы, чем истинное высказывание отличается от ложного, Чужеземец отмечает: «Истинное высказывание изрекает... существующее, как оно есть (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν)... ложное же — нечто другое, чем существующее (ἕτερα τῶν ὄντων)» (Ibidem). Подводя итог этого рассуждения, Платон утверждает, что если о чем-то или о ком-то «иное (ἕτερα) говорится как тождественное (τὰ αὐτά), несуществующее (μη ὄντα) — как существующее (ὄντα), то... подобное сочетание (σύνθεσις)... оказывается поистине и на самом деле ложным высказыванием» (Ibid. 263d). Т. о., всякое высказывание всегда имеет дело с альтернативой бытия/небытия, и оно оказывается истинным настолько, насколько оно фиксирует в речи «бытие бытия», или соответственно «небытие небытия» (Szaif. 2006. S. 17). Поскольку, по убеждению Платона, любое высказывание о вещах возможно лишь вслед. познания идей этих вещей (ср.: «...речь возникает благодаря взаимному переплетению идей (διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκήν)» — Plat. Soph. 259c), логическая И. оказывается зависящей от И. онтологической. И. познания всегда предшествует И. высказывания; истинное познание, необходимое для формирования истинных высказываний о реальности, человек может приобрести только благодаря разумному познанию идей (Fleischer. 1984. S. 12, 205–206). Вместе с тем формулируемое Платоном представление об И. высказывания как «соответствии» между высказыванием и его референтом во многом созвучно учению об истинности высказываний его ученика Аристотеля, у к-рого, однако, «соответствие» интерпретировалось уже без отсылки к миру идей.

В диалогах Платона, т. о., на более высоком теоретическом уровне были разработаны основные аспекты истинности, выделенные в ранней греч. философии. При этом на первое место Платоном было выдвинуто онтологическое измерение И., к-рое

тесно связано с центральным для его философии учением об идеях: любая истинность, согласно Платону, в конечном счете есть проявление идеального бытия идей, а потому подлинная И. существует лишь в умопостигаемом мире, тогда как в земном мире возможны лишь различные уровни причастности вещей и людей высшей истине.

**Аристотель.** В сочинениях Аристотеля «истина» окончательно закрепляется в своем статусе одного из наиболее важных и сложных философских понятий. Многозначность его употребления напрямую связана с постулируемой Аристотелем связью между понятиями «истина» и «бытие». По словам Аристотеля, «в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине» (ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας — Arist. Met. II 1. 993b). Здесь И. отчасти понимается в традиц. для греч. мышления субъективно-объективном смысле — одновременно как само бытие в аспекте его познаваемости, т. е. несокрытости для направленного на него человеческого сознания, и как истинное знание человека о бытии (см.: Fleischer. 1984. S. 19). То немногое, что Аристотель говорит об объективной онтологической И., во многом созвучно взглядам Платона: так, он сравнивает И. с «дневным светом»; И. по своей природе есть «наиболее очевидное» и именно в силу этой ясности и яркости познаваемое с наибольшим трудом. Так же как и Платон, Аристотель говорит о «наиболее истинном» (ἀληθέστατον) сущем, понимая его как такое сущее, которое «для последнего есть причина его бытия» (αἴτιον τοῦ εἶναι — Arist. Met. II 1. 993b). В качестве такого сущего он выделяет уже не идеи, а вечные и неизменные «начала» (ἀρχαί), к-рые суть «причина бытия всего остального» (Ibidem). Вместе с тем определяющий размышления Аристотеля акцент на познавательной деятельности человека способствует тому, что в большинстве случаев при обсуждении истинности у Аристотеля на первый план выходит ее субъективный аспект, в то время как объективный аспект (т. е. само сущее как нечто открытое для человека) остается подразумеваемым по умолчанию фоном философских рассуждений.

С т. зр. человеческого познания в наиболее широком смысле всему в целом бытию или всей в целом

совокупности сущего соответствует И. как полнота знания об этом бытии и об этом сущем. Так, во 2-й кн. «Метафизики» Аристотель говорит об исследовании и познании истины (περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία) и называет философию «знанием истины» (ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας — *Arist. Met. II 1. 993a–993b*). И., согласно Аристотелю, — это то, что достигается в результате познания, «цель» (τέλος) умозрительного знания (*Ibidem*), объектом к-рого является сущее. Исследовать «сущее как сущее» (ὄν ἢ ὄν), отвечая на вопрос: «что оно такое и каково все присущее ему как сущему», должна «первая философия» (φιλοσοφία πρώτη), разработкой которой Аристотель занимался в «Метафизике» (см.: *Arist. Met. VI 1. 1026a*). Поскольку И. для Аристотеля всегда соединяет в себе субъективную и объективную стороны, познание И. также имеет субъективную и объективную составляющую: при восприятии вещей они воздействуют на человека, как бы открывая ему свою объективную И.; при мышлении, выражающемся в высказываниях и суждениях, человек отображает существующие в действительности вещи и их взаимосвязи как некую субъективную И. При этом, согласно Аристотелю, «о сущем говорится в различных смыслах» (*Arist. Met. VII 1. 1028a*), поэтому, имея целью достижение достоверного и полного научного знания, Аристотель разработал сложную классификацию различных областей сущего и соответствующих им различных видов познания. Применительно к вопросу о смыслах истинности наибольшую важность имеет различие между простым сущим и сложным сущим, к-рому соответствует различие между познанием простых вещей и сложных вещей, а также различных ситуаций и событий.

Для «простого сущего» в сочинениях Аристотеля встречаются различные наименования; так, он упоминает «простые вещи» (τὰ ἀπλά — *Arist. Met. VI 4. 1027b*), «несоставные сущности» (τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίαις — *Ibid. IX 10. 1051b*), «чтойности» (τὰ τί ἐστίν — *Ibid. VI 4. 1027b*). Т. о., простое сущее — это οὐσία «Категорий» (см.: *Arist. Categ. 5*), причем как индивидуальная, или первая, сущность (т. е. индивидуальная вещь), так и общая, или вторая, сущность (т. е. виды и роды). Первая и вторая сущности отличаются в ас-

пекте их познаваемости: первая сущность познается благодаря чувственному восприятию, вторая — благодаря интеллектуальному созерцанию. Аристотель прямо соотносит истинность чувственного восприятия и интеллектуального созерцания, утверждая: «Ум, направленный на существо предмета как суть его бытия, истинен [всегда]... и так же как видение того, что свойственно воспринимать зрению, всегда истинно... точно так же обстоит дело и с бестелесным» (*Arist. De anima. III 6. 430b*). Т. о., структура чувственного и интеллектуального познавательных актов, направленных на простое сущее, и свойственная каждому из них истинность одинаковы: чувства или разум вступают в непосредственный контакт с познаваемым объектом и именно этот контакт гарантирует истинность восприятия и созерцания. Для описания соприкосновения чувств и разума с их объектами Аристотель использовал термин «прикосновение» (θγγάνειν), определяя И. именно через него: «Истина (ἀλήθεια) есть удостоверение на ощупь (θγγεῖν) и сказывание (φάναι), а когда нельзя таким образом удостовериться, имеется незнание (ἀγνοεῖν)» (*Arist. Met. IX 10. 1051b*). В этом случае И. противостоит не лжи, а отсутствию любого контакта с вещью, в результате чего у человека отсутствует любое знание о ней. Если же контакт имеется, то всегда имеется и истинное знание (см.: *Pritzl. 1998. P. 188–190*).

Упоминание Аристотелем «сказывания» (φάσις) далеко не случайно. Сказывание — это именованное восприятие, выражающееся в частных (напр., «Сократ») или общих (напр., «человек») именах. Аристотель специально оговаривает, что «сказывание» отличается от «высказывания», т. е. от положительного суждения (утверждения; κατάφασις) и отрицательного суждения (отрицания; ἀπόφασις), в к-рых именуется уже не сами вещи, а наличествующие или отсутствующие между ними связи и отношения. Эти имена суть не просто слова: в процессе познавательного акта они оказались связаны с соответствующими им вещами как с чем-то «помысленным» (νοητόν). В результате интуитивного познания вещи формируется ее «понятие», в к-ром схватывается ее «чтойность», или «сущность» (см.: *Szaif. 2006. S. 22–23*). Такое схватывание сущности есть деятельность

ума (νοῦς), по своей природе способного воспринимать формы вещей, к-рый в этом восприятии в силу его природного и необходимого характера всегда истинен, т. е. всегда получает истинное знание. Лишь с учетом этих представлений Аристотеля об истинности простого сущего может быть правильно понято его высказывание «ложное и истинное не находятся в вещах, а имеются в мысли» (*Arist. Met. VI 4. 1027b*). Аристотель указывает здесь на то, что любая И. возникает лишь при соприкосновении разума и вещи; однако, хотя сами по себе вещи не суть И., они суть единственное основание И. (подробнее см.: *Fleischer. 1984. S. 24–25; Crivelli. 2004. P. 100–125; Long. 2011. P. 171–172*).

При переходе от познания простых вещей к изучению «сложных вещей» меняется вся структура познавательного акта: место ума занимает рассудок (διάνοια), т. е. способность суждения; его объектом становятся не сущности вещей, но их всевозможные свойства и атрибуты (т. е. 9 категорий, которые предиктируются сущности), а также любые взаимодействия и отношения между единичными вещами. Знание о сложном всегда выражается в виде утвердительного или отрицательного высказывания, частями к-рого являются термины, полученные в результате интуитивного познания простых вещей. Смысл понятия «истина» также кардинально меняется; именно при рассуждении о познании сложного Аристотель предлагал формулировки, в к-рых на первый взгляд вообще отрицается, что «простые вещи» могут быть истинными: «Всякое утверждение или отрицание... или истинно, или ложно (ἀληθὴς ἢ ψευδής); а из сказанного без какой-либо связи (κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν) ничто не истинно и не ложно, например: «человек», «белое», «бежит»...» (*Arist. Categ. 4. 2a*). В действительности эти слова Аристотеля указывают на то, что истинность в смысле противостояния «истины» и «лжи» может быть свойственна только высказываниям о сложном, тогда как в случае простого сущего имеет место истинность совершенно другого рода. Т. о., знание о сложном — это соединение терминов в некое предложение, т. е. в высказывание, к-рое и является в собственном смысле слова истинным или ложным: «Истинное и ложное имеются при связывании

и разделении» в предложении двух (или больше) терминов (*Idem. De interpr. 1. 16a*; ср. также: *Idem. De anima. III 6. 430a*; *Ibid. 8. 432a*).

В своем классическом описании истинности высказывания, которое в значительной мере повторяет формулировку Платона в «Софисте», Аристотель утверждал: «Говорить о сущем, что оно не существует, или о не сущем, что оно существует, — [значит говорить] ложное; а говорить, что сущее существует и что не сущее не существует (τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι), — [значит говорить] истинное (ἀληθές)» (*Arist. Met. IV 7. 1011b*). Принципиальное отличие от выражения в речи единичного простого сущего при помощи единичного термина в данном случае состоит в том, что высказывания всегда «связывают» или «разделяют» 2 термина, в данном случае — сущее и атрибут существования. При этом связывание и разделение терминов, согласно Аристотелю, является истинным или ложным в зависимости от его соответствия связи (σύνθεσις) или разделенности (διάρεσις) в реальности тех вещей, которые описываются терминами. Исходя из этого Аристотель формулирует еще одно описание истинности: «Истинно утверждение относительно того, что в действительности связано, и отрицание относительно того, что в действительности разъединено; а ложно то, что противоречит этому разграничению» (*Arist. Met. VII 4. 1027b*), поэтому «истину говорит (ἀληθεύει) тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное — связанным, а ложь — тот, кто думает обратное тому, как дело обстоит с вещами (ὁ ἐναντίας ἔχων ἢ τὰ πράγματα)» (*Ibid. IX 10 1051b*). Т. о., Аристотелем постулируется сложная двойная связь: во-первых, между двумя терминами и соответствующими им понятиями, соединяемыми или разделяемыми в высказывании; во-вторых, между их соотношением и соотношением их референтов в реальности (см.: *Szajf. 2006. S. 18–21*). Поэтому «истина присуща высказыванию как его свойство, но зависит от положения дел в реальности» (*Ibid. S. 19*). Это позволяет говорить, что Аристотель понимал И. как особую форму соответствия высказывания (или того, что в нем высказывается) с существующими реально вещами; однако распространенное мнение о том, что

у него присутствует в чистом виде теория И. как соответствия, не вполне корректно, поскольку самого термина «соответствие» Аристотель не употреблял (*Ibidem*).

Рассуждая об истинности высказываний различного рода, Аристотель отличал те случаи, в к-рых связь между вещами, обозначаемыми терминами высказывания, является постоянной и необходимой, от тех случаев, когда эта связь лишь временная и акцидентальная: «Одно всегда имеется в связи и не может быть разъединено, другое всегда разъединено и не может быть связано, а еще иное допускает связывание и разделение» (*Arist. Met. IX 10. 1051b*). В случае необходимой связи (или необходимого отсутствия связи) между терминами высказывания из 2 высказываний «S есть P» и «S не есть P» одно с необходимостью является истинным, а другое — ложным. Этот принцип Аристотеля получил в посл. в логике наименование «закон исключенного третьего». В формулировке самого Аристотеля он звучит так: «В случае истинности утверждения ложно отрицание, а в случае истинности отрицания ложно утверждение, [так что] не может быть правильным, если вместе утверждается и отрицается одно и то же» (*Arist. Met. IV 4. 1008a*). С этим принципом тесно связан еще один, названный в посл. «законом противоречия», который Аристотель в «Метафизике» формулировал так: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» (*Ibid. 3 1005b*). Из этой формулировки видно, что истинность высказываний, термины к-рых не имеют между собой необходимой связи, зависит от временного фактора (подробнее см.: *Crivelli. 2004. P. 183–197*). В случае высказываний, относящихся к событиям настоящего времени, их истинность определяется посредством установления их соответствия реальности. Однако такое установление невозможно для высказываний, относящихся к будущему времени, поэтому, согласно Аристотелю, они не могут быть в строгом смысле ни истинными, ни ложными; в этом случае «хотя и необходимо, чтобы один член противоречия был истинен или ложен, однако [не известно], какой именно из них, один или другой, [поскольку это зависит от того], что случит-

ся [в будущем]; хотя один из них [может быть] более истинным (μᾶλλον ἀληθῆ), чем другой, однако [ни один] не является немедленно истинным или немедленно ложным» (*Arist. De interpr. 9. 19a*). Тем самым Аристотелем вводится идея вероятности будущих событий: к.-л. вариант развития событий может казаться по неким основаниям «более истинным», по И. в строгом смысле может быть высказана лишь тогда, когда нечто уже произошло (*Fleischer. 1984. S. 16–17*; *Szajf. 2006. S. 20*; подробнее см.: *Crivelli. 2004. P. 198–233*).

В тесной связи с аристотелевским различием между И. необходимым и И. случайным находятся упоминания о «практической истине» (ἀλήθεια πρακτική), встречающиеся в сочинениях Аристотеля, посвященных разработке учения об этике и добродетели. Так, в «Никомаховой этике» Аристотель постулирует существование 2 частей человеческой души: «научной» (ἐπιστημονικόν), «с помощью которой мы созерцаем такие сущности, начала которых не могут быть другими», т. е. являются неизменными и необходимыми, и «рассчитывающей» (λογιστικόν), задачей которой является принимать практические решения (βουλευέσθαι — *Arist. EN. VI 2. 1139a*). Целью этих 2 частей, согласно Аристотелю, одинаково является познание И.: «Дело обоих умственных частей души — истина» (*Ibid. 1139b*), причем «для обеих частей души добродетелями являются те склады (ἔξεις) [души], благодаря которым одна и другая [часть] достигает истины наиболее полно (μάλιστα ἀληθεύσει)» (*Ibidem*). Т. о., 2 основным познавательным стремлениям души соответствуют 2 высшие добродетели, с помощью к-рых человек достигает полноты И.: в области разума — мудрость (σοφία), в области суждения — рассудительность (φρόνησις). Рассудительность в этом контексте Аристотель прежде всего понимал как способность избрать правильный путь и правильные средства для достижения добродетели (*Vigo. 2003. S. 278*), говоря о том, что практическая И. — это «истина, которая согласуется с правильным стремлением (ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ)» (*Arist. EN. VI 2. 1139a*).

Для «добропорядочного человека» (σπουδαῖος), согласно Аристотелю, предметом желанья и стремления является «истинное благо» (τὸ

κατ' ἀλήθειαν ἀγαθόν); при этом «ничто... не отличается добропорядочного больше, чем то, что во всех частных случаях он видит истинное (τὰληθές) словно некое правило и мерку (κανὼν καὶ μέτρον) для всего» (Ibid. III 6. 1113a). Стремление к И. и отвращение от лжи во всем само по себе есть этическая добродетель: «Обман (ψεῦδος) сам по себе дурен и заслуживает осуждения, а истина (ἀληθές) прекрасна и заслуживает похвалы. Так и правдивый человек (ὁ ἀληθευτικός)... заслуживает похвалы, а обманывающий — безразлично в какую сторону — заслуживает осуждения...» (Ibid. IV 13. 1127a). Аристотель особо обращает внимание на то, что стремление к И. должно проявляться в том числе и в делах, кажущихся маловажными: «Кто любит истину (φιλαλήθης) и истинен (ἀληθεύων), даже когда это не важно, будет тем более истинен (ἀληθεύσει), когда это важно» (Ibid. 1127b; подробнее об этической И. у Аристотеля см.: Wilpert. Die Wahrhaftigkeit in der aristotelischen Ethik. 1940; Vigo. 1998; Idem. 2003; Szaiif. 2006. S. 25–27).

**Эпикурейцы, стоики, скептики.** В III–I вв. до Р. X. вопрос об И. стал одной из центральных тем философской полемики представителей новых философских школ периода раннего эллинизма: *стоицизма*, *эпикурейства* и различных течений *скептицизма*. При этом основные дискуссии происходили вокруг понятия «критерий истины» (κριτήριον τῆς ἀληθείας), не встречавшегося в предшествующей философской традиции (подробнее об истории понятия «критерий» в греч. философии см. сборник статей: The Criterion of Truth. 1989). Сама тематика споров, однако, не была принципиально новой: вопрос о «критерии истины» был по сути вопросом о том, «возможно ли каким-либо образом с достоверностью отличить друг от друга истинные и ложные мнения или утверждения, и если возможно, то с помощью чего» (Striker. 1996. P. 22). Стоики и эпикурейцы давали на этот вопрос положительный ответ, однако называли различный критерий истинности, в то время как скептики вообще отрицали наличие у человека способности отличать И. от лжи. В наиболее широком дофилософском смысле термин «критерий» отсылает к способности суждения; в сочинениях Платона (см.:

Plat. Resp. IX 582a) и Аристотеля (см.: Arist. Met. XI 6. 1063a) словом «критерий» обозначается в целом человеческая способность выносить суждения о каких-либо воспринимаемых им вещах; при этом такое суждение может основываться на данных чувств, на прежнем опыте, на рациональных умозаключениях и т. д.

I. Эпикурейцы. Впервые упоминание о «критерии истины» встречается у *Диогена Лаэртского* при пересказе философских идей *Эпикура*. Слово «критерий» у Эпикура синонимично слову «канон» (κανὼν), которое он избрал в качестве заглавия для своего основного эпистемологического сочинения; оно обозначает некую мерку, с помощью которой можно отличить прямую вещь от искривленной (Striker. 1996. P. 31–33). Согласно Диогену, «в «Каноне» Эпикур говорит, что критерии истины (κριτήρια τῆς ἀληθείας) — это чувственные восприятия (αἰσθήσεις), предвосхищения (προλήψεις) и претерпевания (πάθη)» (Diog. Laert. X 31); при этом на основании ряда др. источников можно сделать вывод, что наиболее важными Эпикур считал первые 2 критерия (Striker. 1996. P. 30–31, 51).

Первый критерий, чувственное восприятие, согласно Эпикуру (взгляды которого в этом вопросе во многом созвучны учению Аристотеля об истинности восприятия простых вещей), никогда не ошибается; оно всегда истинно (см.: Eadem. 1977. S. 125–128), поскольку оно непосредственно переживается человеком, при этом «оно внезапно и не зависимо от памяти», будучи основой любой последующей разумной деятельности человека (Diog. Laert. X 31–32). Истинные восприятия адекватно передаются в соответствующих им истинных выражениях, которые условно могут быть разделены на 3 класса (см.: Striker. 1996. P. 35): 1) непосредственное описание данных чувств (напр., «это сладкое»); 2) описание воспринятых с помощью чувств вещей и ситуаций (напр., «эта башня круглая»); 3) обобщения на основе чувственного опыта (напр., «тела движутся»). При этом, для того чтобы восприятия 2-го (а значит также 3-го, основывающегося па 2-м) класса были истинными, требуется особая направленность чувств на познаваемое, к-рую последователи Эпикура называли «воображающим броском разума» (φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς

διανοίας — Diog. Laert. X 31; ср.: Striker. 1996. P. 36–37).

Второй критерий, предвосхищения, в соответствии с наиболее распространенной интерпретацией, указывает у Эпикура на то, что для вынесения суждения об И. сознание человека должно уже содержать в себе некие данные (это созвучно рассуждениям Аристотеля во «Второй аналитике»; см.: Arist. Anal. poster. I 1. 71a). «Предвосхищения» — это такие гипотезы, аксиомы или элементы знания, к-рые должны быть у человека до начала любого рассуждения и на основании к-рых строится это рассуждение (см.: Striker. 1996. P. 37–41).

Для описания самоочевидного характера истинности 2 критериев Эпикур использует особый термин — ἐνάργεια, очевидность (Ibid. P. 42); любое знание и любая наука, согласно Эпикуру, должны «исходить из непосредственной очевидности» (Diog. Laert. X 72). Для того чтобы определить, истинными или ложными являются некие мнения или суждения, относящиеся к не наблюдаемым человеком и не доступным ему непосредственно вещам и событиям, необходимо в качестве критерия использовать «самоочевидные истины», проверяя всякий раз, совместимо ли рассматриваемое мнение с этими истинами и может ли оно быть логически из них выведено (подробнее о методе проверки истинности см.: Striker. 1996. P. 42–51).

II. Стоики. Хотя, как свидетельствует Диоген Лаэртский (Diog. Laert. VII 54), у стоиков существовало неск. различных мнений по вопросу о критерии И. (их обзор см.: Striker. 1996. P. 57–68), наиболее распространенным и общепринятым было учение о том, что критерием И. является «постигающее представление» (καταληπτικὴ φαντασία). Согласно определению, к-рое давал основатель стоицизма *Зенон Китийский*, «постигающее представление — то, которое вылепляется и отпечатлевается от реально наличной предметности (ἀπὸ ὑπάρχοντος) и в соответствии с реально наличной предметностью и которое не могло бы возникнуть от того, что ею не является» (Sext. Adv. math. VII 248; SVF. I 60; подробнее о смысле термина см.: Striker. 1996. P. 73–76). Стоик *Хрисипп* приводил аналогию, поясняющую, каким образом такое представление производит безошибочную И.: как свет показывает

и себя, и то, что он окружает, так и представление показывает само себя и вместе с тем то, от чего оно возникло, т. е. реальную вещь (см.: *Sext. Adv. math.* VII 163). Т. о., И. у стоиков гораздо в большей степени, чем у эпикурейцев, оказывается связана с процессом восприятия; «с помощью критерия выносятся суждения не о мнениях, но о существовании и присутствии наблюдаемого объекта или события» (*Striker.* 1996. P. 52–53). Поскольку речь у стоиков идет о природном процессе, происходящем независимо от желания познающего субъекта, «постигающее представление» оказывается всегда необходимо производящим истинное знание, т. к. оно всегда верно доносит до субъекта некое материальное, воспринимаемое чувствами содержание, из которого напрямую может быть сделан рациональный вывод о существовании в реальном мире определенных вещей или событий.

Крайне важным элементом стоического учения об И., раскрывающим многомерность стоической концепции И., является проводившееся многими стоиками различие между «истиной» (ἀλήθεια) и «истинностью», или «истинным» (τὸ ἀληθές), засвидетельствованное Секстом Эмпириком (см.: *Sext. Adv. math.* VII 38–45 = SVF. II 132; подробный анализ этого фрагмента см.: *Long. The Stoic Distinction between Truth (ἡ ἀλήθεια) and the True (τὸ ἀληθές).* 1978). Согласно Сексту, стоики учили, что И. отличается от «истинного» в 3 смыслах: по сущности (οὐσία), по составу (συστάσει) и по значению (δυνάμει). Наиболее важным здесь является различие по сущности, которое означает, что у стоиков «различается «истина», которая всегда есть нечто телесное (мы бы теперь сказали «фактическое», «действительное») и «истинное» (мы бы теперь сказали «истинность»), которое всегда лишено тела, то есть всегда есть только абстракция» (*Лосев А. Ф. История античной эстетики.* М., 2000. Т. 5. С. 116). Истинность присуща отдельным высказываниям (ἄξιωμα), которые стоики связывали с особыми «абстрактными смыслами», обозначившимися труднопереводимым термином «лектон» (λεκτόν). «Если говорить об отношении лектон к истине, то лектон вовсе никогда не является истиной в обязательном смысле, так как оно бестелесно и абстрактно, и можно говорить только об истин-

ности лектон, которая как раз несколько не противоречит абстрактности этого лектон» (Там же). Т. о., И., согласно стоикам, не свойство истинных высказываний, но некое материальное состояние ума, в котором отпечатлеваются «постигающие представления». И. является «знанием (ἐπιστήμη) обо всем истинном», но не в смысле записанного где-то знания; напротив, истинное знание есть «определенное состояние ведущего начала (πρὸς ἕχον ἡγεμονικόν) души» (*Sext. Adv. math.* VII 39).

Второе различие (по составу) заключается в том, что И. как таковая включает в себя вообще все истинное, тогда как истинность — это свойство единичных высказываний о единичном (*Ibid.* 40). Третье различие (по значению) указывает на различное субъективное содержание И. и истинного: истинное может быть помыслено или сказано кем угодно, поскольку истинность есть объективное свойство истинных высказываний. Так, слепой человек, говорящий «снег белый», говорит нечто истинное, поскольку истинность этого высказывания известна из опыта других людей, однако при этом он не обладает И., поскольку вообще не способен на собственном опыте пережить содержащееся в его высказывании знание. Носителем самой И. может быть только «мудрец» (ὁ σοφός), поскольку он обладает «знанием истинного» как устойчивым свойством собственной души (*Ibid.* 42). Такой мудрец не ошибается, даже если случайно говорит нечто ложное, поскольку И. остается его внутренним качеством (*Ibid.* 44).

По мнению Э. Лонга, слова Секста: «Истина есть утвердительное знание обо всем истинном» (ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντική), указывают на двойное измерение И. у стоиков: «С одной стороны, истина есть человеческое состояние, однако в этом случае полнота знания является ограниченной; с другой стороны, истина есть свойство, которое может быть отнесено к Богу как к главному действующему началу во Вселенной»; именно в последнем смысле И. у стоиков иногда отождествлялась с Судьбой (εἰςαρμένη) и Логосом (*Long. The Stoic Distinction...* 1978. P. 302; ср.: SVF. II 1127, 1128). В силу такого понимания, у стоиков И. перемещается в область жизненного опыта, тогда как в области логических рассуждений и научного

познания остается лишь «истинность», не имеющая самостоятельной этической ценности и ценная лишь постольку, поскольку она приводит человека к мудрости. И. должна не столько теоретически познаваться, сколько «переживаться», становясь как бы некой высшей частью мудрого человека, уподобляющей его Богу. Понимание «пребывания в истине» как «богоподобной деятельности», как своего рода «теургии» усиливается у последующих стоиков: так, Климент Александрийский отмечал, что стоик *Посидоний* (II в. до Р. Х.) видел смысл жизни человека в том, чтобы «проводить жизнь в созерцании истины и порядка всего (τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν), по мере сил помогая ему осуществляться» (*Clem. Alex. Strom.* II 21. 129). Человек призван делать мировой порядок законом и правилом собственной жизни, тем самым улучшая и приводя к гармонии и самого себя, и мир (см.: *Long. The Stoic Distinction...* 1978. P. 309–310). Сходные мысли встречаются позднее в сочинениях *Марка Аврелия* (II в.), у которого И. отождествляется с другими основными категориями стоической онтологии (подобное отождествление проводилось и ранними стоиками, в частности Хрисиппом — SVF. II 913) при указании на мировое единство, в которое должен как бы «влииться» человек: «Все соподчинено и упорядочено в едином миропорядке. Ибо мир (κόσμος) для всего един, и Бог (θεός) во всем един, и естество (οὐσία) едино, и один закон (νόμος) — общий разум (λόγος κοινός) всех разумных существ, и одна истина (ἀλήθεια), как и одно назначение (τελειότης) у однородных и единому разуму причастных существ» (*Aurel. Antonin. Ad se ipsum.* VII 9); напротив, отступающий от истины человек «противоречит мировой природе» (*Ibid.* IX 1; ср.: *Long. The Stoic Distinction...* 1978. P. 308–309).

Т. о., у стоиков выстраивается сложная иерархия И.: критерием истинности (но не истинным и не И.) являются «постигающие представления», дающие человеку познавательный материал, «истинными» являются мысли и высказывания, согласующиеся с этими представлениями; наконец, И. является гармоничное согласие между мудрым человеком и всем в совокупности мирозданием, причем познание такой И. и пребывание в ней есть уподоб-

ление Богу как Началу мирового порядка.

III. Скептики. Оспаривая стоическую и эпикурейскую теории познания, скептики утверждали, что между положением дел в реальности и человеческим восприятием (т. е. «постигающим представлением» стоиков и «восприятием» эпикурейцев) нет никакой необходимой связи. Чувственные образы и восприятия могут отражать реальность, но могут и не отражать ее, а передавать некое искаженное содержание, а потому они с одинаковой вероятностью могут быть как истинными, так и ложными, а значит, «нет вообще ничего истинного или ложного» (*Sext. Adv. math.* VIII 2; ср.: *Striker.* 1996. P. 57).

Наиболее показательный пример поздней скептической критики различных учений о критерии И. представлен в сочинениях Секста Эмпирика «Пирроновы положения» (*Sext. Pyrrh.* II 13–79) и «Против ученых» (см.: *Idem.* *Adv. math.* VII 21–446). Изложение собственной скептической позиции в трактате «Против ученых» Секст предваряет весьма подробным пересказом всех мнений предшествующих философов по вопросу об И. и критерии И. (*Ibid.* 46–262). Свой «обзор мнений» Секст начинает с Ксенофана и заканчивает совр. ему стоиками; именно благодаря этому изложению известны мн. мнения и изречения об И. тех греч. мыслителей, сочинения к-рых до наст. времени не сохранились. Для систематизации и последующей критики всех мнений Секст ввел трехчастное деление понятия «критерий истины»: во-первых, это понятие может указывать на то, «кем» приобретает истинное знание (τὸ ὄφ' οὗ), т. е. на человека, выносящего некое суждение об истинности или ложности; во-вторых, оно указывает на то, «через что» (τὸ δι' οὗ) приобретает истинное знание, т. е. на чувства или разум (в зависимости от мнения того или иного философа) человека как на способность, воспринимающую и хранящую И.; в-третьих, оно указывает на то, «в соответствии с чем» (τὸ καθ' ὃ) приобретает истинное знание, т. е. на конкретный инструментальный для суждения об И., каким являются представления, восприятия, мысли и т. д. (см.: *Sext. Pyrrh.* II 14–17; *Idem.* *Adv. math.* VII 29–37). Ничто из этого, согласно Сексту, не может быть надежным критерием И., поскольку

в каждом случае потребовался бы еще один критерий для проверки истинности первого критерия и рассуждение ушло бы в дурную бесконечность (*Sext. Pyrrh.* II 85–94). Мнения «догматических» (т. е. признающих существование некоей непроверяемой И. и ее критерия) философов Секст рассматривает и опровергает при помощи «скептического метода»: он противопоставляет к.-л. мнению другое, противоположное, и стремится показать, что оба мнения обладают одинаковой вероятностью и признать к.-л. одно в качестве безусловно истинного невозможно (подробнее о методе Секста см.: *Long.* *Sextus Empiricus on the Criterion of Truth.* 1978). Общий вывод Секста Эмпирика созвучен основному принципу скептицизма: необходимо доверять явлениям и распространяемым мнениям, но при этом следует проявлять воздержание (ἐπιουχί) от «определенных суждений» или «решительных мнений», поскольку никто не в силах распознать, что в вещах истинно, а что ложно; если же пытаться делать это, не надеясь на конечный успех, это может привести лишь к ненужному беспокойству, противоречащему скептическому идеалу невозмутимости (ἀταραξία; см.: *Sext. Pyrrh.* I 21–27).

Хотя скептики отрицали существование достоверной И. и возможность ее познания, их несомненным вкладом в развитие философских представлений об И. является попытка строго сформулировать те условия, при выполнении к-рых некоторые восприятия, представления, высказывания и т. д. могли бы быть истинными, что способствовало уточнению и углублению понятия «истина». Примечательно, что именно в скептической лит-ре было впервые отчетливо сформулировано столь популярное в последующей философии представление об И. как о «соответствии». Принадлежавший к Академии Платоновской скептик Карнеад (II в. до Р. Х.), рассматривая вопрос об истинности человеческих представлений, считал, что представление (φαντασία) бывает или истинным, или ложным в зависимости от его отношения к объекту внешнего мира: представление является «истинным — тогда, когда оно согласно тем [предметам], который представляется (ὅταν σὺμφωνὸς τῷ φανταστέῳ), ложным же, когда оно ему противоречит (διάφωνος)» (*Sext. Adv. math.*

VII 168–169). Чем больше степень этого соответствия, тем ближе представление к тому, чтобы быть истинным; однако поскольку полностью быть уверенным в существовании такого соответствия никогда нельзя, Карнеад и его последователи предпочитали говорить не об И., а о правдоподобии, к-рое является результатом «нерассеянного и убедительного представления» (*Ibid.* 176–179). Независимо от негативного мнения самого Карнеада о возможности познания И., введенный термин «согласование» (или «соответствие») впоследствии нередко использовался в греч. философии (в частности, неоплатониками) при изложении положительного учения об И. (*Szaif.* 2006. S. 25–26).

**Неоплатонизм.** Хотя понятие «истина» неизменно присутствует в сочинениях греч. неоплатоников, в их философских системах оно по большей части применяется для иллюстрации нек-рых аспектов др. фундаментальных неоплатонических понятий и редко занимает центральное положение. Во многом под влиянием различных религ. течений этого периода И. все чаще воспринимается как божественный атрибут, как свойство высшей реальности, которой человек может стать причастным благодаря особому образу жизни, к-рая вся должна быть подчинена стремлению к богопознанию. Так, неоплатоник Ямвлих (III–IV в.) утверждал, что истина — неотъемлемое свойство богов; она «сопутствует им так же, как Солнцу сопутствует свет», при этом все проч. разумные сущности (ангелы, даймоны и люди) «перенимают истину от богов» (*Iambli. De myster.* 2. 10. 91).

В «Эннеадах» основоположника неоплатонизма Плотина (III в.) И. как онтологическое и гносеологическое понятие используется в контексте изложения учения о 2-й из трех первых Сущностей — божественном Уме (νοῦς). Обращение Плотина в 5-м трактате 5-й «Эннеады» к вопросу о свойственном Уму особом способе познания, по-видимому, было вызвано желанием Плотина опровергнуть скептический тезис о непознаваемости И. и одновременно показать несостоятельность традиц. мнений о способах ее познания. Так, Плотин упоминает здесь «предпосылки», «аксиомы» и «лектоны» (*Plot. Enn.* V 5. 1), т. е. термины, использовавшиеся для описания критерия И.

у стоиков и эпикурейцев; из текста трактата видно, что ему были известны мнения о критерии и др. философских школ.

Формулируя собственный ответ на вопрос о критерии, Плотин отмечает: если допустить, что И. и истинно сущее находятся где-то вне Ума, то это будет означать, что «в Уме нет истины» (μη ἀλήθεια ἐν τῷ νῷ), и в этом случае «такой ум не будет ни самой истиной, ни истинным Умом, ни умом вообще»; более того, «вообще ни в чем не будет истины» (Ibidem). Решение этой апории Плотин видел в том, чтобы снять противопоставление Ума и внешних по отношению к нему вещей: нет вообще никаких внешних для Ума вещей, поскольку все вещи существуют в самом Уме, как в «основании [всех] сущностей» (ἔδρα τοῖς ὄντι — Ibid. 2). Будучи самой И., Ум несомненен и неопровержим, «ибо не можешь ты найти ничего более истинного, чем истина» (Ibidem). Поскольку Ум обладает высшей степенью очевидности для самого себя, его знание не нуждается ни в доказательстве, ни в вере; в этом смысле сам Ум есть «истина, которая сущностно существует (ὄντως ἀλήθεια), истина, соответствующая не иному, но самой себе (οὐ συμφωνοῦσα ἄλλω ἀλλ' ἑαυτῇ), истина, не говорящая ничего помимо себя, истина, которая есть то, что она говорит, и которая говорит то, что она есть» (Ibidem). Вслед такого понимания И. Плотин отрицал, что истинными могут быть к.-л. человеческие суждения, связанные с чувственным миром; они есть лишь мнения, тогда как подлинная И. существует лишь в мире умопостигаемого, «где она не состоит в соответствии (συμφωνία) с чем-то вне ее, а совпадает с тем, истиной чего она является» (Ibid. III 7. 4). Т. о., сняв применительно к Уму различие между субъектом и объектом познания, Плотин сделал абсурдным и излишним сам вопрос о «критерии»: нет отдельно познающего и отдельно познаемого, но они едины в Уме, а потому И. не может пониматься как согласование (συμφωνία) чего-то одного с чем-то другим, но есть сияющая самоидентичность и гармония божественного Ума: «Созерцание должно быть тем же самым, что и созерцаемое, и Ум — тем же, что и умопостигаемое (ταὐτὸν τῷ νοητῷ), поскольку если они не будут тождественны, то не будет и истины;

ведь в противном случае тот, кто должен обладать истинно сущими вещами, будет обладать лишь отпечатками (τύπων), отличными от самих сущих вещей, а это — не истина» (Ibid. V 3. 5; подробнее см.: Galuzzo. 1999. P. 74–88).

При этом истинность Ума конституируется его отношением к Единому: Единое, переходя в иное, порождает Ум, к-рый всегда обращен к созерцанию Единого. Согласно Плотину, к Единому не может быть применено имя «истина», поскольку Единое выше любого именованного, но будучи началом и источником Ума, Единое есть «царь истины (τῆς ἀληθείας βασιλεύς) и по самому естеству Господь всего этого сонма, им рожденного, всего божественного чина...», т. е. царь Ума и его эйдосов (Plot. Enn. V 5. 3). Единое, будучи «по ту сторону сущего» (Ibid. 6), открывается в этом мире как истинный Ум, образ Единого, возводящий к Нему.

В соответствии с убеждениями Плотина, каждый человек обладает этим высшим истинным Умом, однако не каждый сознательно обращает к нему свою душу и движется к Единому: «Мы обладаем им и все вместе, и каждый по отдельности: вместе, ибо Ум целостен и неделим, всездприсущ и неизменен; по отдельности, так как отдельные мы сами, но каждый из нас обладает им в целостности в своей разумной душе (ὅλον ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ)» (Plot. Enn. I 1. 8). Поэтому «истинный человек (ἄνθρωπος ἀληθής)... совпадает с разумной душой», а истинное (ἀληθεστέρον) ощущение есть «бесстрастное созерцание вечных эйдосов» (Ibid. 7). Отношение человека и Ума Плотин описывал при помощи образа «света»: жизнь и деятельность Ума есть «первый свет», сияющий в человеческой душе и просвещающий ее, это — «свет истинно сущего» (τὸ φῶς τῶν ἀληθῶν), возводящий человека в «умный мир», поскольку «там существует [все] истинное» (ἐκεῖ τὰ ἀληθῆ — Plot. Enn. V 3. 8; ср.: Fiorentino. 2002; Fladerer. 2006. S. 39–41).

Ученик Плотина Порфирий (2-я пол. III — нач. IV в.) в письме к жене Маркелле, побуждая ее к ведению философской жизни, выделял 4 способа благочестивого отношения к Богу и приближения к Нему: веру (πίστις), истину (ἀλήθεια), любовь (ἔρως) и надежду (ἐλπίς — Porphyr. Ad Marcel. 24). По предположению исследователей, эта четверица была

заимствована Порфирием из «Халдейских оракулов», хотя цельза вполне исключать и влияния христ. текстов (ср.: 1 Кор 13. 13; см.: Fladerer. 2006. S. 42). И. следует за верой, поскольку, по убеждению Порфирия, приобретя веру в то, что единственное спасение заключается в Боге, человек «всеми своими силами должен стремиться к познанию истины о Боге», реализуя далее приобретенное истинное знание в любви к Богу и надежде на Его милость (Porphyr. Ad Marcel. 24). Похожий перечень встречается также в трудах неоплатоника Прокла Диадокха (V в.), к-рый, однако, исключает из списка надежду и предлагает для остальных 3 элементов более глубокое онтологическое обоснование. В соответствии с основным триадиологическим принципом философии Прокла (пребывание — исхождение — возвращение), любовь, И. и вера суть пути возвращения к их божественному первообразу — триаде «красота — мудрость — благость». Поэтому И. — это то, что приводит душу к божественной мудрости: «К божественной мудрости, наполняясь которой ум познает сущее и участвуя в которой души совершают разумные действия... возводит и соединяет с ней... истина» (Procl. Theol. Plat. I 25. 109; ср.: Fladerer. 2006. S. 42–44).

Наряду с мистико-аскетическим представлением об И. у Прокла встречается и дальнейшее развитие платоновского учения об онтологической И. как атрибуте божественного Ума. В отличие от Плотина Прокл не отказывался целиком от восходящей к Аристотелю идеи И. как согласования, и определял И. в области Ума как «приспособление познающего к познаваемому» (πρὸς τὸ γινώσκόμενον ἐφαρμογή τοῦ γινώσκοντος — Procl. In Tim. Vol. 2. P. 287). Однако при этом сам процесс познания — это не познание Умом чего-то внешнего для него, а самопознание Ума; познание есть акт «истинствования», т. е. одновременно созерцания и утверждения И., причем это истинствование есть «постижение всего сущего» (κατάληψις τοῦ ὄντος): «сущего в нем» (ἐν αὐτῷ), т. е. самопознание Ума; сущего «перед ним» (πρὸ αὐτοῦ), т. е. познание Единого; сущего «после него» (μετ' αὐτό), т. е. познание области мировой Души и Космоса (Ibidem; ср.: Beierwaltes W. Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik. Fr./M., 1965. S. 128–129).

**У комментаторов сочинений Аристотеля V–VI вв.**, испытавших сильное влияние неоплатонизма, к традиц. аристотелевскому учению об И. добавляются некоторые платонические мотивы, однако в целом при рассмотрении вопроса об И. преобладают логические рассуждения. Так, *Иоанн Филопон* (VI в.), используя прокловокское понятие «приспособление» (*ἐφορμογή*), интерпретирует его логически, предлагая наиболее строгую античную формулировку учения об И. как о «соответствии». По его утверждению, «истина и ложь находятся не в одних только высказываниях (*λόγους*), и не в одних только вещах (*πράγμασι*), но в приспособлении высказываний к вещам» (*Joan. Phil. In Categ. P. 81*). И. в этом случае вообще теряет любой онтологический статус, поскольку характеризует лишь некое изменчивое отношение (*Fladerer. 2006. S. 44*).

При переходе от рассмотрения логической И. к вопросу об И. бытия комментаторы обычно использовали неоплатонический язык и систему понятий. Асклепий Тралльский (VI в.) в комментарии к «Метафизике» Аристотеля различал «истину в вещах» (*ἐν τοῖς πράγμασιν*) и «истину в познании» (*ἐν τῇ γνώσει*), утверждая при этом, что человеческое «познание приобретает свою истину от той истины, которая в вещах» (*Asclepius Trallianus. In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z Commentaria / Ed. M. Hayduck. B., 1888. P. 115*). При этом в соответствии с неоплатонической онтологией под «истиной в вещах» чаще всего понималась не И. человеческого опыта, а И. неизменных умопостижимых «вещей» — идей, логосов, понятий и т. п. (*Fladerer. 2006. S. 46*). Вместе с тем все частные эмпирические истины рассматривались не как что-то противоречащее божественной И., но считались производными от нее как от первопричины. Так, *Симпликий* (VI в.) прямо утверждал, что «всякая истина происходит от первой божественной истины» (*πάσα ἀλήθεια ἀπὸ τῆς πρώτης θείας ἀληθείας* — *Simplific. In Epictet. 35*). Как и все происшедшее сущее, всякая И. стремится вернуться к своему истоку, к «Первой Единице» (*ἀρχικῆ μονάδος* — *Ibidem*), поэтому, по утверждению Дамаския (2-я пол. V — 1-я пол. VI в.), И. есть то, что влечет душу человека ввысь, к божественному Первоначалу. Ум человека — это высшее «действие разумной

души» (*ψυχῆς λογικῆς ἐνέργεια*), которая, «возвышаясь при помощи ума, просвещается светом умопостижимой истины» (*τῷ φωτὶ τῆς νοερός ἀληθείας* — *Damasc. In Phaed. 87; Fladerer. 2006. S. 46–47*).

**И. в философии и богословии европейского средневековья.** Понятие «истина» оставалось одним из наиболее важных и обсуждаемых философско-богословских понятий на протяжении средних веков. Средневек. мыслители активно использовали его в самых различных областях теоретического и практического знания: в теологии и философии, в логике и этике, в эмпирических науках. При этом атрибут «истинное» имел необычайно широкую область употребления: он мог относиться к Богу, к различным материальным и нематериальным объектам, к мыслям и словам, к желаниям и действиям.

Применительно ко всей средневек. философии может быть выделено 2 подхода к понятию «истина»: метафизический и семантический. Метафизический подход характеризуется вниманием к тем вещам, благодаря к-рым формируется И., т. е. к «носителям истины», к внешним по отношению к человеческому разуму объектам и к способам его взаимодействия с ними. При семантическом подходе вопрос о том, каким должно быть нечто в реальности, чтобы к этому мог быть применен атрибут «истинное», не ставится, а обсуждаются свойства языковых суждений и их взаимосвязь, логические законы мышления и речи, наделяющие предложение истинностью (ср.: *Dutilh Novaes. 2011. P. 1340–1341*). При этом лишь в позднем средневековье семантический подход отделяется от метафизического; большинство средневек. схоластов, напротив, видели основную задачу в том, чтобы объяснить семантику через метафизику, представив И. как связь вещи и слова, нередко интерпретируемую при помощи обращения к теологическому языку, в частности, к христ. учению о Логосе (Слове) как Вторым Лице Св. Троицы, Сыне Божиим, Который воплотился, соединив в Себе нетварное и тварное, нематериальное и материальное. В этом смысле в религ. сознании средневековья Христос понимался как идеальное соединение Слова и Вещи, а потому и как идеальная Истина, как «образец» для любой И.

### **Ранняя схоластика (VI–XII вв.).**

В сочинениях немногочисленных лат. богословов VII–XI вв. (периода, часто называемого в лит-ре «темными веками» средневековья) систематического рассмотрения проблематики И. и истинности не предпринималось; в случае необходимости оперирования этим понятием в логике его интерпретация заимствовалась из сочинений *Боеция* (VI в.), тогда как в онтологии и теологии И. обычно понималась в соответствии со взглядами блж. Августина.

Представления Боеция об И., отраженные в его логико-философских сочинениях, находятся в прямой зависимости от учения Аристотеля об И. высказывания. Комментируя «Категории» Аристотеля, Боеций отмечал: «Утверждение или отрицание происходит не от сложения (*complexio*) вещей, но [от сложения] речей (*sermone*), так что не в вещах истина и ложь, но в понятиях и мнениях, и далее — в именах (*voces*) и речах» (*Boetius. In Categ. // PL. 64. Col. 181*). Для Боеция И. прежде всего свойство сложных высказываний; ему было известно, что Аристотель говорил также об И. простых восприятий и терминов, однако этот аспект истинности Боеций обсуждал гораздо меньше. Хотя он и отмечал, что можно говорить об истинном образе вещи, И. в собственном смысле возникает лишь тогда, когда образ выражается в понятии и устанавливается связь между различными понятиями (см.: *Ibid. IV // Ibid. Col. 278–279*; ср.: *Idem. In Peri hermen. (Ed. 2). I 1, 3*). Даже в традиц. теологическом представлении о Боге как об И. у Боеция прослеживаются логические моменты: он утверждал, что Бог должен именоваться И., поскольку ложь — неверное установление связи между субстанцией и акциденциями, тогда как в Боге нет ничего акцидентального, и потому «Бог по сущности есть сама Истина» (*Idem. In Peri hermen. (Ed. 2). I 1*). Применительно к учению о Св. Троице это означало, что имя «истина» относится как к каждому Лицу, так и к Богу в целом, при этом к Лицам оно относится как имя общей божественной сущности: «Отец есть Истина, Сын есть Истина, Дух Святой есть Истина; Отец, Сын и Святой Дух — это не три истины, но одна Истина, поскольку если у них одна сущность, то одна и истина, ибо истина по необходимости сказывается

о сущности» (*Boetius. Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur // PL. 64. Col. 1301*).

В VII–IX вв. термин «истина» наиболее часто встречается в христ. лат. лит-ре при толковании Свящ. Писания; он применялся к Богу вообще или ко Христу как к воплотившемуся Сыну Божию в проповедях и комментариях *Алкуина* († 804), *Рабана Мавра* († 856), *Пасхазия Радберта* († ок. 865) и др. В частности, *Алкуин* в «Толковании на Евангелие от Иоанна» писал о Христе как о «Свете божественной Истины» (*Alcuinus. Commentaria in sancti Iohannis Evangelium // PL. 100. Col. 784*), просвещающем человека, и повторял традиц. для августиновского богословия учение о Боге как источнике всякой И.: «Все истинное истинно от истины, ибо Бог есть истина» (*Ibid. Col. 816*); «Всякий, кто пребывает в Боге, пребывает в истине, ибо Бог есть истина» (*Ibid. Col. 873*). Объясняя отношение Отца к Сыну, *Алкуин* оригинальным образом обыгрывал различие между терминами «*verax*» (истинный; ср.: *Ин 8. 26*) и «*veritas*»: «Отец истинен (*verax*), а Сын — Истина (*veritas*); как от Отца — Сын, так от Истинного — Истина. Отец истинен, но не от истины; Сын — Истина, но от Отца... Отец истинен не вследствие причастности истине, но как рождающий Истину, ибо Отец рождает Сына, сказавшего о Себе: Я есть Путь и Истина» (*Ibid. Col. 865*).

Учение об И. наиболее яркого представителя *Каролингского возрождения*, *Иоанна Скота Эриугены* († 877), как и большая часть его богословских взглядов, отмечено сильным влиянием вост. правосл. богословия, прежде всего «*Ареопагитик*» и сочинений прп. *Максима Исповедника*. Следуя автору «*Ареопагитик*» (см.: *Агеор. МТ. 5*), *Эриугена* утверждал, что если взять 2 формально противоречащих друг другу высказывания: «Бог есть истина» и «Бог не есть истина», то окажется, что в действительности они не противоречат друг другу, но каждое из них является «не просто истинным, а наиболее истинным (*verissimum*)» (*Eriug. De div. nat. IV // CCCM. T. 164. P. 25*). Объясняя этот мнимый парадокс, *Эриугена* отмечает, что 1-е высказывание «говорится утвердительно (*secundum affirmationem*), метафорически (*per metaphoram*), поскольку

ку Творец есть причина первоначальной истины (*primordialis veritatis*), благодаря причастности которой является истинным все, что истинно»; напротив, 2-е высказывание «говорится отрицательно (*per negationem*), то есть по способу превосходства (*secundum excellentiam*)» и в соответствии с ним Бог «есть [не-что] большее, чем истина» (*Ibidem*). Т. о., Бог есть И., поскольку «Он есть причина всего истинного», но вместе с тем Бог не есть И., поскольку «Он превосходит все, что о Нем может быть сказано или помыслено», а потому никакое имя не может Его достойно поименовать (подробнее см.: *O'Meara. 1983*). При этом 2-с высказывание *Эриугена* считает более «сильным», чем 1-е, т. к. в 1-м случае подразумевается отношение Творца к творению, тогда как во 2-м случае «нечто говорится о Творце подобно Ему Самому по Себе (*per se ipsum*)» (*Eriug. De div. nat. IV // CCCM. T. 164. P. 25*; ср.: *Ibid. I // Ibid. T. 161. P. 28*).

Акцентирование превосходства апофатического метода богопознания над катафатическим приводит к двойственности в учении *Эриугены* о богопознании. С одной стороны, согласно *Эриугене*, «все, что говорится или мыслится или понимается о Троице... есть как бы некие следы (*vestigia*) и богоявления (*theophaniae*) Истины, но не сама Истина, Которая превосходит всякое созерцание не только разумного (*rationalis*), но и умного (*intellectualis*) творения» (*Ibid. II // Ibid. T. 162. P. 122*). Однако, с др. стороны, он признавал, что человек способен не только стремиться к Богу как Источнику И., но и обрести в Нем И.: от Бога «мы получили благодать, с помощью которой веруем в Него, и истину, благодаря которой познаем (*intelligimus*) Его» (*Eriug. In Ioan. I 24*). Поскольку стремление к подлинной И. есть стремление к Богу, «нет смерти хуже, чем незнание истины (*veritatis ignorantia*), нет пропасти глубже, чем принятие ложного за истинное» (*Eriug. De div. nat. III // CCCM. T. 163. P. 46*). Движение человека к И. достигает своей цели в Царстве Божием, к-рое, согласно *Эриугене*, «есть созерцание истины (*visio veritatis*)» (*Eriug. In Ioan. III 1*), поэтому для праведных смерть — это «переход чистейших душ к непосредственному созерцанию истины» (*in intimam veritatis*

*contemplationem*), к-рое есть «истинное блаженство и вечность» (*Eriug. De div. nat. V // CCCM. T. 165. P. 94*). Т. о., в будущем веке «истина будет сиять через все и во всем» (*Ibid. P. 150*).

Первая средневек. попытка гармонично соединить аристотелевскую логическую И. и августиновскую теологическую И. в едином понятии была предпринята *Ансельмом*, архиеп. *Кентерберийским* († 1109), превосходно знавшим как теологию блж. *Августина*, так и посвященные толкованию *Аристотеля* сочинения *Бозция* (рассуждениям *Ансельма* об И. в его различных трактатах посвящена довольно обширная совр. исследовательская лит-ра; см. основные работы: *Flasch. 1965*; *McCord Adams. 1990*; *Enders. 1998*; *Löhner. 2002*).

При изложении учения о Боге в трактате «*Монологион*» *Ансельм* неоднократно использовал понятие «истина» в целом спектре различных значений (анализ см.: *Enders. 1998. S. 15–24*), важнейшими и наиболее разработанными из к-рых являются 2: теологическое и онтологическое. Теологическое понимание И. как имени Бога, или, в терминологии «*Монологиона*», Высшей Природы (*summa natura*), формулируется *Ансельмом* в ходе доказательства того, что Высшая Природа не имеет ни начала, ни конца во времени (см.: *Anselmus. Monolog. 18*). В соответствии с аргументацией *Ансельма*, всегда есть что-то истинное, однако не может быть ничего истинного без истины (подробный анализ аргументации см.: *Enders. 1998. S. 24–35*), поэтому Высшая Природа есть бесконечная и высшая Истина (*summa veritas* — *Anselmus. Monolog. 18*), «Истина целокупная (*tota*) и блаженная» (*Anselmus. Proslog. 16*).

Бог как Высшая Природа, согласно *Ансельму*, есть Дух, имеющий единую Ему Речь (*locutio*), которая в отличие от человеческой речи не состоит из мн. слов, но есть единое Слово (*Idem. Monolog. 27–30*). Обсуждая отношение творящего Слова Божия и творения, *Ансельм* отмечал, что между человеческими словами и вещами существует отношение подобия: «Слова, которыми мы в уме высказываем, то есть мыслим, какие-либо вещи, суть подобия и образы вещей, к которым они относятся; а всякое подобие или образ является более или менее ис-

тинным, чем больше или меньше подражает той вещи, подобием которой является» (Ibid. 31). Т. о., И. познания зависит от точности соответствия между умственным понятием и реальной вещью; при этом Ансельм подчеркивает, что мысли и слова отражают истину самих вещей. Приводя в пример человека, он утверждает: «В живом человеке есть истина человека (*veritas hominis*), а в нарисованном — подобие или образ его истины» (*similitudo sive imago veritatis*)» (Ibidem). Поэтому истинность познания определяется онтологической И., т. е. наличием факта существования некоей вещи. Однако, согласно Ансельму, в случае Слова Божия имеет место обратное: не Слово подражает вещам, но вещи суть подобия Слова. В «Слове высшей истины» (*verbum summae veritatis*) заключается «истина существования» (*veritas existendi*) для всех вещей, к-рые суть «подражания» (*imitatio*) этой высшей сущности Слова (Ibidem). Слово есть «сама истина», а всякая сущность (*essentia*) тем более истинна, чем более она приближается к Слову: в этом смысле разумная сущность «истиннее», чем чувствующая, живая — чем неживая, и т. п. Т. о., у Ансельма выстраивается тройственная иерархия истинности в онтологическом смысле: наиболее истинно Слово, Которое есть сущность для всего; второе место занимают вещи, получающие сущность и существование от Слова и иерархически упорядоченные по степени своей причастности Ему; на третьем месте — отражение вещей в человеческом разуме и в речи (Enders. 1998. S. 24).

Взаимосвязь И. бытия и И. познания применительно к учению о Боге является постоянным лейтмотивом теологических размышлений Ансельма; так, обращаясь в начале трактата «Прослогион» с молитвой к Богу, Ансельм говорит: «Я желаю хоть сколько-то уразуметь... истину Твою (*veritatem tuam*), в которую верит и которую любит сердце мое» (Anselmus. Proslog. 1). Тут «истина Божия» есть одновременно и истинное знание о Боге, к-рого хочет достичь Ансельм, и сам Бог как Истина, как объект веры и любви (Enders. 1998. S. 64). «Истина Божия» — это «та истина, в которой все истинно, а вне которой — лишь ничто, и все ложно»; она «одним усмотрением

(*intuitus*)» видит «все, что когда-либо было создано, и кем, и через кого, и как...» (Anselmus. Proslog. 14). Двойственное понимание И. как видения и одновременно Видимого в трактате «Прослогион» подчеркивается также и тем, что термин «истина» часто употребляется в восходящей к Свящ. Писанию (ср.: Пс 42. 3; Ин 1. 9) и богословию блж. Августина связке со «светом» (*lux*); так, согласно Ансельму, душа человека вообще не могла бы помыслить о Боге без Его «света и истины» (Anselmus. Proslog. 14).

В «Монологионе» и «Прослогионе» Ансельм не предлагал строгого «определения» И., используя это понятие *ad hoc* в требующихся по ходу рассуждения значениях, при этом логическое значение оставалось периферийным. С целью анализа всех возможных значений понятия «истина» и демонстрации их взаимосвязи Ансельм создал небольшой трактат «Об истине» (*De veritate*; рус. пер. см.: Ансельм Кеутербергийский. Сочинения. М., 1995. С. 166–197), к-рый является первым сочинением в зап. философии, специально посвященным изложению учения об И. Трактат имеет форму диалога между Учителем и Учеником и начинается с вопроса, к-рый определяет весь ход дальнейшего рассуждения: «Поскольку мы верим, что Бог есть Истина, но при этом говорим, что истина есть во многом другом... везде ли, где говорится об истине, мы должны признавать, что она есть Бог?» (Anselmus. De verit. 1). С целью ответа на этот вопрос Ансельм рассматривает все возможные «виды» И., двигаясь в соответствии с аристотелевским методом научного поиска от более очевидного для человека к менее очевидному: И. в высказывании (*enuntiatio* — Ibid. 2); И. в обозначении (*significatio* — Ibidem); И. в представлении (*cogitatio* — Ibid. 3); И. в воле (*in voluntate* — Ibid. 4); И. в действии (*in actione* — Ibid. 5); И. в чувствах (*in sensibus* — Ibid. 6); И. в сущности вещей (*in essentia rerum* — Ibid. 7); «высшая истина» (*summa veritas* — Ibid. 10).

Рассуждая об истинности высказывания и обозначения, Ансельм предлагает определение их И.: если высказывание «обозначает как существующее то, что существует (*significat esse quod est*), тогда в нем есть истина и оно истинное» (Ibid. 2). Это определение практически дословно

повторяет рассуждения Аристотеля в «Категориях» (Arist. Categ. 14b), к-рые были известны Ансельму из комментированного лат. перевода, выполненного Боэцием (см.: Boetius. In Categ. IV // PL. 64. Col. 285–286). При этом Ансельм, вновь опираясь на Аристотеля, отказывается считать истиной саму по себе конкретную вещь, поскольку она лишь причина И. (Anselmus. De verit. 2). Примечательно, что обозначение Ансельм понимает как утвердительное высказывание, т. е. не как факт фиксации некоей вещи в мысли и имени, но как факт связывания имени вещи и ее существования (см.: Flasch. 1965. S. 323–324). Поэтому простейшим высказыванием, к-рое может быть истинным или ложным, оказывается высказывание вида: «некая вещь есть» (существует). Однако следующий за этим логический ход Ансельма оказывается вполне оригинальным — в серии коротких реплик он выстраивает логическую цепочку: если утверждение обозначает существующее как несуществующее, оно обозначает то, что должно (*debet*) обозначать; значит, оно обозначает правильно (*recte*); значит, оно есть «правильное обозначение» и одновременно «истинное обозначение»; значит, «быть истинным» и «быть правильным» — это одно и то же. Т. о., согласно выводу Ансельма, И. «есть не что иное, как правильность» (Anselmus. De verit. 2).

По схеме, выработанной при рассмотрении И. суждения, Ансельм проводит далее рассмотрение др. объектов, по отношению к к-рым применяется термин «истинное», всякий раз интерпретируя истинность как правильность, сопряженную с должествованием. Так, мыслительные представления истинны тогда, когда они правильно соотносятся с фактом существования или несуществования представляемых вещей (Ibid. 3); воля истинна тогда, когда она желает должного (Ibid. 4); действие истинно тогда, когда в нем совершается должное: либо по природной необходимости, либо, в случае человеческих действий, в соответствии с истинной, т. е. правильной, доброй волей (Ibid. 5). При помощи двойной идеи «природной истинности» и «свободной истинности» действия Ансельм решает также затруднительный вопрос о том, что означает истинность применительно к человеческим чувствам:

чувства всегда действуют в соответствии с природой и потому не могут клоняться от И., однако их истинность ограничена передачей верной информации душе, к-рая в силу своей свободы может вынести далее как истинное, так и не истинное суждение (Ibid. 6).

Анализ разновидностей И. и правильности Ансельм завершает рассмотрением вопроса об И. «сущности вещей» (*essentia rerum*). В соответствии со взглядами Ансельма, сущность — это то, что делает конкретную вещь именно этой вещью, т. е. обеспечивает постоянство и уникальность ее бытия. Т. о., само существование вещей оказывается их И. и правильностью, поскольку «того, что существует ложным образом, вовсе не существует» (Ibid. 7). При этом все вещи в действительности есть именно то, что они есть «в высшей истине», т. е. в разуме Бога, «идеями» которого создается все многообразие вещей. Поскольку вещь, согласно Ансельму, конституируется божественной идеей, она по необходимости истинна и никак не может быть ложной, т. к. от нетварной И. может произойти только другая И., уже тварная, однако правильно отражающая И. ее замысла в уме Творца (см.: *Noone*. 2010. P. 110–111).

Из всего хода рассуждений в трактате видно, что занимающая центральное место в определении И. у Ансельма «правильность» должна пониматься не эмпирически, но эйдетически — это не некий созданный *ad hoc* «свод правил», но соответствие существующему до всего и независимо от всего «мерилу». При этом «правильность» отличается от простого фактического соответствия между вещами или между вещью и чем-то еще, поскольку в идею «правильности» заложен целевой и ценностный элемент: то, что правильно, «соответствует своей цели и является именно таким, каким оно должно быть» (*Aertsen*. 2011. P. 134). Подтверждением этому служат два основных вывода трактата: во-первых, И. определяется как «правильность, воспринимаемая одним лишь умом» (*rectitudo sola mente perceptibilis* — *Anselmus*. *De verit.* 11), т. е. такая правильность, «увидеть» и понять которую можно лишь соотнеся нечто с божественным замыслом; во-вторых, «истина едина во всех истинных вещах» (Ibid. 13), поскольку сама по себе правильность не может

возникать и уничтожаться вместе с изменчивыми вещами, напротив, она как раз есть то постоянство, которое управляет всем изменчивым. Несомненно, что рассуждения Ансельма о высшей истине-правильности восходят как к платоновскому учению об идее Блага, так и к августиновскому пересмыслению этого учения, в рамках к-рого Благо оказалось отождествлено с христ. Богом Творцом.

Центральной идеей, определяющей понимание И. как правильности у Ансельма, является идея должноствования и необходимости: «Правильное — это то, что нуждается в образце и следует некоему правилу» (*Löhner*. 2002. P. 301). На основе рассуждений Ансельма можно выделить 3 рода должноствования, задающие 3 аспекта истинности: И. неразумных вещей есть их необходимое соответствие божественным замыслам и божественному «плану»; И. разумных существ распадается на И. воли (и следующего из нее действия) и И. познания, причем в обоих случаях речь идет уже не о природной реализации должного, а о свободной ориентации себя на должное. Истинная воля должна быть согласна с волеием Бога, истинный разум должен воспринимать все в свете творческого знания Бога. При этом высшая истинность Бога «не потому есть правильность, что она сама должна что-либо, — в действительности все в долгу перед ней, но она сама никому ничего не должна, и она есть то, что она есть, не по какой другой причине, кроме той, что она есть» (*Anselmus*. *De verit.* 10). Т. о., согласно Ансельму, сам факт бытия Бога достаточен для того, чтобы считать Его высшей Истиной, Правильностью и Справедливостью. Эта высшая и самосушая Истина (*summa veritas per se subsistens* — Ibid. 13), согласно выводу Ансельма, не принадлежит вещам как их свойство, но напротив — они принадлежат к ней, причастны ей, и именно в этом смысле допустимо говорить об «истине вещи» или «правильности вещи» (Ibidem). Аристотелевский тезис о том, что всякая вещь есть «причина истины» тем самым не упраздняется, но подчиняется более общему тезису: существование вещей действительно есть причина истинности человеческих мыслей и высказываний, но само это существование есть результат высшей ис-

тинности или правильности Бога как подлинной и высшей И. (*McCord Adams*. 1990. P. 371). При этом все многообразие истинности доступно для человеческого постижения благодаря «сиянию» этой вечной божественной И., в к-ром все предстает именно таким, какое оно есть, и вне к-рого вообще ничего нет.

Уже в XII в. не все христ. философы разделяли онтологический и эпистемологический «оптимизм» Ансельма в вопросе о рациональном богопознании и допускали возможность знать полноту объективной И. о Боге и творении. Если Ансельм явно развивал идущую еще от Парменида идею тождества бытия, мышления и И., то его младший современник Петр Абеляр († 1142) был гораздо более скептичен и осторожен. Рассуждая в трактате «Теология Высшего Блага» (*Theologia Summi boni*) о природе и свойствах Бога, Абеляр делал характерную оговорку: «Мы не обещаем обучить истине, которую, как очевидно, не знаем ни мы, ни кто-либо другой из смертных; но хочется... предложить нечто правдоподобное (*verisimile*) так, чтобы это было близким человеческому разуму и не противоречило Священному Писанию» (*Abaelardus*. *Theol. sum. bon.* II 26). По словам Абеляра, философское учение о Боге — это «тень, а не истина; некое подобие (*similitudo*), но не сама вещь» (Ibid. 27). Абеляр утверждает, что «истину (*verum*) может знать только Господь», тогда как он сам готов говорить лишь о «правдоподобном», т. е. о «похожем па истину» (*verisimile* — Ibidem), тем самым занимая позицию, весьма близкую по своей сути к взглядам античных скептиков. Т. о., Абеляр оказывался одновременно более традиц. и более прогрессивным мыслителем, чем Ансельм: он отказывал философии в способности познать всю И. о Боге и, по-видимому, считал местом такой И. богооткровенную теологию, к-рая основывается на Свящ. Писании; однако при этом он не отказывал философии в ее собственной И. (напр., рассуждая о логической истинности высказываний в логических трактатах), касающейся не Бога, а творения, вслед. чего нетрудно было сделать вывод, что может существовать некая философская И., не связанная напрямую со знанием о Боге, — тезис, невозможный в рамках ансельмовской теории иерархически-

объективной И. При этом скепсис в отношении теологической И. был у Абеляра своего рода стимулом к разработке логико-эпистемологического аспекта истинности; в частности, он активно исследовал записавший еще Аристотеля вопрос о возможности применения понятия «истина» к буд. событиям и решал его при помощи концепции «определенности», т. е. степени необходимости того или иного события (подробнее см.: Lewis. 1987).

Хотя определение И., предложенное Ансельмом, включало в себя И. воли и действия, т. е. этическую И., в области философско-богословской этики в этот период И. обычно просто отождествлялась с благом и специально не анализировалась. Вместе с тем восприятие И. как этико-теологической категории было весьма распространено в монашеской среде. Так, *Бернард Клервоский* († 1153) предлагал особое аскетическое учение об И.: она есть происходящий от Бога свет, в к-ром человек видит как самого себя, так и окружающие его явления: «Тому, кто хочет познать в самом себе полноту истины, необходимо, удалив бревно гордости, которое отгораживает его взор от света, создать в своем сердце ступени для восхождения [к Богу], благодаря которым он сможет найти себя в себе... ибо когда он найдет истину о себе, а лучше сказать — найдет себя в истине, тогда он сможет сказать: я поистине смирился» (*Bernard. Clar. De grad. hum. et superb.* 4. 15; ср.: Мф 7. 5; Пс 83. 6; Пс 115. 1). Развивая далее идею движения человека к И. и в И., к-рое одновременно является движением от гордости к смирению, Бернард учил о 3 «степенях» (*gradus*), или «стадиях» (*status*), приобщения человека к И.: 1-я степень — это познание самого себя и своих немощей, «труд смирения»; 2-я — желание делать добро ближним, «движение сострадания»; 3-я — любовь к Богу и богообщение, «высота созерцания» (*Ibid.* 6. 19). По словам Бернарда, «на первой стадии истина оказывается жестокой, на второй — благочестивой, на третьей — чистой. К первой стадии приводит разум, ко второй — движение милосердия к другим, на третью возвышает чистота, благодаря которой мы воспаряем к невидимому» (*Ibidem*). При этом И. мистически отождествляется Бернардом с действием в человеке Лиц Св. Троицы: Сын

смиряет человека словом и примером, Святой Дух возжигает в сердце человека любовь, а Отец принимает человека в Свою славу; «Сын делал нас учениками, Утешитель относится к нам как к друзьям, Отец возвышает нас как сынов; и поскольку не только Сын, но и Отец, и Святой Дух воистину именуются Истиной, то одна и та же Истина сообразно свойствам Лиц действует на этих трех стадиях» (*Ibid.* 7. 20).

**И. в схоластике XIII в.** Схоластическая ученость к XIII в. выходит на качественно новый уровень: в предшествующие века философские и богословские занятия были делом единичных мыслителей, тогда как развитие в XII–XIII вв. системы европ. ун-тов стало благоприятным условием для широкого и всестороннего обсуждения актуальных богословских и философских проблем. То, что вопрос об И. в этот период постоянно оставался в центре внимания, во многом было следствием повышенного интереса схоластов к проблематике познания: как богопознания, условия и содержание к-рого традиционно исследовала теология, так и познания человеком окружающего мира. При этом познание мира считалось лишенным собственной ценности и воспринималось как «путь» к истинному знанию о Боге, открывающемуся человеку через Его творение, вслед. чего XIII век стал временем расцвета различных теорий «озарения», или «иллюминации», в рамках к-рых предлагалось описание просвещающего воздействия божественной И. на человеческий разум.

Начавшееся в XII в. знакомство схоластов с араб. философской и богословской лит-рой поставило перед средневек. мыслителями ряд сложных проблем, при решении к-рых та или иная трактовка И. и истинности играла определяющую роль. Само наличие в араб. мире развитой философии, претендовавшей на собственную истинность, подвергало сомнению религ. идею тотальности христ. богооткровенной И. Для диалога и полемики с араб. мыслью требовалось выработать такое представление об истинности, в к-ром богооткровенная И. христианства оказалась бы совмещена с И., самостоятельно добываемой человеческим разумом на путях философского и научного поиска, поэтому каждый схоласт пытался дать собственный

ответ на вопрос о том, как соотносятся друг с другом И. божественная и И. человеческая.

Проникновение араб. философии на Запад и ее влияние на лат. мысль может быть условно разделено на 2 этапа: на 1-м этапе, во 2-й пол. XII — нач. XIII в., на лат. язык были переведены «Метафизика» и естественнонаучные трактаты Аристотеля, а также нек-рые сочинения Авиценны (см. ст. *Ибн Сина*); началом 2-го этапа можно считать 30-е гг. XIII в., когда началось распространение трактатов Аверроэса (см. ст. *Ибн Рушид*) и его комментариев к сочинениям Аристотеля. В соответствии с этим разработка понятия И. в XIII в. также распадается на 2 этапа: в 1-й пол. XIII в. преобладала трактовка И. в духе араб. неоплатонизма Авиценны, к-рый схоласты пытались понять через призму платонических концепций, христианизированных блж. Августином и Ансельмом. Во 2-й пол. XIII в., напротив, усиливаются тенденции к отказу от представления о единой и всеобщей божественной И., явно выраженные у Аверроэса, кульминацией которых стали парижские споры о соотношении И. теологии и И. философии в 70-х гг. XIII в.

Именно из араб. философии лат. схоласты заимствовали известную формулировку «истина есть соответствие между разумом и вещью» (*adaequatio rei et intellectus*). Первоначально считалось, что она была взята из «Книги определений» Исаака Исаэли (IX–X в.), однако к наст. времени установлено, что наиболее вероятным ее источником являются сочинения Авиценны, хотя похожие выражения есть и у Аверроэса, и у др. араб. философов. Учение об И. Авиценны было известно лат. схоластам гл. обр. из его «Книги о первой философии» (*Liber de philosophia prima sive scientia divina*), или «Метафизики», где он предлагал следующее определение И.: «Под истиной понимается: отделенное бытие единичных вещей (*esse absolute in singularibus*); вечное бытие (*esse absolute*); расположение (*dispositio*) речи или мышления, которое обозначает расположение во внешней вещи, будучи равным (*aequalis*) ей» (*Avicenn. Met.* I 8). Согласно Авиценне, «надежна та истина, которая согласуется с вещью (*adaequatur rei*)» (*Ibidem*). При этом единственной понастоящему достоверной И. Авиценна

объявлял «необходимое бытие», т. е. Бога: «Возможное [сущее] истинно через что-то отличное от себя, а само по себе ложно; итак, все сущее, за исключением необходимого бытия (каковое есть только одно), само по себе ложно» (Ibidem). По-видимому, именно под влиянием Авиценны схоласт *Вильгельм Осерский* († 1231) писал о существовании 2 главных аспектов понятия «истина»: «Истина двояка (duplex veritas): истина вещи (veritas rei), в соответствии с которой истинен человек, истинно серебро и прочее подобное; и истина высказывания (veritas dictionis), которая есть соответствие разума вещи (adaequatio intellectus ad rem), причем не только человеческого или ангельского разума, но и божественного» (Magistri *Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea* / Ed. J. Ribaillier. R., 1980. Т. 1. P. 195). При этом если человеческий разум должен соответствовать вещи как ее отпечаток, то божественный разум соответствует ей как то, что создаст ее в своем мышлении.

*Филипп Канцлер* († 1236) в Прологе и 3 «вопросах», открывающих обширный трактат «Сумма о благе» (Summa de bono), впервые в зап. философии предложил развернутое учение о трансценденциях, к-рые сам Филипп называл «наиболее общее» (communissima): «сущее (ens), единое (unum), благое (bonum), истинное (verum)» (*Philippus Cancellarius Parisiensis. Summa de bono* / Ed. N. Wicki. Bern, 1985. Vol. 1. P. 4; подробнее см.: *Pouillon*. 1939; ср. также: *Piché*. 2008. P. 3–8). Эти 4 термина, по утверждению Филиппа, описывают нечто «первое» (*Philippus Cancellarius Parisiensis. Summa de bono*. Vol. 1. P. 30), т. е. то, что не может быть сведено к чему-то другому; то, чему в силу этого нельзя дать видо-родовое определение; то, что выходит за рамки родов сущего, описанных в «Категориях» Аристотеля (отсюда более позднее наименование «трансценденция», т. е. нечто, выходящее за пределы). При этом, несомненно под влиянием метафизики Авиценны, сущее рассматривается Филиппом как нечто наиболее общее и самое первое, тогда как др. трансценденции «сопутствуют» ему, отражая некие аспекты его бытийствования: «Есть три сопутствующие свойства (conditiones concomitantes) бытия: единство, истина и благодать» (Ibid. P. 26–27). По мысли

Филиппа, эти 3 свойства соответствуют 3 причинам Аристотеля (действующей, формальной и целевой) и описывают происхождение всякого сущего от Первого Сущего, т. е. от Бога: «От Первого Сущего соответственно единичности всякое сущее является единым, от Него же соответственно формальной причинности образа — истинным, а соответственно целевой причинности — благим» (Ibidem). Наряду с этим Филипп вводит важную идею «обратимости» (convertibilitas) трансценденций: о чем сказывается одна из трансценденций, о том сказываются и все остальные; напр., «все сущее есть благое, и наоборот» (Ibid. P. 5), все благое есть истинное, все истинное есть сущее и т. п.

Рассматривая соотношение И. и блага как трансценденций, Филипп предлагает 5 разных определений И. (эти определения с различными вариациями встречаются у мн. его современников и последующих схоластов): 1) онтологическое августиновское: «Истинное — это то, что есть» (*Aug. Sol.* II 5. 8); 2) определение, приписываемое Филиппом свт. *Иларью*, еп. Пиктавийскому, однако отсутствующее в его сочинениях: «Истинное — это что-то, что высказывает или являет бытие» (по мнению исследователей, это определение было сконструировано самим Филиппом по аналогии с определением блага, к-рое он заимствовал из «Ареопагитик»; см.: *Pouillon*. 1939. P. 58); 3) определение Ансельма Кентерберийского (*Anselmus. De verit.* 11); 4) определение «некоего философа», по-видимому, восходящее к Авиценне: «Истина есть согласие вещи и разума (adaequatio rei et intellectus), то есть... знака и обозначенного (signi et signati)»; 5) определение «метафизиков»: «Истина есть нераздельность бытия и его чтойности (indivisio esse et ejus quod est)» (*Philippus Cancellarius Parisiensis. Summa de bono*. Vol. 1. P. 9–10; ср.: *Pouillon*. 1939. P. 57–60).

Анализируя все эти определения, Филипп приходит к выводу, что наиболее первичным, важным и точным является определение, связывающее И. с сущим и его чтойностью, к-рая тождественна его сущности. И. есть проявление в сущем сущности, т. е. явленность его как «именно вот этого». Поскольку сущность для Филиппа тождественна идее, или понятию, а не существованию, постольку можно говорить об истинности даже

применительно к несуществующим вещам; напр. истинным будет высказывание «химера не есть козло-олень» (*Philippus Cancellarius Parisiensis. Summa de bono*. Vol. 1. P. 14), т. к. понятия и сущности в данном случае различны, хотя актуально ни одно, ни другое сущее не существует (ср.: *Piché*. 2008. P. 9–10). Однако в случае существующих реально вещей сущность есть само сущее в аспекте его истинности. Установление тесной связи между И. и бытием позволило Филиппу предложить концепцию И., никак не зависящей от разума; он прямо заявляет, что «об истинном можно говорить без всякого отношения к разуму» (sine respectu ad intellectum — *Philippus Cancellarius Parisiensis. Summa de bono*. Vol. 1. P. 13). Хотя И. может познаваться разумом, она существует как свойство бытия и потому не возникает в акте познания, а скорее является условием возможности этого акта.

Проводя разграничение между различными аспектами истиности, Филипп писал: «Истина тройка: истина вещи (veritas rei), истина знака (veritas signi) и первая истина (veritas prima)» (*Philippus Cancellarius Parisiensis. Summa de bono*. Vol. 1. P. 14), выделяя тем самым онтологическое, логико-эпистемологическое и теологическое значения И. Вместе с тем у него встречается и более сложное деление понятия «истина» (Ibid. P. 31): И. подразделяется, во-первых, на И. непричиненную (incausatum) и И. причиненную (causatum), — это соответственно Бог как нетварная первая И. и любая тварная И. Далее, причиненная И. подразделяется на И. вещи (res) и И. знака (signum). Наконец, И. знака делится на И. простого знака и И. сложного знака; И. простого знака — это И. ментального образа (ysofia), а И. сложного знака — это И. ментального слова (vox intellectus). Примечательно, что логическая И. высказывания в этом делении специально не обсуждается: в платонической метафизике Филиппа всякое высказывание сводится к обозначению.

Одним из наиболее часто обращавшихся к сочинениям Авиценны схоластов в 1-й пол. XIII в. был парижский теолог *Вильгельм Овернский* († 1249); хотя он воспринимал мн. философские концепции Авиценны весьма критически, пытаясь показать их несовместимость с христ.

вероучением, сама система понятий, к-рую он использовал в своих трудах, несомненно проникнута влиянием араб. философа. В трактате «О вселенной» (*De universo*), входящем в главное сочинение Вильгельма «*Magisterium divinale*» (Божественное учение), он рассматривает вопрос об И. в ходе критики с христ. позиций платоновского учения об идеях. В соответствии с рассуждением Вильгельма, Платон заблуждался, полагая что «первообразный мир» идеи есть нечто существующее самостоятельно, предельный критерий всякой И.; однако учение Платона об идеях может быть принято, если связать его с христ. учением о Слове Божиим: «О первообразном мире (*mundus archetypus*), который есть основание (*ratio*) и образец (*exemplar*) вселенной... христианское учение мыслит, что это есть Сын Божий, истинный Бог... и Он есть образец для всех истинных и благих вещей» (*Guilielmus Alvernus. De universo. 2. 1. 17 // Opera omnia. Parisiis, 1674. T. 1. P. 823*). При этом Бог есть не только Хранитель всех истинных идей, но и Создатель «тварной истины» вселенной: «Творец есть Истина Сам по Себе (*per semetipsum*) и Сам для Себя (*apud semetipsum*), так что вполне правильно и подобающе он именуется Первой Истиной (*prima veritas*)... и Он есть также Истина по отношению ко вселенной, созданной Им» (*Ibid. 23 // Ibid. P. 834*). Согласно Вильгельму, И. как бы вложена Богом в вещи при их творении, поэтому для ее познания не нужно выходить за пределы этого мира и считать все материальное ложным, как предлагал Платон, а требуется лишь увидеть И. вещей в свете высшей божественной И. При этом процесс такого обращения к Богу как к источнику И. Вильгельм не считал чем-то сверхъестественным, но видел в нем природный способ функционирования человеческого разума (ср.: *Marrone. 2001. P. 74–75*). Такой божественный свет «есть сама истина, в к-рой и с помощью которой духовное и светлое бытие (т. е. умопостигаемое бытие объектов умозерцания. — Д. С.) просвещает наш разум» (*Guilielmus Alvernus. De anima. 7. 7 // Opera omnia. T. 2. P. 212*).

Вильгельм допускал, что наряду с метафизической И. существует и логическая И., к-рая не связана напрямую с бытием и мышлением

Бога, но есть свойство человеческих суждений. К рассмотрению этой И. он обращался при анализе вопроса об истинностном статусе *enuntiatio* и *enuntiabilia*, т. е. высказываний и того, что может быть в них высказано. Существуют высказывания, которые в силу своего содержания всегда являются логически истинными, напр., «Сократ есть человек»; при этом в них высказывается нечто, что в момент произнесения высказывания может вообще не существовать. По мысли Вильгельма, истинность такого рода высказываний обеспечивается не тем, что они как высказывания существуют в божественном уме, а тем, что постоянно существует возможность их соответствия реальности (подробнее см.: *Lewis. 1995; Marrone. 2001. P. 84–96*).

Оксфордский теолог Роберт Гроссетест († 1253), проявивший интерес как к сложным метафизическим построениям, так и к развитию конкретных областей эмпирического научного знания (гл. обр. физики, математики и оптики), специально рассматривал понятие «истина» в трактате «Об истине» (*Robertus Grosseteste. De veritate // Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Münster, 1912. S. 130–143; рус. пер. см.: Роберт Гроссетест. Об истине // Антология средневековой мысли. СПб., 2002. Т. 2. С. 12–24*), к-рый по содержанию тесно связан с одноименным трактатом Ансельма Кентерберийского. Исходный пункт рассуждений Гроссетеста совпадает с начальным вопросом трактата Ансельма: если, как учит христ. вера, Бог есть Истина и при этом часто говорится и о других истинах, то «существует ли какая-нибудь иная истина, отличная от высшей Истины?» (*Robertus Grosseteste. De veritate. S. 130*). Анализируя мнения предшествующих теологов, гл. обр. блж. Августина и Ансельма, Гроссетест приходит к выводу, что любая И. тем или иным способом связана с высшей И. и является И. только благодаря этой связи. Чтобы показать взаимосвязь всех возможных аспектов истинности, Гроссетест выстраивает двойную иерархию: во-первых, иерархию происхождения И. сущего; во-вторых, иерархию человеческого познания этой И. сущего; при этом звеном, соединяющим бытие и познание оказывается принцип соответствия (*adaequatio*).

Для демонстрации происхождения любой тварной И. от высшей И. Гроссетест переносит формулу «истина есть соответствие слова и вещи», описывающую истинность человеческого высказывания, на божественное бытие (*Robertus Grosseteste. De veritate. S. 134*). Сын Божий есть Слово Отца, Которым творится всякая вещь, так что между этим Словом и вещью есть отношение соответствия, однако особого рода: это Слово «изрекает» вещь при творении, поэтому оно «есть само соответствие» (*ipsa adaequatio*), т. е. не получает соответствие извне, но создает его. Это Слово есть высшая и необходимая И., причем всякая «вещь истинна и есть то, чем должна быть, настолько, насколько она соответствует (*conformis est*) этому Слову» (*Ibid. S. 135*). Разъясняя в этой связи определение Ансельмом И. как правильности, Гроссетест отмечает, что Бог как высшая И. есть «выправляющая правильность (*rectitudo rectificans*)», тогда как все частные И. суть «выправленные правильности (*rectitudines rectificatae*)» (*Ibidem*). Т. о., И. всякой вещи — это полнота ее бытия такой, какой она должна быть, т. е. ее «соответствие понятию (*ratio*) в Вечном Слове» (*Ibidem*).

Поскольку И. вещи — это ее понятие или идея в Боге, для того чтобы познание было истинным, требуется знать как саму познаваемую вещь в ее данности, так и ее соответствие идеальному образцу (см.: *Oliver. 2004. P. 160*). Эта связь между вещью и ее идеальной И., согласно Гроссетесту, может быть увидена только в особом божественном свете, просвещающем человеческий разум: «Всякая тварная истина видна только в свете высшей Истины» (*Robertus Grosseteste. De veritate. S. 137*). Хотя представление об И. как о божественном свете неоднократно встречалось и до Гроссетеста (сам он прямо ссылается на блж. Августина; ср.: *Aug. De Trinit. XII. 9–14*), именно ему принадлежит заслуга первого подробного описания процесса интеллектуального познания человеческим разумом вещей в свете И. по аналогии с чувственным восприятием вещей в материальном свете, детальность к-рого во многом обусловлена интересом Гроссетеста к оптике. Согласно Гроссетесту, на материальном уровне любое тело имеет свой цвет, к-рый принадлежит этому

телу, и есть некий «инкорпорированный свет», способный породить в воспринимающем истинную форму тела. Однако без внешнего по отношению к телу света его цвет не может распространяться, т. е. не может быть увиден. Свет не замещает собой цвет и не «затмевает» его, но освещает то, что без него осталось бы неразличимым в темноте. Применительно к познанию любой тварной И. Гроссетест также различает ее собственный свет (*lumen*) и свет (*lux*) высшей И., используя при этом два разных лат. слова, означающих «свет». По словам Гроссетеста, «свет высшей истины так освещает тварную истину, что она сама, будучи освещена, обнаруживает истинную вещь» (*Robertus Grosseteste. De veritate. S. 137–138*). Т. о., тварная И. существует как нечто объективное, как внутреннее свойство творения, но открывается не простым усилием человеческого ума, а соединением света ума со светом божественной И. (подробнее см.: *Oliver. 2004. P. 161–170; Noone. 2010. P. 118–120*).

Поскольку «истины» вещей существуют самостоятельно и лишь «высвечиваются» в свете высшей Истины, ответ Гроссетеста на вопрос о единстве И. отличается от ответа Ансельма: если у Ансельма многообразие приносится в жертву единству И., то Гроссетест пытается сохранить и единство, и многообразие: по его словам, «истина едина для всего истинного, однако посредством усвоения рассеяна в единичных вещах» (*per appropriationem diversificata in singulis — Robertus Grosseteste. De veritate. S. 143*). При этом возможны различные степени приближения человеческого ума к высшей Истине, подобно тому как возможна различная интенсивность свечения света: от простейших истинных восприятий, связанных с чувствами, разум движется к общим понятиям, затем к истинным образцам этих понятий в божественном разуме и, наконец, к самой божественной Истине.

Лишь в свете учения Гроссетеста об И. как о свете может быть правильно поняты его концепция истинности эмпирического опыта и теория индукции. Традиционно считается, что Гроссетест первым ввел в европ. науку понятие «эксперимент» (*experimentum*), с помощью которого он объяснял переход от частных наблюдений к общим заключениям, т. е.

научную индукцию. Эксперимент для Гроссетеста — это способ получать истинные общие понятия путем обобщения многократного чувственного восприятия неких вещей или явлений. Сами по себе чувства не являются ни источником И., ни ее критерием; они суть лишь наиболее простое средство познания: «Мы не познаем посредством чувствования, но знание универсального и наука возникают в нас как нечто сопутствующее чувствам, а не как результат чувств» (*Idem. Commentarius in Posteriorum analyticorum libros. Firenze, 1981. P. 269*). По мысли Гроссетеста, индукция это не простое обобщение данных чувств, но соотношение чувственных данных с тем истинным понятием содержанием, которое познается не эмпирически, но в интеллектуальном созерцании, в мгновенной вспышке божественного света. Гроссетест осознавал разрыв между источником ощущения и ощущением как содержанием сознания, однако полагал, что этот разрыв может быть преодолен при помощи теологической идеи И. как света, пронизывающего все уровни познания и связывающего И. чувств с И. разума (подробнее см.: *Oliver. 2004. P. 170–179*).

Богослов-францисканец *Бонавентура* († 1274), расцвет лит. деятельности которого приходится на сер. XIII в., был одним из наиболее ярких продолжателей строго августиновской традиции рассмотрения понятия «истина». Мн. элементы учения Бонавентуры об И. свидетельствуют о сильном влиянии на него идей Гроссетеста, однако научный уклон мышления оксфордского теолога сменяется у Бонавентуры акцентированием мистико-теологического аспекта истинности. Согласно Бонавентуре, общее понятие «истина» может быть разделено на 3 области: И. вещей (*veritas rerum*), И. высказываний (*veritas sermonum*), И. правов (*veritas morum*; см.: *Bonaventura. De septem donis Spiritus Sancti. 4. 7 // Opera omnia. Quaracchi, 1891. T. 5. P. 474*). Метафизически эти 3 области Бонавентура описывает как 3 «неотделимости» (*indivisio*): сущего от бытия (*entis ab esse*); сущего относительно бытия (*entis ad esse*); сущего от цели (*entis a fine*; *Ibid. P. 474–475*). Т. о., 1-я И. — это само бытие вещи, 2-я и 3-я — ее отношение к бытию; применительно к человеку это соответственно от-

ношение истинного познания и истинного (т. е. благого) воления или действия. Эти 3 области иерархически упорядочены: первичной И. является И. вещей, основание которой — Бог как первая Вещь и первая Истина.

Обсуждая вопрос о том, в каком смысле можно говорить о Боге, что Он есть Истина, Бонавентура выделял два основных способа рассмотрения И.: «Истина может рассматриваться по отношению к тому, в чем она есть (*in quo est*), и в этом смысле истинное — это то, что есть; она также может рассматриваться по отношению к разуму, на который она воздействует, и в этом смысле... истина есть цель разумного созерцания» (*Idem. In Sent. I 3. 1 // Ibid. 1882. T. 1. P. 79*). В 1-м смысле И. тождественна бытию или сущности (*entitas*) вещи и применительно к Богу указывает на Его вечное и неизменное бытие; во 2-м смысле она указывает на отношение к познанию. Пользуясь, как и Гроссетест, сравнением со светом, Бонавентура отмечал, что по отношению к познающему человеческому разуму Бог есть «проявляющий Себя в разумном познании Свет» (*lux expressiva — Idem. De scientia Christi. 2. 9 // Ibid. T. 5. P. 10*), «высший Свет, в высшей степени познаваемый» (*summa lux summe cognoscibilis — Idem. In Sent. I 3. 1. 1 // Ibid. T. 1. P. 69*). Однако по причине поврежденности человеческой природы в результате грехопадения человеку недоступно непосредственное созерцание божественного света и познание Самого Бога как И.; человек призван возвышать свой ум к Богу через познание И. Его творения.

Анализ того, каким образом тварный разум познает И. о Боге и мире, Бонавентура предлагал при рассмотрении вопроса: «Познается ли все, что познается нами с достоверностью (*certitudinaliter*) в вечных понятиях (*in rationibus aeternis*)?» (*Idem. De scientia Christi. 4 // Ibid. T. 5. P. 17–27*). Для Бонавентуры, как и для Гроссетеста, не подлежало сомнению, что подлинная И. любой вещи — это не И. ее эмпирического существования, а И. ее идеального пребывания в разуме Бога в качестве его понятия и идеи. Вместе с тем человек вынужден иметь дело с эмпирически данными вещами и в большинстве случаев говорит об И. применительно к конкретным вещам и событи-

ям этого мира. Отсюда и возникает проблема: может ли быть знание истинным и достоверным, если познание божественных «вечных понятий» человеку непосредственно не доступно. Приводя большое число мнений философов и теологов, а также логических доводов (Ibid. P. 17–22), Бонавентура выделяет 2 основных подхода к решению этого вопроса (ср.: *Noone*. 2010. P. 123–124). В соответствии с 1-м, к-рый может быть условно обозначен как «платонический», любое познание истинно и достоверно настолько, насколько человеческий разум оказывается причастным «вечным понятиям», и потому вне их нет никакого истинного знания: «Для достоверности познания необходима очевидность (evidentia) вечного света как целостная (tota) и единственная (sola) причина», поэтому «нет никакого [истинного] познания вещей, кроме как познания в Слове» (*Bonaventura. De scientia Christi*. 4 // *Opera omnia*. Т. 5. P. 22–23). В соответствии со 2-м подходом («аристотелевским») разум человека по своей природе способен приобрести истинное знание и никакого особого божественного света, являющего «вечные понятия», вообще не требуется, нужно лишь руководствоваться природным божественным «влиянием» (influentia — Ibid. P. 23). Сам Бонавентура при решении вопроса пытается совместить две крайности и найти «срединный путь». Божественный свет, по его утверждению, являет «неизменные правила и понятия», однако при этом не подавляет активности человеческого ума. Именно тем, что человеческий ум активно участвует в познании И., объясняются различные степени истинности: ум не постигает сами «вечные понятия» ясно, полно и отчетливо, поэтому не обладает в этой жизни полнотой И. Однако он может соотносить свое знание, т. е. «образы» (species), к-рые он получает в эмпирическом познании, с вечными понятиями в той степени, в которой они ему доступны, — такое «соответствие» и есть, согласно Бонавентуре, достоверная И. (см.: Ibid. P. 23–24). Так понятому соответствию он предлагает и теологическое объяснение: «Душа человека есть нечто среднее (medium) между сотворенными вещами и Богом; и потому истина в душе имеет отношение к двойной истине [вне души]... так что от более низшего она полу-

чает относительную (secundum quid) достоверность, а от более высокого — безусловную (simpliciter) достоверность» (Ibid. P. 26). Т. о., И. в человеческой душе как бы «связывает» эмпирическое существование вещи с ее идеальным бытием в божественном разуме.

В более поздних сочинениях Бонавентура отводил божественному свету намного большую роль в человеческом познании И., хотя никогда не отрицал и необходимости человеческой активности. По-видимому, это было следствием его убежденности в том, что поврежденность человеческой природы не может быть исправлена без постоянной божественной помощи, поэтому процесс познания И. — это процесс, в котором человек делает некие усилия, но не может достичь результата без божественной поддержки. Познание оказывается лишь частью человеческого пути к Богу, т. е. пути спасения, по к-рому человека ведет Христос как Спаситель; именно Христос просвещает человека, являя ему необходимую для спасения И.: «Он наиболее близок (intimus) к любой душе и Своими яснейшими образами проливает свет на темные образы нашего разума; и таким образом просвещаются эти затемненные образы... чтобы разум мог мыслить» (*Idem. Collationes in Hexaemeron*. 12. 5 // *Opera omnia*. Т. 5. P. 385; ср.: *Marrone*. 2001. P. 167). Сходные тенденции к абсолютизации роли божественного света как источника И. прослеживаются и в сочинениях др. францисканских теологов этого времени: *Матфея из Акваспарты* († 1302) и *Иоанна Пекама* († 1292), представления об И. и способах ее познания у к-рых во многом близки к идеям Гроссетеста и Бонавентуры (подробный сравнительный анализ см.: *Marrone*. 2001. P. 111–250).

**Аверроистские споры: «две истины».** К сер. XIII в. в среде теологов августиновско-ансельмовская традиция понимания И. оставалась преобладающей и казалась незыблемой; если и возникали дискуссии, то они касались лишь частных моментов и не затрагивали главного тезиса, в соответствии с которым высшей онтологической И. признавался Бог, а высшими эпистемологическими истинами — истины теологии, которым должно было быть подчинено любое другое знание, претендовавшее на истинность. Однако

положение дел сильно изменилось после распространения в 30–60-х гг. XIII в. в ун-тах сочинений Аверроэса.

В Париже логические и естественнонаучные трактаты Аристотеля и комментарии к ним Аверроэса изучались на философском факультете, преподаватели которого в большинстве своем были светскими учеными и потому могли позволить себе куда большую вольность в рассуждениях, чем преподаватели теологического факультета, бывшие в основном представителями духовенства и монашества и вслед. этого неукоснительно следившие за тем, чтобы применение философского метода в богословии не привело к уклонению от чистоты христ. веры. По-видимому, именно заявления нек-рых преподавателей философского факультета Парижского ун-та о том, что они излагают научную И., судить о к-рой теологи не вправе, поскольку богословские исследования и их истинность лежат в совершенно иной области, стали исходным пунктом т. н. аверроистских споров. С содержательной т. зр. предметом этих споров были положения Аверроэса, напрямую противоречившие христ. вероучению (гл. обр. учение о вечности мира и о существовании единого для всех людей разума); однако споры шли не только о содержании, но и о методе определения истинности той или иной философской концепции, о предельном и высшем критерии И., с помощью к-рого можно было бы с уверенностью отделять И. от заблуждения.

Для церковной администрации претензия философии на обладание некой самостоятельной И. выглядела крайне опасной, поэтому во 2-й пол. XIII в. было принято значительное количество довольно жестких церковно-административных решений, главной целью к-рых было подтвердить главенство теологии в системе образования и не допустить того, чтобы философские рассуждения использовались для опровержения вероучительных истин. Наиболее известным из этих решений является осуждение аверроистских тезисов в постановлении специальной богословской комиссии, работавшей под руководством Стефана Тампье, еп. Парижского. В преамбуле этого осуждения, выпущенного 7 марта 1277 г., речь идет о «двух истинах». По утверждению авторов

документа, нек-рые парижские преподаватели «говорят, что нечто может быть истинным согласно философии, но не истинным согласно католической вере, как будто бы существуют две противоположные истины (*duae contrariae veritates*) и как будто бы помимо (*contra*) истины святого Писания есть истина в речениях проклятых язычников» (*Chartularium Universitatis Parisiensis / Ed. H. Denifle et E. Châtelain. P., 1889. T. 1. P. 543*). Традиционно считается, что осуждение 1277 г. было направлено гл. обр. против 2 преподавателей Парижского ун-та: *Бозция Дакийского* († после 1270) и *Сигера Бранбургского* († 1284), хотя в тексте документа никаких имен не названо. В сохранившихся сочинениях Бозция и Сигера концепции «двух истин» в той форме, в какой она представлена в осуждении, не обнаруживается; однако, в чем состоял предмет споров, в общих чертах установить можно (подробнее о концепции «двух истин» и ее истории см. в ст. *Двойная истина*; ср. также историко-философский обзор: *Bianchi. 2008*).

В частности, в трактате «О вечности мира» (*De aeternitate mundi*) Бозций сравнивает мнение физика, к-рый утверждает на основании естественных начал своей науки, что мир вечен, и христ. теолога, к-рый из истин своей науки заключает, что мир не вечен, а имеет начало. Формально эти 2 утверждения противостоят друг другу, однако, по мысли Бозция, «истинное (*verum*) говорит и христианин... истинное говорит и физик» (*Boethius Dacus. De aeternitate mundi // Idem. Opera. Hauniae, 1976. Vol. 2. P. 352–353. (CPDMA; 6)*). Для обоснования этого тезиса Бозций по-своему интерпретирует понятие «истина», хотя и не рассматривает его напрямую. Из рассуждений Бозция следует, что И. к.-л. научно-го заключения — это правильность его выведения из начал, принципов, аксиом той науки, в рамках к-рой оно формулируется. В этом смысле утверждение теолога правильно выведено из начал теологии (т. е. из христ. вероучения), а утверждение физика — из начал его науки (т. е. из основных аксиом аристотелевской физики), поэтому оба утверждения истинны.

Бозций не задает в явной форме вопрос о том, как данная логическая истинность соотносится с онтологической истинностью, т. е. кто должен

выносить окончательное суждение о том, «как все обстоит на самом деле». Из текста его трактата можно сделать 2 противоположных вывода: с одной стороны, он утверждает, что «физик должен (*debet*) отрицать ту истину» (*Ibid. P. 352*), к-рая разрушает начала его науки, хотя он сам из своих начал не может вывести противоположную И. В таком случае предельной И. для каждого человека оказывается И. той науки или системы взглядов, в рамках к-рой он находится сам и строит свои рассуждения. Принятие этого тезиса напрямую ведет к скептической идее релятивности И. С др. стороны, Бозций говорит, что христ. вера — «наиболее истинная (*verissima*) в своих положениях» (*Ibidem*), а неприемлемое для христианина учение о вечности мира называет «противным истине» (*Ibid. P. 357*). Подобные высказывания соответствуют традиц. схоластическому представлению об «иерархии истин», в рамках к-рой И. более низкой науки подчинена И. более высокой науки. Сам Бозций, по-видимому, видел решение проблемы в разграничении И. науки, постигаемой и доказываемой рационально, и И. религии, не познаваемой научно, а принимаемой на веру. Сходный путь решения противоречия между И. теологии и И. наук предлагал и Сигер, утверждая, что никто не должен отвергать И. религии из-за того, что ее опровергает какой-то философский довод, к-рый теология не в состоянии рационально опровергнуть (см.: *Siger de Brabant. Questions sur la Métaphysique / Ed. C. A. Graiff. Louvain, 1948. P. 140*). Возможно, что нек-рые из аверроистов могли прямо отвергать особое положение теологической И. на основании ее недоказуемости и судить об истинах теологии, исходя из истин тех наук, к-рыми они занимались. При этом и у Бозция, и у Сигера акцентируется особая роль человеческого разума в познании научной и философской И., в то время как И. теологии часто интерпретируется как нечто иррациональное.

Т. о., в действительности спор между теологами и философами шел не о том, могут ли мирно сосуществовать 2 противоречащие друг другу И., а о том, является ли человеческий разум последним судьей в вопросе об истинности неких идей или концепций, или же этот разум должен был быть подчинен высше-

му Разуму, т. е. Богу, открывшему И. о Себе и о творении в Свящ. Писании и Предании. Отношение большинства теологов к мнению, что может существовать некая философская или научная И., противоречащая И. христианской веры, в наиболее удачных и точных формулировках было выражено *Фомой Аквинским*: «Если нечто в словах философов оказывается противоречащим вере, то это не вина философии, но следствие злоупотребления философией, проистекающего от слабости или поврежденности разума; и потому при помощи самих философских принципов можно опровергнуть такого рода заблуждения: или показав, что это вообще невозможно, или показав, что это не необходимо» (*Thom. Aquin. Super Boetium De Trinitate. 2. 3 // Opera omnia: [Ed. Leonina]. T. 50. P. 99*). По мысли Фомы, хотя нельзя философски доказать истинности веры, невозможно сделать и обратное, т. е. философски доказать ложность истин веры; при этом правильно пользуясь философским рассуждением, можно показать, что нечто предлагающееся в качестве незыблемой научной или философской И. есть в действительности не необходимая И., но лишь нечто возможное и правдоподобное, часто вообще не имеющее отношения к философии.

Несмотря на единогласное осуждение теологами представления о независимой философской И., сама по себе проблема различных смыслов истинности, ставшая одной из центральных тем аверроистских споров, не могла быть исчерпана адм. решениями и требовала богословского и научного осмысления. Это осмысление происходило в 2 направлениях: ортодоксальные теологи видели свою задачу в том, чтобы показать рациональность теологической И. и обосновать ее первенствующее положение среди всех проч. истин, тогда как философы-рационалисты, не решаясь открыто нападать на И. теологии и объявлять ее ложью, пытались создать концепции автономной философской истинности. При этом нередко они одновременно вторгались на территорию теологии и подвергали рациональной критике различные вероучительные истины. Общ. процесс отделения наук от теологии способствовал тому, что идея автономной философской И. вновь и вновь возникала в сочинениях

разных авторов на протяжении XIV–XV вв. Аверроизм в этот период обозначал уже не столько приверженность оригинальным идеям Аверроэса, сколько стремление философа к свободомыслию и скептицизм по отношению к религ. истине, к-рые соединялись с верой в способность человеческого разума искать и находить И. без божественной помощи. В этой связи не случайно, что аверроизм был более всего распространен и наиболее долго существовал в нек-рых ун-тах Италии — колыбели возрожденческого гуманизма, в рамках к-рого человеческий разум был поставлен на место божественного разума и утверждён как первый источник и последний судья для всякой И.

**Высокая схоластика.** Ко 2-й пол. XIII в. в схоластике было дано значительное количество различных, зачастую противоречивых и плохо совместимых друг с другом ответов на множество частных вопросов, в той или иной степени касавшихся проблематики И. и истинности. Аверроистские споры наглядно продемонстрировали, что построение системы философского или богословского знания невозможно без ясной и непротиворечивой концепции истинности, с помощью к-рой можно было бы отделять достоверные и истинные научные положения от домыслов, мнений и заблуждений. Именно задачу устранения различных неточностей и противоречий в той области, где с ними менее всего можно мириться, — в исследовании И., — считали для себя первоочередной выдающиеся представители высокой схоластики, к-рые предстают как талантливые систематизаторы, обобщившие достижения предшествовавших мыслителей. Применительно к вопросу об И. выделяются 3 основных направления такой систематизации, к-рые представлены 3 крупнейшими теологами этого периода. Хотя все они рассматривали понятие «истина» в полноте его многозначности, вместе с тем каждый акцентировал то понимание И., которое представлялось ему наиболее важным, и объяснял все прочие значения исходя из выбранного основного. В центре внимания последователя блж. Августина *Генриха Гентского* (1217–1293), у к-рого достигло кульминации августиновское учение об И. как о свете, была И. как теологическое и эпистемологическое по-

нятие; для доминиканца *Фомы Аквинского* († 1274) наибольший интерес представлял вопрос о связи между И. и бытием, решавшийся в рамках тщательно разработанного учения об онтологической И. как о соответствии; тогда как францисканец *Иоанн Дунс Скот* († 1308) основное внимание уделял построению теории научной И., выявлению ее связи с эмпирическим познанием, а также вопросу о соотношении истины философии и богословия.

I. Генрих Гентский. В весьма сложных как по форме, так и по содержанию философско-теологических рассуждениях Генриха Гентского понятие «истина» неизменно возникает при обсуждении вопросов, связанных с познанием; любая И. для него неразрывно связана с деятельностью разума, будь то Божественного или человеческого. И. — это «собственный объект разума», то, «благодаря чему вещь познается и мыслится» (*Henricus de Gandavo. Summa. 2. 6 // Opera omnia. Leuven, 2005. T. 21. P. 235*). И. — это источник знания (scientia) и достоверности (certitudo): «Достоверность знания происходит от истины познанной вещи» (*Ibidem*). Подобно мн. средневек. последователям блж. Августина, Генрих считал, что исходным пунктом и сердцевиной познания И. является знание «простых вещей», из которого впосл. складывается все сложное знание.

Для объяснения различных уровней И. познания и роли в них божественного света Генрих Гентский предлагал сложное тройное деление. Во-первых, он отделял «истинное» (verum) от «истины» (veritas): истинное — это любое простое знание о вещи, не содержащее ошибок и заблуждений, т. е. правильное восприятие вещи чувствами и разумом; истина — это знание о соответствии вещи ее образцу, к-рое выражается в истинном суждении (см.: *Ibid. 1. 2 // Ibid. P. 39–40*). Во-вторых, применительно к человеческому познанию той И., к-рая относится к творению, Генрих различал 2 «образца» (exemplar). 1-й образец вещи — это ее универсальный вид (species universalis), т. е. общее понятие, под которое подпадает эта вещь (напр., «человек» для Сократа); это понятие, согласно Генриху, возникает «от вещи» (a re) в процессе ее взаимодействия с разумом (*Ibid. P. 40*). 2-й образец — это Божественный ум,

или, по выражению Генриха, «божественное искусство» (ars divina), в к-ром «содержатся идеальные понятия (ideales rationes) всех вещей», в соответствии с к-рыми Бог творит мир, «подобно художнику, который по образцу в своем уме создает дом» (*Ibidem*). В-третьих, применительно к процессу познания И. через соответствие вещи образцу в Божественном уме Генрих выделял 2 способа, к-рыми образец может участвовать в человеческом акте познания: он может быть основанием познания (ratio cognoscendi) или же одновременно основанием познания и познаваемым объектом (objectum cognitum). Последнее, согласно Генриху, имеет место только тогда, когда человек познает Самого по Себе Бога (причем такое познание невозможно в земной жизни без особой благодати и доступно только святым), тогда как в случае познания И. любой тварной вещи ее образец выступает исключительно как основание познания (см.: *Ibid. P. 50–56*; ср.: *Marrone. 2001. P. 270–271*).

Пользуясь этими различиями, Генрих описывает процесс познания И., начиная со стадии восприятия: «Для того, чтобы у нас было некое истинное сообразно подлинной истине (sincera veritate) знание (conceptio) об истине внешней вещи, необходимо, чтобы душа, получив от этой вещи форму (informata), стала подобной (conformis) истине внешней вещи, поскольку истина есть некое согласование (adaequatio) вещи и разума» (*Henricus de Gandavo. Summa. 1. 2 // Opera omnia. T. 21. P. 56*). По мнению Генриха, именно на этом уровне познания И. возникает аристотелевская наука, главными принципами функционирования к-рой являются абстракция (т. е. извлечение из познания частных вещей общих понятий и принципов) и индукция. Хотя это познание имеет некую истинность, получения формы от вещи недостаточно для познания подлинной и надежной И., поскольку душа легко переходит от И. к заблуждению и нуждается в постоянном внешнем воздействии, которое не давало бы ей уклоняться от И., а в случае уклонения исправляло бы ее.

Поэтому душа получает еще одну форму: «Необходимо, чтобы она была оформлена образом неизменной истины» (*Ibid. P. 57*). При таком оформлении, т. е. восприятию

разумом истинного образа вещи из Божественного разума, «нстварная истина отпечатляет себя в нашем понятии, меняя наше понятие соответственно своему характеру, и таким образом оформляет наш ум явной истиной относительно вещи по подобию той [истины], которую вещь имеет у первой Истины» (Ibidem), т. е. в разуме Бога. Это дарование уму идеальной формы и есть, по словам Генриха, действие божественного света, «благодаря сиянию которого человек становится сам истинным (verax) в своем разуме» (Ibid. P. 57–58). При этом человек познает не сам божественный свет как первую И., но видит И. того, что он хочет познать, в этом свете: «Божественный свет (lux divina), просвещающий ум для познания истины... является лишь основным уразумением (ratio intelligendi), но не объектом разума» (Ibid. 1. 3 // Ibid. P. 71). Последнее различие крайне важно для Генриха и не встречается у предшествующих схоластов. С его помощью Генрих решительно отделил проблематику познания вещей этого мира от проблематики богопознания: теория И. как просвещающего света ничего не говорит о том, как человек познает Бога, поскольку это вообще познание иного рода (ср.: Marrone. 2001. P. 271–273, 289–290).

В соответствии с августианинскими убеждениями Генриха, весь мир является проявлением божественной И., поэтому естественное познание и его механизмы не являются чем-то внешнеположенным божественному просвещению и противоречащим ему. В этой связи характерен ответ Генриха на вопрос о том, является ли божественное просвещение светом И. чем-то естественным или сверхъестественным для человека: это есть нечто сверхприродное, если рассматривать природу изолированно (ex puris naturalibus naturaliter), однако если рассматривать ее как произведение Творца, то свет И. и его восприятие неотделимы от природы разума: разум «способен воспринимать его природно (naturaliter), поскольку сама по себе природа предназначена (ordinata) к тому, чтобы по дару Творца воспринимать его» (Henricus de Gandavo. Summa. 3. 5 // Opera omnia. T. 21. P. 266).

Будучи непосредственным свидетелем аверроистских споров, Генрих не мог оставить без внимания возникший в ходе них вопрос о соотно-

шении И. теологии и истин др. наук. Генрих занимал жесткую теологическую позицию: так, ок. 1289 г. в «Вопросах на произвольные темы» (Quodlibet) при обсуждении этической проблематики он прямо критиковал претензию философов на то, что у них есть некая собственная И., никак не связанная с И. божественного Откровения: «То, что должно совершаться в соответствии с правильными рассуждением... должно всеми имеющими правильное рассуждение признаваться как подлежащее совершению... и не должно отличаться здесь суждение философов и суждение католиков. Ибо как нечто истинное для кого-то истинно для всех, и нет ничего такого, что было бы истинным в соответствии с философией и не было бы истинным в соответствии с теологией, равно как и наоборот... так и здесь хороший теолог не должен думать иначе, чем думает истинный философ, равно как и наоборот» (Henricus de Gandavo. Quodlibet. XII 13 // Opera omnia. 1987. T. 16. P. 68). По твердому убеждению Генриха, нет «своей истины» у каждой науки, но нечто истинное истинно в любой науке: «То, что истинно и познано сведущим в одной науке, будет истинным, кем бы еще оно не было познано и в какой бы науке не было познано, а противоположное ему будет ложным. Ибо не может истинное в одной науке быть ложным в другой науке, равно как и наоборот» (Idem. Summa quaestionum ordinarium. P., 1520. T. 1. Fol. 62).

Сложная теория И. Генриха явилась кульминацией долгого развития представления об И. как божественном свете, однако эта кульминация оказалась одновременно началом заката августианинских концепций И. Вскоре после своего появления подвергнутая жесткой критике Иоанном Дунсом Скотом и в силу своей метафизичности не представлявшая никакого интереса для номиналистов XIV в., теория И. Генриха не получила дальнейшого развития и нашла поддержку лишь среди его многочисленных учеников, наиболее значительным из которых был теолог Виталий из Фура († 1327), и некоторых ортодоксальных августианинцев последующих веков.

II. Фома Аквинский. К обсуждению различных вопросов, связанных с проблематикой И., Фома Аквинский неоднократно обращался

в разные периоды жизни; наиболее полно его учение об И. представлено в сочинениях: «Комментарий к первой книге «Сентенций» Петра Ломбардского» (Scriptum super I Sententiarum, 1252; см.: Thom. Aquin. In Sent. I 19. 5 // Idem. Scriptum super libros Sententiarum / Ed. P. Mandonnet. P., 1929. T. 1. P. 484–499); «Дискуссионные вопросы об истине» (Quaestiones disputatae de veritate, 1256–1259; см.: Thom. Aquin. De verit. 1 // Opera omnia. R., 1970. T. 22. Vol. 1. Fasc. 2. P. 3–36; рус. пер. фрагмента см.: Фома Аквинский. Дискуссионные вопросы об истине: Вопрос 1, гл. 4–9 / Пер.: К. В. Бандуровский // Благо и истина: Классические и неклассические регулятивы. М., 1998. С. 171–191); «Сумма теологии» (Summa theologiae, 1268; см.: Thom. Aquin. Sum. th. I 16 // Opera omnia. R., 1888. T. 4. P. 206–217).

Центром метафизической теологии Фомы Аквинского является учение о бытии и сущем, в которое он встраивает собственную концепцию И. Ответ на вопрос «Что есть истина?» (см.: Thom. Aquin. De verit. 1. 1) в «Дискуссионных вопросах об истине» Фома начинает с постулирования того, что всякое познание И. возможно лишь в том случае, если есть некий первый объект познания, некое начало. По мысли Фомы, то, что разум воспринимает прежде всего и к познанию чего с наибольшей силой стремится, — это сущее (ens), поэтому все понятия разума тем или иным образом связаны с понятием «сущее». Поскольку понятие «сущее» есть наиболее общее понятие, другие понятия не могут быть образованы от него путем прибавления к сущему чего-то внешнего, но они есть «модусы сущего» (modi enti, modi essendi), «различные степени сущести» (diversi gradus entitatis). Такие модусы — это, во-первых, 10 аристотелевских категорий, к-рыми все сущее в целом делится на субстанцию и ее акциденции; во-вторых — трансценденталии, не делящие сущее, но относящиеся к любому сущему. Их Фома называет «общими модусами, сопутствующими всякому сущему», подразделяя на 2 группы: описывающие сущее само по себе и описывающие сущее по отношению к др. сущему. В качестве трансценденталий 1-й группы Фома выделяет «вещь» (res), к-рую он отождествляет с «сущностью», или «чтойностью», сущего, и «единое» (unum), к-рое вы-

ражает неделимость (*indivisio*) сущего. Трансценденталиями 2-й группы являются «другое» (*aliud*), т. е. простейшая характеристика инаковости одного сущего по отношению к другому, и 2 трансценденталии, описывающие «согласие» (*convenio*) одного сущего с другим, к-рое, согласно Фома, возможно лишь как отношение между душой (*anima*) и сущим. Душа совпадает с сущим либо в стремлении к нему, либо в познании его; соответственно «согласие сущего со стремлением души выражает имя «благое» (*bonum*)... а согласие сущего с разумом выражает имя «истинное» (*verum*)» (*Ibidem*; ср.: *Wippel*. 1989. P. 307–310; *Aertsen*. 1992. P. 164–166; *Senner*. 2006. S. 125–127).

Поскольку И. есть модус сущего, она открывает сущее в неск-ром аспекте, а именно в отношении между сущим и разумом. В этом отношении Фома выделяет 3 элемента, каждый из к-рых может быть описан как «истинный» вслед. его вовлеченности в процесс формирования И.: познаваемое сущее, знание разума, акт познания. При этом «сущность (*entitas*) предшествует истине, а познание есть результат истины» (*Thom. Aquin. De verit.* 1. 1). Исходя из этого И. может быть определена трояко: 1) «сообразно тому, что предшествует формированию истины и в чем основывается истинное», т. е. сообразно познаваемой вещи; 2) «сообразно тому, в чем формально происходит формирование истинного», т. е. сообразно самому соответствию между вещью и разумом; 3) «сообразно последующему результату», т. е. сообразно истинному знанию в разуме (*Ibid.*; ср.: *Senner*. 2006. S. 126). В соответствии с этим тройным определением Фома упорядочивает все известные ему традиц. определения И. (см.: *Thom. Aquin. De verit.* 1. 1; *Idem. In Sent.* I 19. 5. 1). При этом сам Фома определяет И. в строгом смысле как «сообразность или согласование вещи и разума» (*conformitas sive adaequatio rei et intellectus* — *Idem. De verit.* 1. 1; ср.: *Idem. In Sent.* I 19. 5. 1; *Idem. Sum. th.* I 16. 1).

Рассуждения Фомы об И. как особом модусе сущего, к-рый обогащает его путем создания познавательного акта и истинного знания, имеют главной целью показать неразрывную связь бытия и мышления (познания). По убеждению Фомы, нельзя говорить о какой-то «истине

вещи» без познающего разума, но бессмысленно говорить и об «истине разума», если нет той вещи, с которой он согласовывается в акте познания. И. в наиболее собственном смысле — это само согласие (*adaequatio*) между разумом и вещью, тогда как любое другое употребление понятия И. условно и возможно лишь благодаря наличию этого согласия (подробнее о понятии *adaequatio* см.: *Kann*. 1999; *Лобкович*. 2007). Именно с учетом этого Фома дает ответ на вопрос, какая И. более первична: И. вещи или И. разума. Хотя с т. зр. первичности существования И. «заключается» в вещи, поскольку разум приобретает истинное знание «соответствуя» уже существующей до акта познания вещи, с т. зр. первичности цели И. заключается в разуме: «Истинное первично (*per prius*) говорится об истине разума, а о высказывании говорится, поскольку оно есть знак этой истины, о вещи же говорится, поскольку она есть причина [познания истины]» (*Thom. Aquin. In Sent.* I 19. 5. 1).

Исходя из детально разработанного учения об И. бытия и И. познания, Фома выстраивает концепцию теологической И., т. е. учение о Боге как И. В комментарии к «Сентенциям» Фома отмечает, что «обе истины, то есть истина разума и истина вещи, восходят как к первому началу к Самому Богу», однако здесь это восхождение Фома объясняет по-аристотелевски, при помощи представления о Боге как о Первопричине: «Его бытие есть причина всякого бытия и Его мышление есть причина всякого мышления; и потому Он Сам есть первая Истина, как и первое Сущее» (*Ibid.* I 19. 5. 1). В «Сумме теологии» предлагается неск. иное объяснение, напрямую вытекающее из определения И. как «согласования» бытия и мышления, которые в Боге тождественны. Бытие (*esse*) Бога, по словам Фомы, «не только сообразно (*conforme*) Его мышлению, но и есть само Его мышление (*ipsum suum intelligere*), и Его мышление есть мера и причина любого другого бытия и любого другого мышления, и Сам Он есть Свое бытие и Своё мышление... поэтому не только в Нем есть истина, но и Сам Он есть сама высшая и первая Истина» (*Idem. Sum. th.* I 16. 5; ср.: *Idem. De verit.* 1. 7; *Wippel*. 1990. P. 546–549). Представление о Боге как о «мере», наделяющей все вещи их И.,

отражено и в «Комментарии к Евангелию от Иоанна»: «Нетварная истина и Божественный разум — это истина не измеренная и не созданная, но измеряющая и создающая двойную истину: а именно, одну в самих вещах, поскольку она делает их такими, какими они пребывают в божественном разуме, а вторую... в наших душах, каковая есть истина лишь измеренная, но не измеряющая» (*Thom. Aquin. In Ioan.* 18. 6). В «Сумме теологии» Фома развивает ту же мысль, однако использует при этом сравнение Божественного и человеческого творческого мышления: «Рукотворные вещи называются истинными сообразно порядку по отношению к нашему разуму: ведь истинным называется дом, который подобен форме, пребывающей в уме мастера... подобным образом природные вещи являются истинными постольку, поскольку они подобны видам (*species*), пребывающим в Божественном уме» (*Thom. Aquin. Sum. th.* I 16. 1; ср.: *Schulz*. 1993. S. 49–55).

«Измеренность» вещей в Разуме Творца Фомой интерпретируется в смысле основания их бытия, но не связывается с человеческим познанием вещей. Бог участвует в познании И. как первопричина всего, однако ни о какой необходимости особого божественного «озарения» для человеческого ума у Фомы речи не идет. Традиц. августиновское учение об И. как о свете Фомой интерпретируется также каузально: «Всякий разум наделен [собственным] светом, благодаря которому он верно судит о вещи, хотя этот свет есть вместе с тем и отражение (*exemplatum*) нетварного света» (*Thom. Aquin. In Sent.* I 19. 5. 2). В одном месте Фома со ссылкой на Аристотеля говорит даже о собственном свете вещей, в к-ром познается их И.: «Все что угодно познается посредством того, чем оно актуально является, так что сама актуальность (*actualitas*) вещи есть некий ее свет (*lumen*)» (*Idem. In De caus.* 6). Т. о., процесс познания И. вещей описывался Фомой без обращения к божественной И., как полностью естественный акт разума.

Обсуждая спорный вопрос о том, можно ли называть истинными простые восприятия вещей (будь то чувственные или разумные, т. е. процесс формирования понятий), или же об И. правильно говорить только по

отношению к тем мыслительным актам, к-рые могут быть представлены как суждения, Фома выделял 2 акта разума: простое постижение, при к-ром в чувствах или в разуме есть образ вещи, сообразный ее истинному бытию, однако нет знания об этой сообразности; и собственно познание, которое состоит в том, что «разум составляет суждение о том, что вещь именно такова, какова форма», к-рую он получил в простом восприятии (см.: *Thom. Aquin. Sum. th. I 16. 2*). Познание И. возможно благодаря особому механизму рефлексии, которым наделен разум, способный в суждениях соотносить различные восприятия. Поэтому И. состоит не в самом по себе акте познающего восприятия как согласования, но в выражении этого согласования между познаваемым и познанием в мысли и слове: «Истина в разуме относится к тому, что разум говорит, а не к деятельности, благодаря которой он это говорит» (*Idem. Sum. contr. gent. I 59*; подробнее см.: *Schulz. 1993. S. 40–47*). Т. о., для истины разума не требуется, чтобы акт разума согласовывался с вещью (это, по словам Фомы, даже невозможно, поскольку вещь материальна, а мышление — нет), но необходимо, чтобы результат этого акта, т. е. «то, что разум в мышлении познает и говорит», был согласен с вещью, «то есть чтобы в вещи все было именно так, как говорит разум» (*ita sit in re sicut intellectus dicit — Ibidem*; ср.: *Wippel. 1990. P. 560–563*). Логическая И. высказывания, по мнению Фомы, может быть сведена «как к первым причинам к самопонятным (*per se nota*) первым принципам», важнейшим из к-рых Фома считал аристотелевский закон исключенного третьего: «утверждение и отрицание [одного и того же] не являются одновременно истинными» (*Thom. Aquin. In Sent. I 19. 5. 1*).

В неск. сочинениях Фома упоминает также «практическую истину», понимая ее в смысле «правильности воли и действия» Ансельма Кентерберийского; эта И. «состоит в том, чтобы человек в словах и поступках уподоблялся божественной правильности или правилу божественного закона» (*Ibid. IV. 38. 2. 4*). «Истина праведности» (*veritas iustitiae*), согласно Фоме Аквинскому, также есть соответствие, «при котором дела праведности соответствуют прави-

лам праведности» (*Ibid. IV 46. 1. 1. 3*). В «Сумме теологии» такая И. называется «истина жизни» (*veritas vitae*), при этом она отличается от И. суждения тем, что она есть «та истина, сообразно которой нечто истинно, а не та, сообразно которой некто говорит истинное» (*Thom. Aquin. Sum. th. II 2. 109. 2*). По словам Фомы, как и любая вещь, жизнь человека может называться истинной тогда, когда она «сообразна божественному закону»; в этом смысле всякая добродетель обладает свойством истинности (*Ibidem*; ср.: *Ibid. I 16. 4; Senner. 2006. S. 137–139*).

III. Иоанн Дунс Скот. Среди сочинений Иоанна Дунса Скота отсутствуют специальные трактаты, посвященные анализу понятия «истина», однако и в ранних (*Lectura*) и в поздних (*Ordinatio*) записях его лекций по «Сентенциям» Петра Ломбардского имеется особый схоластический «вопрос», при рассмотрении к-рого Дунс Скот излагал основные положения своего учения об И. Уже сам по себе способ постановки проблемы показывает, что задачей Дунса Скота было опровержение основного пункта теории И. Генриха Гентского — тезиса о необходимости для любого истинного познания божественного озарения. Так, в «*Lectura*» вопрос формулируется следующим образом: «Может ли разум какого-либо странника (т. е. человека в его земной жизни. — *D. C.*) естественным образом уразумевать некую достоверную и подлинную истину (*certam et sinceram veritatem*) без специального воздействия (*influentia*) Бога» (*Ioan. D. Scot. Lectura. I 3. 1. 3*); в «*Ordinatio*» дается неск. иная по форме, но аналогичная по смыслу формулировка: «Может ли некая достоверная и подлинная истина быть познана естественным образом разумом странника без особого просвещения нетварным светом (*absque lucis increatae speciali illustratione*)» (*Idem. Ordinatio. I 3. 1. 4*; рус. пер. фрагментов см.: *Иоанн Дунс Скот. Избранное. М., 2001. С. 336–373*).

При решении этого вопроса Дунс Скот отвергал все варианты учения об «озарении»: как концепцию Генриха Гентского, так и другие теории, разработавшиеся в т. ч. и его соотечественниками-францисканцами: Бонавентурой, Матфеем из Акваспарты, Иоанном Пекамом и др.; при этом он стремился показать, что учение об

И. блж. Августина, на к-рое все они ссылались, в действительности было ими неверно интерпретировано: если даже оно содержит тезисы о необходимости «озарения», то они относятся к богопознанию, а вовсе не к повседневному человеческому познанию окружающего мира. В качестве альтернативы учению об «озарении» Дунс Скот предложил теорию «очевидного знания», в которой И. не гарантируется божественным вмешательством, но формируется естественным образом в познавательных актах человека и затем выражается в истинных суждениях (подробнее об очевидности у Дунса Скота см.: *Vier. 1951; Смирнов. 2009*). Поскольку основным аргументом Генриха Гентского против возможности для человека естественным образом познавать «достоверную истину» был восходящий к Платону тезис об изменчивости как познаваемого объекта, так и познающего субъекта, из которого следовало заключение о непостоянности и недостоверности любого знания, к-рое может быть получено субъектом от объектов, Дунс Скот строил собственную теорию И. как теорию познания, в к-ром происходит переход от изменчивых данных чувств к неизменным первым принципам (сравнительный анализ концепций Дунса Скота и Генриха Гентского см.: *Prezioso A. La critica di Duns Scotus all'ontologismo di Enrico di Gand. Padova, 1961*; см. также: *Brown. 1984; Marrone. 2001. P. 401–536*).

Как и Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скот различал 2 акта, или деятельности, человеческого разума: 1) восприятие данных от чувств и формирование понятий («концептов»); 2) утверждение согласия или несогласия между понятиями, к-рые в мысленном или словесном предложении выступают в качестве субъекта и предиката.

В соответствии с рассуждениями Дунса Скота, в случае 1-й деятельности разума позволено говорить лишь о «материальной истине». Именно эта материальная И. является «фундаментом» всей прочей истинности, — в этом Дунс Скот расходится и с Генрихом Гентским, и с Фомой Аквинским, во многом возвращаясь к оригинальному учению Аристотеля об истинности самих вещей, простых восприятий и абстрагируемых на их основе общих понятий. Ссылаясь на учение Аристотеля об «исти-

не в вещах», Дунс Скот говорит об очевидности «вещи самой по себе», о «се собственной уразумеваемости», т. е. открытости для познающего разума. Идея очевидности означает в этом случае, что при восприятии вещи разум по природе познает ее так, как она есть, т. е. «истинно» (см.: *Смирнов*. 2009. С. 87–89). Обычно чувство не ошибается, но даже если оно ошибается, для исправления этой ошибки разум обладает встроенными механизмами. Вслед этого, согласно Дунсу Скоту, «первая деятельность разума всегда истина, 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» (*Ioan. D. Scot. In Met. I 4. 4*). Т. о., истинные понятия формируются на основании опытного познания вещей, но не зависят от этих вещей в своей истинности: напр., после того как у человека сформировались понятия «целое» и «часть», наделенные определенным содержанием, он может без обращения к эмпирическому опыту соединить их в истинном суждении: «Целое больше части» (ср.: *Brown*. 1984. P. 147–148).

И. в ее формальном смысле, т. е. истинное знание, или знание об истинности чего-либо, в 1-й деятельности разума отсутствует, будучи свойством 2-й деятельности, в которой знание об И. выражается в истинном суждении: «Простой разум истинен, хотя и не познает истинное, поскольку познавать истинное означает познавать подобность разума вещи (*conformitas intellectus ad rem*). Разум же может делать это лишь тогда, когда он судит о том, что с этой вещью дело обстоит именно так, а значит — складывает и делит; поэтому никакой разум, кроме складывающего и делящего, не способен познавать истинное» (*Ioan. D. Scot. In 2 Peri hermen. I 3. 7–11*). Т. о., традиц. формулу «соответствие разума и вещи» Дунс Скот понимал в смысле правильного соотношения формирующегося из простых понятий сложного суждения с данной в восприятии сложной вещью или выражаемым в суждении фактом.

Вера Дунса Скота в способность человеческого разума самостоятельно познавать «достоверную и под-

линную истину» с особой силой проявилась в его учении об очевидности для человека его внутренних состояний. Дунс Скот полагал, что именно благодаря естественной способности разума к рефлексии над своими актами, т. е. к сопоставлению содержания акта познания с познанным в нем, человеческий разум может достигать наиболее достоверной И. Поскольку внутренние акты человека находятся в нем самом, они есть нечто «наиболее очевидное», всегда доступное, а потому человек в собственном разуме всегда имеет надежный критерий для отличения И. от лжи. Это представление Дунса Скота о «самоочевидности» человека для самого себя в его мышлении оказало серьезное влияние на учение об И. и очевидности в философии Р. Декарта, а также на взгляды многих представителей англ. эмпиризма.

По утверждению Дунса Скота, истинное научное знание может быть получено исключительно в науке, соответствующей определенным критериям научности: достоверность, необходимость, очевидность, последовательность, или выводимость (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. Prol. 4. 1–2; Смирнов*. 2009. С. 84), поэтому теология может считаться наукой только в условном смысле. Хотя сам Дунс Скот активно использовал философский метод при исследовании теологических проблем и не подвергал сомнению возможность рационального осмысления истин веры, отвергая лишь возможность их рационального обоснования, мн. последующие схоласты, развивая его учение о научном знании, приходили к прямому отрицанию того, что в теологии может быть некая И., и считали положения веры лишь «правдоподобными». Сам Дунс Скот, напротив, подчеркивал, что теология, не будучи в строгом смысле слова наукой, тем не менее обладает И. особого, высшего рода, поскольку она получает И. особым способом: «Имеющий веру верует в то, что некое положение истинное (*verum*) не благодаря очевидности объекта (*ex evidentia obiecti*)», но «соглашаясь с истинностью (*veracitas*) передающего знание» и открывающего то, во что следует верить, т. е. соглашаясь с Богом как источником теологической И. (*Ioan. D. Scot. Lectura. III 23. 1. 22*).

У Дунса Скота неоднократно встречаются утверждения о том, что Бог

есть «совершеннейшая Истина» (*veritas perfectissima — Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 8. 1. 3. 119*), «бесконечная Истина» (*verum infinitum — Ibid. I 3. 1. 2. 52*) или «первая Истина» (*veritas prima — Idem. De primo princ. 4*). При этом истинность Бога понимается так же, как истинность тварных вещей — через идею очевидности и «явленности». Для Бога, по словам Дунса Скота, «ничто иное не является основанием явленности (*apparendi*)», поэтому Он в высшей степени истинно познает Самого Себя и в Самом Себе познает все прочие вещи. Т. о., на метафизическом уровне у Дунса Скота сохраняется представление о том, что Бог «есть основание познаваемости любого познаваемого» (*Ibidem*), а значит, и любой И., однако на эмпирическом уровне ни Бог, ни Его идеи не вовлечены непосредственно в акт человеческого познания И., но присутствуют в нем как отдаленные причины вообще любого бытия и любого познания. Исключением здесь является лишь религ. познание, в котором Бог открывает некую сверхъестественную И. в особом откровении.

**Поздняя схоластика.** В 1-й пол. XIV в. наиболее влиятельными и распространенными среди университетских философов и теологов были концепции истинности, предложенные Фомой Аквинским и Иоанном Дунсом Скотом. Основные усилия томистов при разработке проблематики истинности были направлены на то, чтобы дать убедительное объяснение принципу «соответствия» (*adaequatio*), лишить его схематизма и раскрыть его место и значение в каждом конкретном познавательном акте. Последователи Дунса Скота гл. обр. развивали его идею истинности эмпирического знания и учение о самоочевидной И. первых принципов. Радикально новое представление об И. было предложено представителями возникающего в это же время *номинализма*, в рамках которого И. стала восприниматься исключительно как логическое понятие, как свойство высказываний. Кроме того, в XIV в. усиливается воздействие на философию и богословие эмпирических наук, претендовавших как на собственный способ достижения научной И., так и на собственный критерий для отличения И. от лжи.

Томистская трактовка понятия «истина» в XIV в. получила дальнейшее развитие в сочинениях *Дуранда из*

Сен-Пурсена († 1334), Гервея Наталиса († 1323), Петра Ауреоли († 1322) и др. При этом у Гервея Наталиса, как и у мн. др. авторов этого времени, томистские идеи соединяются с концепциями Иоанна Дунса Скота. Гервей признавал, что истина есть соответствие, но, как и Дунс Скот, считал, что соответствие должно быть не просто между вещью и разумом, а между истинным восприятием вещи именно такой, какой она является в действительности, и результатом этого восприятия в мышлении. Т. о., согласно Наталису, каждая вещь должна познаваться дважды: сперва познается она сама, затем познается знание о ней, и лишь соотношение этого знания с познанной фактичностью вещи порождает И., в к-рой уже не разум соответствует вещи, но вещь соответствует себе самой: «Формально истина состоит в соответствии (*conformitas*) вещи соответственно ее существованию (*secundum quod est*) той же самой вещи соответственно ее уразумению (*secundum quod intellectum*)» (*Hervaeus Natalis. Quodlibeta. Ridgewood, 1966<sup>r</sup>. Fol. 69; подробнее см.: Kobusch. 2006. S. 157–160*). Идеи Гервея во многом повлияли на представления об И. Дуранда из Сен-Пурсена, определявшего И. как «сообразность разума познанной вещи, при которой то, что воспринимается и выражается в высказывании относительно вещи соответственно (*conforme*), или даже тождественно (*idem*) сущести (*entitas*) вещи; поэтому [истина] есть отношение вещи к ней самой соответственно бытию в познании (*esse intellectum*) и бытию в реальности (*esse reale*)» (*Durandus a Sancto Porciano. In Petri Lombardi Sententias theologicas commentaria. Venetiis, 1571. Fol. 66; ср.: Kobusch. 2006. S. 160–163*). С критикой такой усложненной концепции И. как сопоставления выступал Петр Ауреоли, считавший, что не следует разделять постижение И. существования вещи на неск. актов: вещь постигается и утверждается в одном акте, поэтому, напр., «положение «камень есть» — это чистое утверждение и чистая истина (*pura veritas*)» (*Petrus Aureoli. Commentum in primum librum Sententiarum. R., 1596. Fol. 906; ср.: Kobusch. 2006. S. 163–164*).

Отделение И. вещи от И. знака и связанной с ним И. высказывания стало основной чертой разработки понятия «истина» у представителей номинализма, отвергавших

наличие любой каузальной связи между вещью и ее именем. Концепция И., представленная в сочинениях основоположника номинализма У. Оккама († 1349), отличается строго логическим характером. Определяющее влияние на интерпретацию И. у Оккама оказали 2 ключевых пункта его философии: отрицание существования универсалий вне человеческого ума и учение о суппозиции. Согласно Оккаму, универсалия, напр., «человек», — это не божественная идея и не нечто самостоятельно существующее, а содержание мышления, мысленный образ, формируемый на основании интуитивно-абстрактивного познания единичных вещей. Любому ментальному образу соответствует некий термин, который его обозначает и «замещает» в высказывании. Такое «замещение» и есть «суппозиция» (*suppositio*), к-рая подразделяется далее на неск. видов в зависимости от того, чем, чем, чем является термин (частного имени, общего имени, местоимения и т. п.). При этом имена даются человеком и связаны с вещами не онтологически, а лишь логически, как условные знаки для них. Исходя из этих номиналистических принципов, Оккам полагал, что «истина и ложь предложения это исключительно сами по себе истинные и ложные предложения», т. е. высказывания, удовлетворяющие некоторым логическим условиям истинности (*Guillelmus de Ockham. Quodlibeta. 5. 24 // Opera Theologica. St. Bonaventure (N. Y.), 1980. Vol. 9. P. 578*). Определение истинного высказывания, предлагаемое Оккамом, практически дословно повторяет определение Аристотеля: «Высказывание называется истинным, если оно обозначает (*significat*) нечто так, как оно есть в действительности (*sicut est a parte rei*)» (*Idem. Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis. 9. 13 // Opera Philosophica. Vol. 2. P. 201*). С т. зр. теории суппозиции для истинности простого утвердительного высказывания требуется, чтобы субъект и предикат высказывания подразумевали или замещали одно и то же, т. е. были суппозитами для одной вещи, как, напр., в случае высказывания «Сократ есть живое существо», в к-ром оба термина — суппозиты для ментального образа реального Сократа. При усложнении логической структуры высказываний усложняются и условия, тре-

бующиеся для признания их истинными (подробнее см.: *Boehner. 1945; McCord Adams. 1989. P. 146–154*).

Т. о., чтобы быть истинным, высказывание должно верно обозначать то, что оно обозначает, высказывать некую связь, существующую в действительности: «Понятие «истина», обозначая некое предложение, подразумевает, что в действительности дело обстоит так, как выражается в предложении» (*Guillelmus de Ockham. Quodlibeta. 6. 29 // Opera Theologica. Vol. 9. P. 697*). Сам механизм этого обозначения Оккама занимал мало: поскольку общие понятия и общие имена не проистекают из «общей природы» вещей, как думал Иоанн Дунс Скот и его ученики, а формируются человеческим разумом произвольно, любые рассуждения об «истине бытия» или «истине вещей» оказываются пустыми словами, важна лишь правильность связи между суппозитами. Хотя в сочинениях Оккама есть неск. упоминаний об И. как о «свойстве сущего» (*passio entis*), И. в данном случае тождественна самому сущему и ничего к его понятию не добавляет (*McCord Adams. 1989. P. 156–157*). Отрицание существования идей или образцов вещей в Божественном разуме приводит у Оккама к тому, что представление о Боге как об источнике И. оказывается также излишним; более того, неявно полемизируя с идеей Фомы Аквинского о Боге как «мериле» И., Оккам писал, что «по отношению к нам Бог не является мерилем чего-либо, кроме Самого Себя» (*Guillelmus de Ockham. Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum (Reportatio) // Opera Theologica. Vol. 5. P. 173; ср.: McCord Adams. 1989. P. 170–172*).

Концепцию И. высказывания, предложенную Оккамом, в посл. развивали и анализировали (нередко критически) такие логики-схоласты, как Вильгельм Гейтсбери († ок. 1373), Альберт Саксонский († 1390), Петр Мантуанский, Павел Венецианский († 1429) и другие (подробнее см.: *Perler. 1992; Idem. 2006*). В их сочинениях вопрос об И. по большей части сводился к скрупулезному обсуждению различных типов высказываний с т. зр. их истинности, интерпретируемой в смысле логической непротиворечивости; популярным предметом анализа становится истинностный статус различного рода логических парадоксов и софиз-

мов (т. п. неразрешимости, *insolubiles*). Так, Гейтсбери обсуждал истинность самореферентных высказываний (напр., высказывания: «То, что я сейчас говорю — ложно»), высказываний, выражающих сомнения и т. п. (см.: *Maièri*. 1967); Петр Мантуанский рассматривал соотношение истинности высказываний о возможном и высказываний о действительном (см.: *Box*. 1985) и т. д. В сочинениях этих и многих других логиков периода заката схоластики понятие «истина» окончательно теряет любое онтологическое наполнение и становится простым техническим термином логики (ср.: *Dutilh Novaes*. 2011. P. 1345–1346).

Д. В. Смирнов

**И. в западной философии Нового времени (XV–XIX вв.).** Новоевроп. философия в своем историческом развитии от истоков Возрождения до 2-й пол. XIX в. прошла сложный и противоречивый путь и представлена многообразными, зачастую друг с другом не согласующимися, а порой и враждебными направлениями и течениями мысли. Определение И. в качестве «принципа соответствия» сохраняет свое формальное значение для эпохи Нового времени, хотя и наполняется иным содержанием и вписывается в контекст различных философских систем.

Несмотря на наличие скептических учений, неизменным в философии остается поиск истинно сущего бытия как источника, причины и прообраза всеобщей и необходимой И., познание которой составляет основную задачу философского и научного мышления и обязательное условие преобразования духовной, нравственной и социальной жизни человечества.

К существенным обстоятельствам, оказавшим влияние на постановку и решение проблемы И. в новоевроп. философии, относятся: 1) исторически формирующийся процесс разделения богословия и философии в качестве самостоятельных и независимых друг от друга наук; 2) складывающееся в философии представление об абсолютной полноте и самодостаточности философской И.; 3) понимание сознания как первоосновы человеческого бытия, изначально связанной с И. бытия, и вера в познаваемость природы, мира, человека и Бога посредством идей, к-рую разделяли большинство философских направлений Нового времени.

Важнейшей особенностью новоевроп. философии, определившей ее суть и основную тенденцию, стали учения о сознании, разрабатываемые в качестве исследований о познавательных способностях человека и познавательном (трансцендентальном и историческом) субъекте. Эти учения о достоверном знании, сознании и самосознании, связи опытного и внеопытного знания, анализируемые со стороны их субъектно-объектной структуры, соотношения чувственных форм познания и рефлексивных актов мыслящего «я», имели конечной целью создание универсального метода познания И., применение которого позволило бы раскрыть законы физического и духовного мира.

В отличие от античной философии и христ. богословия, для к-рых в познании И. основополагающая роль принадлежала душе человека, новоевропейская философия, начиная с Декарта, выдвинула на первый план тему сознания и стала рассматривать как познающий субъект, так и познаваемый объект (само бытие) в качестве формы сознания. Одно из важнейших положений античного философствования — «подобное познается подобным» — находит своеобразное выражение и в новоевроп. философии, для которой фундаментальной предпосылкой возможности познания абсолютной И. становится принцип тождества мышления и бытия, реализуемый посредством положенной в основание сознания субъектно-объектной схемы, понимаемой в качестве причинно-следственной связи с приоритетом либо субъекта, либо объекта.

В абсолютизации сознания и самосознания новоевроп. философия прошла путь от истолкования человека в качестве познавательного субъекта, способного, если он руководствуется истинным методом, постичь посредством идей сущность, или И., любого объективированного бытия до учений об абсолютном разуме, абсолютной И. и Абсолюте как тождестве субъекта и субстанции в нем. идеализме.

Это предопределило основную характеристику философии Нового времени как рационализма, несмотря на то что во 2-й пол. XIX в. появляются течения, подвергающие рационализм острой критике, а внутри самой новоевроп. философии изначально существовало деление на

рационализм и эмпиризм, обусловленное др. логическим основанием, — различиями в способах познания И. в одной и др. традициях.

Рационалистическая вера во всемогущество человеческого разума и науки, в абсолютную познаваемость И. и в возможность ее осуществления средствами научного мышления была одной из главных причин естественнонаучного, а затем просветительского и социального утопизма, присущего философии этой эпохи. Она же стала причиной появления весьма распространенной в XIX–XX вв. идеи завершения философии, пленившей собой самые разные учения, в том числе абсолютный идеализм и диалектический материализм. Сторонники завершения философии, в соответствии с исходными предпосылками своего учения, полагали, что с обретением абсолютной И. и ее осуществлением в действительности завершается не только исторический путь философии, но и историческая жизнь человечества вообще.

Процесс постепенного «перемещения» И. из души в сознание, характерный для новоевроп. философии, оставлял «душе» только нравственную проблематику, ограничивал ее значение областью психологических переживаний и в итоге вел к вытеснению темы души на периферию философских исследований. Проблема соотношения души и сознания так и не была разрешена в новоевроп. философии, если не считать ее разрешением окончательное исчезновение проблематики души из философии на рубеже XIX и XX вв.

**Возрождение и раннее Новое время.** Николай Кузанский (1401–1464) разрабатывал учение об И. в ряде сочинений, объединенных концепцией «ученого» или «умудренного» познания. В своем стремлении к богословско-философскому синтезу он, с одной стороны, опирался на Свящ. Писание, вероучение католич. Церкви, учение блж. Августина об И. и разработанную в восточно-христ. богословии концепцию положительного и отрицательного богословия; с др. стороны, использовал платоновскую диалектику, аристотелевскую логику и метафизику, учение неоплатоников о Едином, идеях и мировой душе, средневек. концепцию трансцендирования и мистику для философского обоснования христ. учения о Боге,

мире и человеке. Несмотря на трудности, обусловленные попыткой соединить разнородные источники и методы, Николай Кузанский развил весьма оригинальное, хотя и не лишённое внутренних противоречий учение об И., к-рое оказало влияние на решение этой проблемы в новосвроп. философии.

В постановке вопроса об И. Николай Кузанский исходил из ряда положений, имевших аксиоматический характер. Он, в частности, считал: 1) что стремление человека к И. носит врожденный характер и заложено Богом в человеческой природе; 2) что И., понимаемая в подлинном значении этого слова, — это одна «абсолютная и вечная истина» (*Николай Кузанский. Охота за мудростью // Сочинения. М., 1980. Т. 2. С. 405*), неумалемая и самотождественная; 3) что эта И. есть Бог, по нельзя в соответствии с принципами отрицательного богословия утверждать, что Бог есть И., ибо Он превыше всего, превыше самой И. и предшествует ей (*Он же. О сокрытом Боге // Там же. М., 1979. Т. 1. С. 286*); 4) что «вечная истина есть акт, от которого идет всякая истинность, и который делает истинным и Себя и все» (*Он же. Охота за мудростью // Там же. Т. 2. С. 405*); 5) что нет множества истин, но существует иерархия типов истинности: «истина» (*veritas*) сама по себе, т. е. Бог или абсолютная И.; «истинное» (*verum*) как «невременное подобие истины» абсолютной, или «идеи» умопостигаемого мира; «подобное истине» (*verisimile*) как «временное подобие умопостигаемого истинного», или чувственное (*Там же*); 6) что знание И. имеет парадоксальный характер, поскольку целью знания является И., а для познания И. необходимо быть в И., ибо «вне истины нет истины» (*Он же. О сокрытом Боге // Там же. Т. 1. С. 284*), однако человек в своем познании И. изначально не находится в И.; ведь если бы он находился в И., то ему не надо было бы ее познавать; 7) что интеллект «в своем поимании истины, когда приравнивается (*adacquatio*) понимаемой вещи» (*Он же. Охота за мудростью // Там же. Т. 2. С. 406*), т. е. соответствует ей (что означало признание принципа соответствия как необходимого условия И.).

Эти общие положения у Николая Кузанского получают конкретный богословско-философский смысл.

В плане богословском, затрагивающем догматическую проблематику, он считал абсолютной И. Бога Троицу, Богочеловека, понимаемого как неслиянное соединение во Христе «целенной истины человечности с Божественной личностью как своей ипостасной основой» (*Он же. Об ученом незнании. III 7 // Там же. Т. 1. С. 163*), Церковь как соединение верующих во Христа в истиной вере и любви. С философской т. зр. мысль об абсолютной И. Бога Троицы находит свое обоснование в истинности логической дедукции Бога из рассуждений о бесконечном и вечности, максимуме и минимуме, Едином, единстве и Троиединстве, Ипостасных свойствах.

В вопросе об отношении Бога Троицы к творению Николай Кузанский придерживался мысли о трансляции И. от Бога к творению: своим происхождением «истинное» и «подобное истине» связаны с абсолютной и вечной И., т. е. с Богом, и постигаются только умозрением; в трактате «Об ученом незнании» он развивал учение о мировой душе, к-рую понимал не в качестве посредника между истинным Богом и миром, а как выражение в мире И. Божественного ума.

В учении о человеке Николай Кузанский подчеркивал два взаимосвязанных аспекта истиной жизни — дарование человеку образа Божия и обожение как цель его жизни. Эти 2 аспекта имели религ. и философский смысл: восхождение человека к Богу по лестнице «умудренного незнания», представленное Николаем Кузанским как движение от относительной И. к абсолютной И., своим конечным результатом предполагало не познание Бога-Истины, поскольку сущность Бога непознаваема, а любовь к Богу и обожение. По утверждению Николая Кузанского, «как всякий любящий пребывает в любви, так все любящие истину — в Христе, и как всякий любящий любит силой любви, так все любящие истину любят ее силой Христа. Поэтому никто никогда не познавал истину, не имея в себе духа Христова» (*Там же. III 9 // Там же. С. 171*).

Дж. Бруно (1548–1600) в основных трудах, посвященных учению о Едином и мировой Душе, написанных под влиянием неоплатонизма и философии Николая Кузанского, специально и подробно не рассмат-

ривал проблему И. В 4-м диалоге 2-й части трактата «О героическом энтузиазме» Бруно в свойственной ему философско-художественной манере рассматривал основные причины человеческих заблуждений относительно И. К 9 причинам он относил заблуждения, связанные: 1) с желанием постичь то, что превышает возможности постижения; 2) со страстью, «придавившей разум»; 3) с непониманием того, что божественная И., в отличие от физических И., постигаемых естественным светом разума путем перехода от знания одних причин к другим, являет себя «внезапно» и требует метафизического узрения; 4) с привычкой верить ложным мнениям толпы; 5) с попытками божественную И. познавать посредством всякого рода угодоблений, т. е. утвердительным путем, тогда как ее следует познавать через отрицания; 6) с несоответствием между божественной И., неизменной и тождественной самой себе, и телесной жизнью человека, обусловленной постоянным движением и изменением; 7) со страстью, «которая делает некоторых бессильными и неспособными понять истинное, так как тут страсть предшествует интеллекту»; 8) со слепящим светом божественной И.; 9) с любовью к высшему как источнику страха и даже упадка духа (*Бруно Дж. О героическом энтузиазме. М., 1953. С. 182–190*).

Ф. Бэкон (1561–1626) в своем проекте «великого восстановления наук» весьма низко оценивал научные достижения своей эпохи, критиковал схоластику, ее нескритическую веру в аристотелевскую логику и дедуктивный метод исследования, считал, что для анализа оснований наук и развития научного знания, суть к-рого заключается в научных открытиях, необходимы освобождение человеческого разума от заблуждений (именуемых «призраками» или «идолами») и разработка нового метода — «истинной индукции» (*inductio vera*).

Основным заблуждением схоластики Бэкон полагал сложившийся в ней сугубо умозрительный способ образования общих понятий или «аксиом» («начал наук и вещей») с последующим дедукцированием из них частных понятий. Этому методу он противопоставлял свой индуктивный опытно-аналитический метод постепенного восхождения «по истинной лестнице, по непре-

рывным, а не прерывающимся ступеням — от частных к меньшим аксиомам и затем средним, одна выше другой, и, наконец, к самым общим» (*Бэкон Ф. Новый Органон // Сочинения. М., 1972. Т. 2. С. 63*). Особенность своего индуктивного метода постижения И. Бэкон усматривал в том, что в отличие от традиц. и известной со времен античности индукции он больше внимания уделяет «исключениям», отрицательным суждениям, посредством к-рых «она должна заключать о положительном» (Там же. С. 64).

В учении «о призраках», или «идолах», Бэкон рассматривал в качестве «глубочайших заблуждений человеческого ума»: 1) «идолы рода или племени», которые укоренены в самой природе человека, представляют человека мерою всех вещей и позволяют рассматривать природу «по аналогии с человеком», т. е. антропологизируют ее; 2) «идолы пещеры» — индивидуальные заблуждения человека, обусловленные особенностями его души, воспитанием и образованием; 3) «идолы площади», причиной которых является искажение и неправильное использование толпою языка; 4) «идолы театра» — воспринятые из философских учений и паук различные догматические положения, аксиомы, принятые на веру, «превратные законы доказательств» (Там же. С. 18–19).

Учение Т. Гоббса (1588–1679) об И. связано с его учением о познании, логикой, теорией знака и имен. Согласно Гоббсу, первоначальный язык человека имел божественное происхождение, но человек за свое непослушание Богу был лишен этого языка. Возникшие в процессе естественного развития языка представляют собой, по мнению Гоббса, знаковую систему, имеющую конвенциональный характер. Понимая имя в качестве слова и понятия, Гоббс считал, что имена составляют необходимое условие человеческого познания мира.

В разработанной типологии всеобщих имен, в к-рой наряду с «материей», «телом», «акциденцией», были и «имена имен», Гоббс придерживался номиналистической установки, считая, что существуют общие имена единичных вещей, но самих общих вещей нет. В тесной связи с теорией общих имен Гоббс развивал учение о логическом познании как определении понятий. Используя известное со времен Аристотеля

положение о суждении как месте И., Гоббс утверждал, что И. познания связана с высказыванием (речью и суждением) и обусловлена правильным определением понятия. С этой целью он подвергал анализу различные типы отношений между субъектом и предикатом в высказываниях; вместе с тем он не рассматривал логическую истинность в качестве выражения И. «самих вещей». Гоббс, в частности, неоднократно отмечал, что «истина свойство не вещей, а суждений о них» (*Гоббс Т. Основы философии // Сочинения. М., 1989. Т. 1. С. 97*).

Обсуждая вопрос об отношении философской (умозрительной) И. человеческого разума к И. Слова Божия, Гоббс отмечал, что «хотя в Слове Божиим многое сверх разума, т. е. не может быть ни доказано, ни опровергнуто естественным разумом, но в нем нет ничего, что противоречило бы разуму» (*Он же. Левиафан // Там же. М., 1991. Т. 2. С. 288*).

Англ. философ Э. Черберри (1583–1648), основоположник *деизма* и один из создателей концепции естественной религии в новозеоп. философии, рассматривал религиозно-философские и познавательные аспекты проблемы И. в сочинениях «*De veritate*» (Об истине, 1624) и «*De causes errorum*» (О причинах заблуждений). 1-й трактат удостоился похвалы Гоббса, привлекая внимание П. Гассенди, составившего на него подробную рецензию, а также Дж. Локка, к-рый критиковал учение Черберри об И. и теорию врожденных идей; благодаря М. Мерсенну с трактатом был знаком Декарт, к-рый отнесся к нему в целом благосклонно, но критиковал его отдельные положения, считая собственное учение принципиально иным.

Мировоззрение Черберри опиралось на 2 взаимосвязанных учения: с одной стороны, его концепция единой универсальной И. разума стала основанием для формирования «естественной религии», с другой — естественная религия, несмотря на ее принципиальные отличия от религии богооткровенной, выступала в качестве религиозного авторитета, придающего истинам разума всеобщий смысл. В учении о естественной религии Черберри исходил из представлений о существовании некоторого числа абсолютно достоверных или истинных положений, к-рые изначально принадлежат человеческо-

му разуму (т. е. имеют врожденный характер), постигаются непосредственно интуицией и составляют основание всякой позитивной (исторической) религии. К ним Черберри относил следующие истины: Бог существует; человеку следует почитать Бога; основу богочитания составляют добродетели и благочестие; необходимо покаяние человека в совершенных грехах; в будущей жизни человека ожидает воздаяние за добрые дела и греховные поступки.

Придавая значение критерия И. принципу «всеобщего согласия» (*consensus universalis*), Черберри считал, что общие религ. и моральные истины разума являются объединяющим началом как для теологии и философии, так и для человечества в целом. В теории познания, разрабатываемой с т. зр. учения об И., Черберри пытался создать целостную концепцию, соединяющую в себе различные типы познавательной деятельности: природный инстинкт, внешний и внутренний опыт (связанный с чувствами), мышление (разум, интеллект). Черберри выделял 4 вида И.: истины вещи, явлений, понятий, разума или подобия (*similitudo*), в основание которых был положен принцип соответствия (сходства или подобия — *similitudo*) между божественным порядком и запечатленными в человеческом разуме, как высшей форме познания, врожденными идеями.

Учение Декарта (1596–1650) о достоверности мыслящего «я», или сознания, стало важнейшей вехой в разработке проблемы И. в новозеоп. философии и до наст. времени остается предметом интерпретаций и острых споров. Полагая, что совр. ему науки лишены своего основания, а философия, некритично воспроизводя аристотелевскую логику и учения схоластики, сбился с пути, Декарт в возвращении к первоначалу видел единственную возможность преодоления кризиса в философии и естественных науках. Этим первоначалом у Декарта становится мыслящее «я», исследование к-рого вело к разработке концепции сознания и метода его анализа. Выбор мыслящего «я» в качестве первоначала у Декарта был обусловлен как его общими рационалистическими установками, так и глубоким убеждением, что только мыслящее «я», к-рое является единственным субъектом познания, способно постичь И.

В первом наброске своей системы философии в соч. «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» Декарт формулирует правила универсального метода, применение которого, по мысли автора, могло бы заложить прочные основания новой философии и способствовать быстрому развитию наук. В число этих 4 правил «разыскания истины» Декарт включал следующие: 1) «никогда не принимать за истинное то, что не дано с очевидностью»; включать в суждения только то, что представляется уму ясно и отчетливо и не порождает сомнения; 2) анализировать сложную проблему путем деления трудностей «на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить»; 3) в познании предметов «восходить» от «простейших и легко познаваемых предметов» к сложным, предполагая «порядок» даже среди предметов, «которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу»; 4) составлять полные перечни и обзоры, «чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено» (Декарт Р. Рассуждение о методе... // Сочинения. М., 1989. Т. 1. С. 260).

Эти правила получают свое развитие в философии Декарта в связи со специальным учением о познающем субъекте и «сомнении». Уже в «Рассуждении о методе...» Декарт в краткой форме излагает свое основное учение о сомнении со знаменитым тезисом «*cogito ergo sum*» (я мыслю, следовательно, я существую), рассматриваемым в качестве самой достоверной И., которая постигается не дискурсивным, а интуитивным способом, и параллельно развивает теологическое обоснование возможности существования И. вообще.

Наиболее подробно учение о методологическом сомнении, целью которого было обоснование истинности «мыслящего я», бестелесного, представляющего собой трансцендентальное сознание со сложной внутренней структурой и полагаемого в качестве исходного принципа философствования, представлено Декартом в сочинениях: «Рассуждение о методе...» и «Первоначала философии».

Метод сомнения представляет собой поиск такого сущего, в достоверности или истинности существования которого невозможно усомниться.

Декарт последовательно сомневается в достоверности мира, Бога, эмпирического «я» человека и утверждает, что можно усомниться в существовании любого сущего, но невозможно подвергнуть сомнению существование самого сомнения, которое является мыслью, «мыслящей вещью» (Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Сочинения. Т. 1. С. 172). Эмпирическое «я», положенное Декартом в основание сомнения в качестве критерия достоверности вещей, не остается тем же самым по завершении сомнения, ибо в «*cogito ergo sum*» речь идет уже о «я» как о «мыслящей вещи» (Он же. Размышления о первой философии // Там же. М., 1994. Т. 2. С. 23). Это «я — субстанция, вся сущность, или природа которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи» (Он же. Рассуждение о методе... // Там же. Т. 1. С. 269). Одновременно утверждалось, что все постигаемое этим «я» ясно и отчетливо — истинно.

С достоверностью и истинностью «я» Декарт связывал свое учение о теологических истинах как о необходимом условии существования всех др. И. Хотя Декарт разделял веру в истинность христ. учения о Боге, тем не менее оп, следуя замыслу построения философии как самостоятельной и независимой науки, не считал возможным механически переносить истины веры в философию и стремился обосновать учение о Боге философскими конструкциями и разработанными доказательствами бытия Бога.

К числу важнейших теологических И. у Декарта относится утверждение, что Бог есть Истина, ибо в Нем неразрывно связаны между собой сущность и существование, сущность и всемогущество, разум и воля; что существование Бога является единственной и безусловной гарантией существования в мире И. (см.: Там же. С. 272); что все познаваемые человеком И. по своему онтологическому статусу происходят от Бога и представляют Его дар (Он же. Первоначала философии // Там же. Т. 1. С. 325); что сущее (мир) постоянно творится и поддерживается Богом; что возложенная на человека задача познания И. запечатлена в сотворенной Богом природе человека — в его сознании; что доступная

человеку высшая форма постижения И., или «интуитивное познание — это озарение (*illustration*) ума, благодаря которому он видит в божественном свете вещи, кои Бог пожелал ему открыть путем непосредственного воздействия этого божественного света на наше разумение» (Он же. Письмо маркизу Ньюкаслу // Там же. Т. 2. С. 561).

Основная философская проблема картезианской постановки вопроса об И. была связана с пониманием «вещи». В учении о познании вещей Декарт стоял на феноменистических позициях: и познающий субъект («я как вещь мыслящая»; см.: Он же. Разыскание истины... // Там же. Т. 1. С. 172), и познаваемый объект (вещь как предмет познания) принадлежат к области сознания. Термин «вещь» (*res*) употреблялся Декартом чрезвычайно широко и в разных смыслах; он выделял «два высших рода вещей»: «умопостигаемые, или относящиеся к мыслящей субстанции» и «материальные, или относящиеся к протяженной субстанции, т. е. к телу», а также отмечал наличие феноменов (по существу третьего типа вещей), не связанных только с мыслью или только с телом, но «простирающихся «от тесного и глубокого единения нашей мысли с телом» (т. н. вторичные качества — ощущения света, цветов, запахов, вкуса, боли; побуждения к гневу, радости, любви и т. д.). Кроме того, Декарт вещами называл «субстанцию, длительность, порядок, число и другие понятия того же рода, распространяющиеся на все роды вещей» (Он же. Первоначала философии // Там же. Т. 1. С. 333).

Из этой типологии следовало, что объектом познания для мыслящего «я» выступает совсем не та видимая (осязаемая, слышимая и т. д.) реальность, которая дана человеку посредством чувств, а некий «очищенный» от чувственных (антропоморфных) проявлений и познаваемый только самой мыслью объект. Декарт считал, что мыслящее «я» посредством рефлексивных актов полагает себя (в своем сознании) в качестве познавательного субъекта, который конструирует познаваемый объект (вещь) совокупностью интуитивно-логических актов мысли, понимание и вербализация которых в конечном счете обнаруживает, в какой мере знание субъекта об объекте согласуется с тем, что представляет собой познаваемый объект сам по себе.

В письме к Мерсенну от 16 окт. 1639 г. в краткой рецензии на сочинение Черберн «Об истине» Декарт писал: «Автор исследует, что есть истина; я же никогда по этому поводу не сомневался, ибо понятие это казалось мне настолько трансцендентально ясным, что невозможно его не знать... но если кто от природы не знает, что есть истина, у него нет никаких способов это узнать. Ибо на каком основании сможем мы принять то, чему нас научат, если мы не знаем, что это правда...» (*Он же*. Письмо к М. Мерсенну // Там же. Т. 1. С. 604). Далее Декарт отмечал, что само слово «истина» «в собственном своем смысле означает соответствие мысли предмету, но в применении к вещам, находящимся вне досягаемости мысли, оно означает лишь, что эти вещи могут служить объектами истинных мыслей — наших ли или Бога, однако мы не можем дать никакого логического определения, помогающего познать природу истины» (Там же).

Общие принципы постановки вопроса об И. у Декарта характеризуются радикальным переосмыслением натурфилософского мировосприятия, отказом от естественной установки сенсуализма, представляющей Декарту наивной и глубоко ошибочной, опорой на интеллектуальную интуицию и априорное знание. Согласно Декарту, «естественный свет разума», или интуиция ума (*intuitio mentis*), присутствует в сознании мыслящего «я» и образует пространство мысли, в котором могут быть даны в качестве объектов только вещи, освобожденные от своих эмпирических привходящих качеств. Как отмечал Декарт, «разум никогда не может быть введен в заблуждение никаким опытом, если он усматривает исключительно лишь ту вещь, которая является его объектом, поскольку он располагает ею или в самом себе, или в образе, и если вдобавок он не признает ни того, что воображение верно воспроизводит объекты чувств, ни того, что чувства воспринимают действительные фигуры вещей, ни того, наконец, что внешние вещи всегда таковы, какими они кажутся» (*Он же*. Правила для руководства ума // Там же. Т. 1. С. 121–122).

Но если и субъект, и объект даны только в сознании, а познание И. есть самопознание, не означает ли это абсолютный субъективизм, в ко-

тором под сомнение ставится не только объективность И., но и существование самого внешнего мира? Хотя Декарт сам в дидактических целях задавал вопрос: «Не устроили Он все так, что не существует ни земли, ни неба... но тем не менее все это существует в моем представлении таким, каким оно мне сейчас видится?» (*Он же*. Размышления о первой философии // Там же. Т. 2. С. 18), он не отрицал существования внешнего мира, с которым человека связывают «внешние чувства».

По мнению Декарта, Бог сотворил все сущее по Своему образу, и потому сотворенное Богом сущее — истинно. И. вещей не создается человеком, она открывается и постигается им, если он руководствуется интеллектуальной интуицией и дедукцией, критериями ясности и отчетливости и связывает свои суждения с вечными И. и врожденными идеями ума. И., считал Декарт, субъективна только по форме в силу своей связи с познавательным субъектом; по содержанию же И. объективна, имеет всеобщий и необходимый характер, поскольку «мыслящее я» в познании И. представляет собой не состояние сознания отдельного конкретно-индивидуального существования, а трансцендентальное сознание, однаково общее для всякого «я», которое мыслит посредством интуиции ума, «врожденных идей» и т. д.

К вечным И. и аксиомам Декарт относил не требующие доказательства и познаваемые непосредственно в акте интеллектуальной интуиции метафизические основоположения, отчасти древние, отчасти им установленные: «все существующее либо существует по какой-то причине, либо причина — оно само» (*Он же*. Ответ на Первые возражения // Там же. Т. 2. С. 91); «из ничего ничто не возникает»; «свершившееся не может быть несвершенным»; «тот, кто мыслит, не может не существовать, пока он мыслит» (*Он же*. Первоначала философии // Там же. Т. 1. С. 333), а также логические законы тождества и непротиворечия.

П. Гассенди (1592–1655) в соч. «Свод философии Эпикура» (1649) предпосылал исследование И. анализу основных проблем метафизики и обоснованию сенсуалистической теории. В учении об И. Гассенди делил истины на истины бытия, или существования, и истины высказывания, или суждения. Под истинами

бытия он понимал тождественность вещи самой себе, а И. высказывания, или суждения, определял как «соответствие произнесенного вслух высказывания, или мысленного суждения, самой вещи, к которой это высказывание, или суждение, относится» (*Гассенди П*. Свод философии Эпикура // Сочинения. М., 1966. Т. 1. С. 117).

Гассенди повторял, что И. и ложь имеют отношение только к высказываниям и суждениям, и в связи с принятым им разделением познавательных способностей на область чувств, ум и аффекты (моральные), каждой из способностей ставил в соответствие определенный критерий истинности: ощущение (или чувство), «предварительное понятие или антиципация», страсть (и аффект). В «Письме по поводу книги лорда Эдуарда Герберта, англичанина, «Об истине»» (1634) Гассенди отмечал, что деление истин на 4 вида давно известно и не представляет собой ничего нового, что эти виды лишь «некие условия, необходимые для единой истины» (*Он же*. Письмо... // Там же. С. 80); критиковал рационализм автора, проявившийся в учении об априорных установках сознания и «сокровенных вещах», принцип всеобщего согласия и др.

Б. Паскаль (1623–1662) утверждал в опубликованном посмертно сочинении «Мысли» (1669), что «величайшая из христианских истин — любовь к истине» (*Паскаль Б*. Мысли. СПб., 1995. С. 404), и полагал, что между истинами разума и истинами христианства существует соответствие. Он связывал существование И. и ее вечность: с Богом: «Не бывает времени истины и времени заблуждения... уже было написано, что истина Господня вовек» (Там же); с Церковью: «Историю Церкви правильно было бы назвать историей истины» (Там же. С. 387); с Таинствами: «Мы верим, что материальное вещество хлеба, утратив свою материальную сущность, превращается в тело Господа Нашего, что Иисус Христос в нем действительно присутствует. Это одна из двух истин. Вторая гласит, что Святое Причастие — образ Креста и Славы Господней, запечатленная память о них» (Там же. С. 391); с божественной благодатью: «Человек, осененный благодатью, как бы подобен Богу, он приближен к Нему, а лишенный благодати как бы подобен животным» (Там же. С. 197).

Отмечая аптнотичный и парадоксальный, а потому и непостижимый по своей сущности характер божественной И., Паскаль уподоблял положение поврежденного грехом человека в мире нахождению между 2 «безднами»: бездной бесконечности и бездной небытия (Там же. С. 38). Это отношение конечного и отягощенного грехом существа к бесконечности объясняет узкие границы истинных знаний человека о мире и Боге.

Несмотря на принципиально иной характер обоснования и изложения своей философии, Б. Спиноза (1632–1677) в 3 существенных пунктах учения об И. следовал Декарту: он разделял рационалистические установки Декарта; считал, что открытием *cogito, ergo sum* Декарт «нашел одновременно и основание всех наук, меру и правило для всех других истин» (Спиноза Б. Основы философии Декарта // Избранные произведения. М., 1957. Т. 1. С. 187); связывал учение о познании И. с вопросом о познании идей. Уже в «Трактате об усовершенствовании разума» Спиноза ставил достоверность, или истинность, знания в зависимость от познания объективной сущности вещи и отмечал, что познание вещей осуществляется посредством «адекватной», или «истинной идеи», которая по определению совпадает с сущностью самой вещи (Там же. Трактат об усовершенствовании разума // Там же. С. 330–331).

В онтологическом исследовании, представленном в «Этике», Спиноза в числе аксиом формулировал следующую: «Истинная идея должна быть согласна со своим объектом (*ideatum*)» (Там же. Этика // Там же. С. 362) и, понимая субстанцию (Бога или природу) как то, что «существует само в себе и представляется само через себя», утверждал, что из ясного и отчетливого постижения истинной идеи этой субстанции (как вечной и несотворенной сущности и имманентной причины всех вещей) с необходимостью следует, что «существование субстанции, так же как ее сущность, есть вечная истина» (Там же. С. 366).

Понимая Бога в качестве причины всех вещей, а божественную природу как заключающую божественный разум и волю, абсолютно превосходящие разум и волю человека, Спиноза отмечал, что «формальная сущность вещей такова потому, что

она такую существует объективно в разуме Бога» (Там же. С. 379–380).

В весьма подробно разработанном учении об идеях как объективных сущностях, а вместе с тем и способах их постижения Спиноза различал три рода человеческого познания вещей: 1-й (ошибочный) — познание мнением или воображением (*cognitio primi generis; opinio vel imaginatio*), т. е. через беспорядочный опыт исследования отдельных вещей и «из знаков» по ассоциации; 2-й — истинный через рассудок (*ratio*), т. е. логический; 3-й — истинный, посредством интуитивного знания (*scientia intuitiva*) (Там же. С. 438–439), связанный с высшими стремлениями души, с добродетелями и познавательной любовью к Богу (*amor Dei intellectualis*).

Н. Мальбранш (1638–1715), последователь Декарта и автор большого числа религиозно-философских сочинений, в «Разыскании истины» пытался систематически и подробно разработать основные идеи и положения картезианской философии, не исследованные в полной мере их автором, дополнить их и дать им христ. обоснование и толкование. Уже во введении Мальбранш отмечал отрицательные последствия грехопадения для возможности понимания человеческим разумом метафизической связи человека с Богом и рассматривал эту связь (противопоставляя ей менее значимую связь души с телом) в качестве необходимого условия причастности разума к безусловной И. и ее единственности источнику — Богу.

Учение «о видении вещей в Боге» как о необходимом условии познания И. Мальбранш обосновывал утверждением, в соответствии с которым «Бог созерцает в Самом Себе не только сущность вещей, но и их бытие» (Мальбранш Н. Разыскания истины. СПб., 1999. С. 280). Мальбранш писал: «Несомненно до сотворения мира был только один Бог, и Он не мог создать мира, не имея познания и идеи; следовательно, эти идеи, которые Бог имел о мире, не отличаются от Него Самого, и, таким образом, все твари, даже самые материальные и самые земные суть в Боге, хотя совершенно невещественным и нам непонятным образом» (Там же. С. 279). Из этого, согласно Мальбраншу, следует, что единство человека и Бога имеет метафизический и духовно-нравственный ха-

рактер, а познание И. вещей возможно только как созерцание объектов в Боге и только по благодати Бога. Мальбранш различал 4 способа созерцания вещей в Боге: 1) через непосредственное познание самих вещей (таким образом в духе человека постигается только один Бог); 2) через идеи умопостигаемого мира; 3) через сознание, или внутреннее чувство (так познается душа, и потому «о ней нам менее всего известно»; см.: Там же. С. 289); 4) через предположения (Там же. С. 287).

Полагая, что «познание истины и правильная любовь к добродетели составляют все наше совершенство» (Там же. С. 415), Мальбранш в своей концепции познания И. в Боге не ограничивается утверждением, что Бог есть Истина, он высказывает скрытую предпосылку мн. учений о Боге в новосвроп. философии — человек «познает вещи так, как Бог познает их» (Там же С. 414). Эту т. зр., к-рая в соответствии с христ. вероучением является ошибочной, Мальбранш излагает следующим образом: «Когда дух видит истину, он не только связан с Богом, он обладает Богом, он видит также в известном смысле истину так, как Бог видит ее» (Там же. С. 415).

Теория познания Дж. Локка (1632–1704) и учение об И. тесно связаны с учением об идеях и с вопросом об отношении идей к вещам. В разработкой Локком концепции «идея» — это непосредственный объект чувственного восприятия или объект мышления. Образование простых идей происходит двумя путями: через ощущение и через рефлексию, тогда как общие идеи (относительные или сложные) возникают «путем отвлечения, сравнения и соединения своих положительных простых идей» (Локк Дж. [О достоверном знании] // Сочинения. М., 1985. Т. 2. С. 320).

Локк писал: «Наше познание... реально лишь постольку, поскольку наши идеи сообразны с действительностью вещей. Но что будет здесь критерием? Как же ум, если он воспринимает лишь свои собственные идеи, узнает об их соответствии?» (Там же. Опыт о человеческом разумении // Там же. С. 41). Ответ Локка на этот сложный вопрос обнаруживает противоречия в исходных предпосылках его теории познания, касающиеся проблемы единства внешнего и внутреннего опыта, чувствен-

ности и рефлексии сознания. С одной стороны, Локк с позиций сенсуализма и эмпиризма рассматривал идеи как представления (или впечатления) о вещах, полученные вследствие воздействия внешних предметов на человека, и отмечал, что «реальная истина касается идей, соответствующих вещам» (Там же. С. 55). Более того, критикуя учение Мальбранша о «видении всех вещей в Боге», он утверждал, что восприятие тел «может быть объяснено движением частиц материи, исходящих из этих тел и воздействующих на наши органы чувств» (Он же. Исследования мнений отца Мальбранша о видении всех вещей в Боге // Там же. С. 445). С другой стороны, Локк признавал внутреннюю деятельность ума как объекта рефлексии и считал ее самостоятельным источником идей.

В самом общем определении И. Локк исходил из того, что «истина в собственном смысле слова означает лишь соединение или разъединение знаков сообразно соответствию или несоответствию обозначаемых ими вещей друг с другом» (Он же. Опыт о человеческом разумении // Там же. С. 51). Подобно Гоббсу, Локк связывал понимание И. с высказыванием, а под «знаками» имел в виду идеи или слова. Определяя знание как восприятие связи и соответствия и несоответствия идей, Локк различал по степени достоверности 3 основных вида знания: 1) интуитивное знание как самое достоверное; интуитивные истины постигаются умом через непосредственное усмотрение существующих между идеями отношений: тождества, сходства, различия и др.; 2) демонстративное (или рациональное) знание; демонстративные истины не постигаются непосредственно и опираются на дедукцию и логические доказательства; 3) чувственное знание как самое недостоверное по И. (Там же. С. 8–30).

Одно из самых сложных по своему составу учений об истине принадлежит Г. В. Лейбницу (1646–1716), остро полемизировавшему со своими современниками, критиковавшему учения Локка и Декарта и пытавшемуся преодолеть односторонний характер той и другой т. зр. В «Новых опытах о человеческом разумении», посвященных разбору философии Локка, Лейбниц считал ошибочным важнейшее положение его учения о познании — отрицание врожден-

ных идей. Разделяя же в общих чертах теорию Декарта об априорном характере познания, Лейбниц полагал ее основным недостатком сугубо рационалистическое понимание врожденных идей, исключаящее, как ему казалось, возможность идей, связанных с чувствами. Рассматривая свой «монадический универсум» с т. зр. возможности познания человеческим мышлением любой монады через ее понятие, Лейбниц в основе универсума полагал принцип восхождения от «смутных монад» с их «слабыми перцепциями» (т. е. чувственного знания) к монадам самосознающим, т. е. таким, которые в потенции обладают врожденными идеями и истинами, так что способны при наличии правильного метода превратить потенциальное знание И. в И. актуальную, всеобщую и необходимую.

В качестве критерия И. Лейбниц отвергал картезианский принцип «ясности и отчетливости», подвергал сомнению доказательство бытия Божия у Декарта, полагая, что в этом доказательстве игнорируются тесно связанные между собой законы тождества, противоречия и достаточного основания, к-рые являются фундаментальными для понимания И. Эти законы (первые 2 — сформулированные Аристотелем, третий, принадлежащий Лейбницу), имели чрезвычайное значение для его учения. В философской системе Лейбница они имели непосредственное отношение к онтологии, теории познания, космологии, к теории предустановленной гармонии и теодицеи.

В общем логическом учении об И. Лейбниц опирался на онтологическое доказательство бытия Бога, согласно которому из понимания сущности совершеннейшего существа с необходимостью следовало Его существование. Это учение, характерное для ряда концепций средних веков, но радикально преобразованное Лейбницем, предполагало в первую очередь использование логического принципа недопустимости противоречия для обоснования мыслимой возможности самого понятия (или сущности) такого существа, и только потом на основе закона достаточного основания, как писал Лейбниц, «если установлено, что оно возможно, то сразу же установлено, что оно существует, т. е. из его сущности, или возможности понятия о нем, следует, что оно существует» (Лейбниц Г. В.

Об универсальном синтезе и анализе // Сочинения. М., 1984. Т. 3. С. 118; ср.: Там же. С. 120). Тем самым у Лейбница определяющим свойством достоверного существования (бытия или сущего) становится его возможность, мыслимая как логически непротиворечивая и отождествляемая в итоге с сущностью.

Руководствуясь по преимуществу аналитическим методом для определения понятий и полагая, что в отличие от номинального определения «всякое реальное определение содержит по крайней мере некоторое утверждение возможности» (Там же. С. 118–119) предмета (принимаемого в самом широком смысле — будь то имя, число или фигура), Лейбниц утверждал, что из достоверных «идей или определений могут быть доказаны все истины, за исключением тождественных предложений, которые очевидно по своей природе недоказуемы и поистине могут быть названы аксиомами» (Там же. С. 119). Т. о., по Лейбницу, «может быть найдено основание любой истины, ибо связь предиката с субъектом открывается сама собой, как в тождественных предложениях, или нуждается в объяснении, что осуществляется через разложение терминов. А это и есть единственный и высший критерий истины — разумеется, абстрактных и не зависящих от опыта, — так что истина будет либо тождественной, либо сводимой к тождественной истине» (Там же. С. 120).

Такого рода «адекватное» и интуитивное познание, априорное по своему характеру и обладающее вечной истинностью, Лейбниц относил к Богу как Творцу всего сущего и мироустроителю. Эти «истины разума» (или сущности) в качестве первых аксиом составляют основание «предустановленной гармонии» монад, образующих физический и духовно-правственный мир.

В отличие от божественного и внеопытного познания человеческое познание, по Лейбницу, лишь «частично априорно»: оно, с одной стороны, имеет отношение к «истинам сущности» и образует «вторичные аксиомы» в качестве логических оснований всякого научного знания, с другой стороны — к опыту, содержание которого раскрывается благодаря наличию в душе врожденных идей и истин, и относится к т. н. «истинам факта».

К. А. Гельвеций (1715–1771) в своих чертах разделял сложившуюся в философии Локка сенсуалистическую концепцию познания и связанную с ней теорию И. как сравнения и соответствия. По словам Гельвеция, «весь ум... состоит в том, чтобы сравнивать наши ощущения и наши идеи, т. е. замечать сходство и различия, соответствия и несоответствия, имеющиеся между ними, и так как суждение есть лишь само это отображение (apercevanse), или по крайней мере утверждение этого отображения, то из этого следует, что все операции ума сводятся к суждению» (*Гельвеций К. А. Об уме // Сочинения. М., 1973. Т. 1. С. 151*). Не меньший интерес представляли для Гельвеция прагматические аспекты И. Он отмечал зависимость человеческого познания И. от различных интересов, к-рыми руководствуются люди, а также существующие противоречия между И. и интересами людей (*Он же. О человеке // Там же. М., 1974. Т. 2. С. 445*); обращал внимание на полезный и выгодный характер И. (*Там же. С. 456*) и на необходимость свободы печати для существования и распространения И. в гос-ве.

Определение И., близкое к локковскому по форме, но не по содержанию, давал Д. Юм (1711–1776). Развивая особое понимание идей, Юм в основу человеческого познания полагал восприятия (perceptions), к-рые в свою очередь разделяются на впечатления (impressions) и образы впечатлений — идеи, мысли (ideas), разрабатывал теорию ассоциативных связей между идеями и особое внимание уделял проблеме причинно-следственных отношений между объектами, впечатлениями и идеями. Рассматривая идеи в качестве производных образований от впечатлений, а сами впечатления как имеющие отношения к объекту, предполагаемому в качестве причины другого объекта, и объекту, предполагаемому в качестве его следствия, Юм ставил под сомнение как возможность доказательства существования причинно-следственной связи между самими объектами, так и причинный характер отношений между объектами и впечатлениями.

Считая, что человеческий разум в своем познании мира подразделяется на 2 вида — на отношения между идеями и факты, Юм к первым относил знания математические, истин-

ность к-рых обеспечивалась интуитивным или доказательным образом; достоверность фактов обусловлена в элементарных случаях очевидностью непосредственного чувства или памяти, в сложных случаях она связана с его критической концепцией причинности. Юм писал: «Разум есть открытие истины или заблуждения. Истина или заблуждение состоят в согласии либо несогласии с реальным отношением идей или с реальным существованием и фактами. Следовательно, все то, к чему неприменимо такое согласие или несогласие, не может быть ни истинным, ни ложным и никогда не в состоянии стать объектом нашего разума» (*Юм Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения. М., 1996. Т. 1. С. 499–500*).

Ж. А. Кондорсе (1743–1794), представитель сенсуализма и один из идеологов французского Просвещения, в учении об И. исходил из различия между отдельными И. в области наук, техники, искусств, нравственности и всеобщей И. разума, которую он рассматривал в качестве руководящей идеи развития всего человеческого рода и его связующего начала. В осуществлении этой И. в исторической жизни народов (которую Кондорсе представлял в виде последовательно сменяющихся друг друга 10 эпох) он видел причину неуклонного прогресса человечества и конечную цель мировой истории. В книге «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» Кондорсе писал, что в идее этой И. «природа неразрывно связала прогресс просвещения с прогрессом свободы, добродетели, уважения к естественным правам человека» (*Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936. С. 12*).

**И. в немецкой классической философии.** Х. Вольф (1679–1754), последователь философии Лейбница, в своей рационалистической трактовке И. исходил из разделения познавательных способностей на чувства, воображение, рассудок (Verstand) и разум (Vernunft); он полагал, что источниками И. являются опыт и рассудок, но в конечном счете отдавал приоритет в познании И. и выведении новых И. из ранее полученных И. разуму, как единственной познавательной способности, усматривающей внутреннюю связь между истинами.

Философское учение об истине И. Канта (1724–1804) складывалось на протяжении длительного времени; оно испытало влияние самых различных концепций от Платона и Аристотеля до Лейбница, Локка, Юма, и получило свое окончательное выражение только в процессе построения «критической философии». Одна из основных задач философии Канта — преодоление односторонности европ. рационализма и эмпиризма, противоположности между разумом с его формально-логическим критерием И. и чувственным познанием, опирающимся на опыт, — определила его понимание И. Это понимание включало в себя как самостоятельную разработку И. в трансцендентальной философии, так и близкую к традиционной логике проблематику И. и логической истинности, к-рая была неотъемлемой частью курса лекций по логике, читавшихся Кантом с 1755 по 1796 г. в Кёнигсбергском ун-те сначала на основе учебника «Логика» Ф. Х. Баумейстера, а затем по «Извлечениям из учения о разуме» Г. Ф. Мейера (см.: *Kant I. Logik // Werke: Akademie-Textausgabe. В., 1924. Abt. 3. Bd. 16*). Эти вопросы обсуждались и в составленной Г. Б. Йопе по записям лекций Канта кн. «Логика», опубликованной в 1800 г. с предисловием составителя (см.: *Idem. Logik // Ibid. 1923. Abt. 1. Bd. 9*).

В своей философии Кант был сторонником всеобщей, необходимой, субъективной по «форме» и объективной по «содержанию» И. Вместе с тем важнейшая особенность философской (или метафизической) И., по Канту, заключается в том, что при всей важности формально-логического подхода И. несводима к рациональным формулам и определениям, не ограничена логической или познавательной проблематикой, многозначна и многослойна и даже в своей традиц. аристотелевской части должна быть подчинена общему метафизическому замыслу, так что она может быть понята только из целостности всего философского умозрения.

Сама архитектура «системы» философии Канта, в основу к-рой была положена «идея» целого (или абсолютно «безусловного») как истинное «понятие разума», предполагала дедукцию обуславливающих друг друга положений, достоверность

к-рых представлялась автору либо достаточно обоснованной, либо очевидной; однако он не считал необходимым называть их истинами. Наряду с широко употребляемым термином *Wahrheit* (истина), Кант весьма часто пользовался словами *wahr*, *wahrhaft*, *wahrhaftig* в значениях: «истинный», «правильный», «действительный», «правдивый», «подлинный», «настоящий» и др.

В предисловии ко 2-му изд. «Критики чистого разума» Кант объяснял свою философию как «трактат о методе» и вместе с тем как «полный очерк метафизики» (*Kant И. Критика чистого разума*. М., 1994. С. 21). В данном положении Кант рассматривает в качестве необходимого условия метафизики наличие изначальной связи между трансцендентальным субъектом («я») и миром феноменов и ноуменов. Эта соотношение между познавательными, жизненными и нравственно-религиозными структурами человеческого «я» и мира, к-рая выступает в качестве целеполагающей гипотезы, определяет путь кантовской метафизики и по существу является единственно возможным основанием существования И., а вместе с тем — важнейшей И. его философии.

В «Критике чистого разума» метафизическая связь между «я» и миром обнаруживает себя в ряде фундаментальных положений (истин), имеющих характер взаимозависимых бинарных оппозиций, в частности: 1) «безусловное» и «обусловленное»; 2) суждения аналитические и синтетические, а priori и a posteriori; 3) в разделении предметов на *phaenomena* («феномены», «вещи для нас») и *noumena* («ноумены», «вещи сами по себе»); соответственно па феноменальный, постигаемый в опыте, пространственно-временной мир и мир «умопостигаемый», вносный; 4) в делении на теоретический и практический разум; 5) в различии между логическим и реальным основанием существования, и делении на «форму» и «материю» познания, в конструкции, к-рая была положена Кантом в основание доказательства истинности существования высшего мира.

Специально тему И. в «Критике чистого разума» Кант обсуждал в разделе «Трансцендентальная логика». Он писал: «Номинальная дефиниция истины, согласно к-рой она есть соответствие знания с его пред-

метом, здесь допускается и предполагается заранее. Но весь вопрос в том, чтобы найти всеобщий и верный критерий истины для всякого знания» (Там же. С. 74). Приводимое Кантом определение И. через «соответствие знания со своим предметом» (*Übereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande — Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Werke: Akademie-Textausgabe*. В., 1968. Abt. 1. Bd. 3. S. 79) представляется вполне традиционным, если не иметь в виду высказывание из 2-го предисловия к «Критике чистого разума», которое в контексте «критической философии» придает этому определению противоположный смысл. Кант писал: «До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширило бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием (*die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten*), а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они даны нам» (*Kant И. Критика чистого разума*. 1994. С. 18; ср: *Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Werke: Akademie-Textausgabe*. Abt. 1. Bd. 3. S. 12).

Различая общую и трансцендентальную логику и разрабатывая последнюю, Кант в самом «соответствии» не видит всеобщий критерий (Kriterium) И. и даже утверждает, что «всеобщий признак (*allgemeines Kennzeichen*) истины не может быть дан», поскольку он по своей сути «отвлекается от всякого содержания (от отношения к его объекту)» (*Kant И. Критика чистого разума*. 1994. С. 74). Это утверждение в полной мере соответствовало основной мысли Канта, согласно которой в отношении «вещей для нас» одна формально-логическая истинность суждений, или «форма» знания, опирающаяся на «всеобщие и необходимые правила рассудка», сама по себе не может выступать достаточным критерием И. Логическая истинность, по Канту, может служить

только «негативным критерием истины», поскольку нарушение законов и правил логики свидетельствует о заблуждении.

В отличие от Лейбница, к-рый в обосновании существования вещи первостепенное значение уделял логической непротиворечивости ее понятия, Кант считал, что «возможность вещи можно доказать, только подкрепляя понятие этой вещи соответствующим ему созерцанием, но никогда нельзя ее доказать ссылкой на одно лишь отсутствие противоречия в понятии вещи» (Там же. С. 192).

В метафизике природы, или в учении о пространственно-временном мире, Кант исходил из предпосылки, что истинное познание «явлений» («вещей для нас») нашего мира обусловлено синтезом чувственности и рассудка, который возможен только на основе трансцендентального единства самосознания и представляет собой соединение априорной «формы» (присущей познающему субъекту) и «материи» (или «содержания» знания), имеющей отношение к опытному (a posteriori) восприятию вещи в пространстве и во времени и тем самым составляющей «материальную» (или «объективную») истинность знания. Этот синтез формы и материи указывает на специфику И. в познании природы. Здесь И. через «материю» или «содержание знания», при всех других присущих характеристиках, связана с опытом и опирается на опыт.

Иначе мыслится Кантом понимание И., когда речь идет о познании «вещей в себе». В метафизике нравственности, по Канту, познание И. имеет вносный характер и своим происхождением обусловлено законодательством практического разума (см. ст. *Автономная этика*). К истине в философии Канта необходимо отнести и ряд утверждений, к-рые могут быть обоснованы как истинные, в первую очередь о существовании Бога и души. Отрицая все традиц. доказательства существования Бога, Кант в основу своего «доказательства» существования Бога полагает нравственный аргумент (см. ст. *Доказательства бытия Божия*). Нравственностью Кант обосновывает и существование души, к-рая как «вещь сама по себе» не может быть познана средствами теоретического разума (см. ст. *Душа*).

И. Г. Фихте (1762–1814) в качестве последователя и одновременно

реформатора философии Канта уже в ранних сочинениях подвергает сомнению и отрицает одно из главных и фундаментальных его учений — учение о «вещах в себе». Следуя Канту и разрабатывая свою трансцендентальную философию на основе его идеи безусловного как абсолютно истинного, Фихте пытается найти единственное и абсолютно достоверное начало в человеческом разуме, в «Я», из которого можно было бы, по его мнению, дедуцировать не только научно построенную систему философии — «наукоучение», но и сам мир в его бытии, возможностях и должностовании.

Этим беспредпосылочным и самодостаточным началом в философии Фихте, к-рое усматривается в качестве очевидной И. актом интеллектуальной интуиции, оказывается всегда истинное выражение — логический закон тождества ( $A=A$ ), модифицируемый Фихте в положение «Я есмь Я». Полагая отношения «Я» к «Я» как тождество, а вместе с тем и как отрицание тождества «Я и не-Я», Фихте посредством ряда рефлексивных актов рассматривает «Я есмь Я» как единство и различие в абсолютном «Я» самосознания и сознания, субъекта и объекта его рефлексии, свободы и само-деятельности; делает этот метафизический принцип исходным пунктом своей философии, основополагающей И. разума, к-рая в своей полноте не будет находиться ни в одном из выводимых из нее частных положений, но причастность к к-рой становится необходимой предпосылкой их истинности. Отрицание существования «вещей в себе» в учении раннего Фихте ведет «наукоучение» к признанию субъективной достоверности трансцендентального единства самосознания в качестве единственного критерия И. как теоретического, так и практического разума.

В поздней философии Фихте основные мотивы его раннего творчества преломляются в религиозно-философской концепции Бога и абсолютного знания, в учении об истинной («блаженной») жизни, необходимым условием которой является единство Бога и человека. Хотя Фихте не отказывается от своей версии трансцендентального идеализма и субъективного принципа «наукоучения», тем не менее обращение к проблематике христианства заставляет его вносить нек-рые изменения

в философию, в частности требует согласования морали и религии, автономного закона нравственности и божественной любви. В курсе лекций «Наставления к блаженной жизни, или также учение о религии» Фихте обсуждает тему жизни в связи со стихами Евангелия от Иоанна и высказывает ряд положений, к-рые должны быть поставлены в начало филосоfovания о жизни в качестве «безоговорочных истин»: 1) «Иисус из Назарета есть — совершенно особым, абсолютно никому, кроме Него, индивиду не свойственным образом — однородный и первородный Сын Божий»; 2) «все те, которые со времен Иисуса Христа пришли к единению с Богом, пришли к Нему лишь благодаря Ему и через Его посредство» (Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии // *Он же*. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 82–83); 3) «Иисус из Назарета, без всякого сомнения, обладал наивысшим и заключающим в себе основание всех прочих истин знанием об абсолютном тождестве человечества с Божеством в отношении подлинно реального в человеке» (Там же. С. 162); «Иисус получил свое знание не из собственной спекуляции и не из внешнего сообщения, а это значит: Он именно имел его абсолютно, через само бытие Свое», через Свою связь с Отцом (Там же. С. 164–165).

Разрабатывая в соч. «Факты сознания» концепцию единой жизни, непознаваемого Бога и абсолютного знания как образа Бога, Фихте отмечал, что «жизнь в своем истинном бытии есть образ Бога, как-ков Он есть в Самом Себе» (*Он же*. Факты сознания // Сочинения. М., 1993. Т. 2. С. 764); вместе с тем он отличал истинное бытие жизни от действительной, реальной жизни, которая всего лишь бесконечно стремится к осуществлению образа Божия.

В трактате «Основные черты современной эпохи», конструируя свою философию истории, Фихте писал, что «цель земной жизни человечества заключается в том, чтобы установить в этой жизни все свои отношения свободно и сообразно с разумом» (*Он же*. Основные черты современной эпохи // Там же. С. 366). Полагая эту цель в качестве абсолютной И., лежащей в основании исторического процесса и определяющей его завершение как возврат

к «исходному состоянию», но уже на уровне воплощенной И. абсолютного знания, Фихте связывал осуществление цели человечества с последовательной сменой исторических эпох.

Различая 5 эпох, основными критериями для выделения к-рых были разум и И., свобода и деятельность, нравственность и религия, Фихте утверждал, что мировая история начинается с состояния «невинности человеческого рода» и жизни в раю (1-я эпоха), проходит через состояния «начинающейся греховности» и господства «принудительного авторитета» (2-я эпоха), «завершенной греховности» и «безусловного равнодушия к истине» (3-я эпоха), возвращается до состояния «начинающего оправдания», «когда истина признается высшим и любимым началом» (4-я эпоха), и только потом наступает 5-я эпоха «завершенного оправдания и освящения», или время, «когда человечество уверенной и твердой рукой создает из себя точный отпечаток разума» (Там же. С. 370). Соединяя исторический процесс с христианством как религией, содержащей безусловную И., Фихте вместе с тем критиковал историческое христианство.

Ф. В. Й. Шеллинг (1775–1854) в изложении основных принципов своей трансцендентальной философии весьма близок к воззрениям Фихте. Он утверждает, что «для трансцендентальной философии субъективное есть первичное единственное основание всякой реальности, единственный принцип объяснения всего остального» (Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Сочинения. М., 1987. Т. 1. С. 235), рассматривает это субъективное в качестве «Я», данного в интеллектуальной интуиции (Там же. С. 260) и подвергает сомнению достоверность существования внешних вещей.

Анализируя 2 широко распространенных убеждения: 1) что внешний мир существует независимо от сознания человека и в «вещах нет ничего сверх того, что существует в наших представлениях о них»; 2) что свободные по своему существу мысли человека могут переходить «в действительный мир и обретать объективную реальность», — Шеллинг отмечает их противоположный характер и формулирует высшую задачу трансцендентальной философии следующим образом: «Как можно одно-

временно мыслить представления сообразующимися с предметами, а предметы — сообразующимися с представлениями?» (Там же. С. 239). В этой формулировке, 1-я часть к-рой, согласно Шеллингу, относится к теоретическому разуму, а 2-я — к воле и к практическому разуму, имплицитно присутствует и вопрос об И. так, как он ставился в нововроп. философии и специально обсуждался Кантом. Поэтому решение главной задачи трансцендентальной философии оказывается непосредственно связанным и с проблемой И.

Считая, что обсуждаемая проблема соотношения представлений о мире и объективного мира не может быть решена ни теоретическим, ни практическим разумом и должна быть понята из высшего основания — из предустановленной гармонии между идеальным и реальным мирами, Шеллинг предустановленную гармонию объясняет тождественностью двух типов деятельности: бессознательной, посредством которой создана природа, и сознательной, которая обнаруживает себя в волеии. Окончательное решение этой проблемы Шеллинг связывает с принципом субъективности («Я»), или с самим сознанием в его завершающей эстетической деятельности, сочетающей в себе сознательную и бессознательную деятельности и обнаруживающей себя в особенности в произведениях искусства. В диалоге «Бруно, или О божественном начале в природе вещей» и в «Философии искусства» Шеллинг писал о неразрывном единстве вечной И. и красоты в божественных идеях Абсолюта.

Др. сторона той же проблемы, связанная с истинным знанием в его отношении к самосознанию и внешнему миру, касается учения Шеллинга о тождественных (аналитических) и тем самым безусловно достоверных положениях, в к-рых «понятие сопоставляется с понятием», и положениях синтетических, к-рые не являются безусловными и сами по себе достоверными, в к-рых «понятие сопоставляется с отличным от него предметом». Шеллинг писал: «Абсолютно истинное может быть только тождественным знанием; но так как всякое истинное знание всегда является синтетическим, то это абсолютно истинное, будучи тождественным знанием, необходимо должно быть также и синтетическим» (Там же. С. 253). Опираясь на эти предпосыл-

ки, к-рые уже в себе содержат указание на единство и различие между объективным предметом и его субъективным представлением, Шеллинг пытается обосновать, с одной стороны, свой вывод, что «тождество представляемого и представляющего существует только в самосознании» (Там же. С. 254), с другой стороны — то, что самосознанием продуцируется предмет (или объект высшего мира) и что именно оно является единственным источником и критерием И.

В «философии тождества», к-рая представляла следующий этап творчества Шеллинга, центральное место занимает тема Абсолюта, понимаемого в качестве безличного и крайне отвлеченного Бога, в котором тождественны противоположности субъекта и объекта, идеального и реального, природы и духа; их тождество в Абсолюте Шеллинг в «Изложении системы философии» называет «вечной истиной», подобной суждению  $A=A$  (Schelling F. G. W. Darstellung meines System der Philosophie // Sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1859. Abt. 1. Bd. 4. S. 118).

Свою позитивную философию Шеллинг излагал в ряде работ и курсах лекций, получивших наименование «Философия мифологии» и «Философия Откровения». Считая, что мифология содержит в себе И., и объясняя в целом мифологический процесс как «путь к истине», как сознание, полагающее Бога и стремящееся к знанию о Боге, Шеллинг видел в мифологии предуготовление христианства. При всех оговорках Шеллинга относительно важности формы и содержания в богооткровенной религии попытка рассуждать об истинах христианства, не покидая почвы философии, не была успешной, тем более что он был убежден, что «истинный смысл мира раскрывает как раз настоящая метафизика» (Шеллинг Ф. В. Й. Философия Откровения. СПб., 2000. Т. 1. С. 59).

В философии всеединства и богочеловечества, разработавшейся Г. В. Ф. Гегелем (1770–1831), И. принадлежит к числу основополагающих тем. Содержание и структура метафизики Гегеля предполагала И. как цель и движущую силу исторического прогресса, осуществляющего божественный замысел о мире и человеке. Образова суть самой философии, И. наделяется Гегелем многообразием значений, обнаруживает

себя в учении о бытии и познании, в этике и эстетике, в философии истории, права и религии. В своем общем учении об И. Гегель исходил из универсального характера знания, рационалистической веры в познаваемость всего сущего (мира, человека и Бога), рассматривал процесс постижения И. как восхождение человечества от незнания к знанию отностительной и абсолютной И.

Подчеркивая субъективную, человеческую сторону познания И., Гегель утверждал: «Абсолютное знание есть истина всех способов сознания, потому что, как показало... движение сознания, лишь в абсолютном знании полностью преодолевается разрыв между предметом и достоверностью (Gewißheit) самого себя, и истина стала равной этой достоверности, так же как эта достоверность стала равной истине» (Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 102; ср.: Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik // Gesammelte Werke. Hamburg, 1984. Abt. 1. Bd. 21. S. 33).

В соч. «Феноменология духа» учение об И. было тесно связано с 2 важнейшими принципами философии Гегеля: он писал, что «истинной формой (das wahre Gestalt), в которой существует истина, может быть только научная система ее» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Сочинения. М., 1959. Т. 4 С. 3; ср.: Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes // Gesammelte Werke. Hamburg, 1980. Abt. 1. Bd. 9. S. 11); что «истинное (das Wahre) есть целое. Но целое есть сущность, завершающаяся через свое развитие» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 10; ср.: Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. S. 19). Этим истинным началом, по мнению Гегеля (как и Шеллинга), может быть только «абсолютное», понимаемое, с одной стороны, как всеобщее, с др. стороны, в качестве вечной И.; вместе с тем это абсолютное есть дух (или разум), становление, развитие и самопознание к-рого в мире составляет содержание подлинной философии.

Полагая дух в качестве истинного, Гегель отмечал, что необходимо «понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом как субъект» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 9; ср.: Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. S. 18). Это тождество и различие между субстанцией и субъектом в качестве источника длинного

ряда диалектических определений, постигаемых мышлением и составляющих путь сознания к самосознанию и к абсолютному знанию И., отличает гегелевское понимание абсолютного как тождества бытия и мышления от понимания его Шеллингом, который считал, что абсолютное в качестве И. постигается только в акте интеллектуальной интуиции.

Специфику этого диалектического продвижения, а тем самым и способ установления И. Гегель видел в самом сознании, в направленности его на предмет и объективации его в качестве предмета; в возникающих в сознании различиях между знанием и И., обнаруживаемых в опыте сознания в виде соответствия или несоответствия между знанием и предметом знания. Полагая, что исследование И. знания «будет сравнением сознания с самим собой», Гегель писал: «Если мы назовем знание понятием, а сущность или истинное сущим или предметом, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли понятие предмету. Если же мы назовем сущность или в-себе[-бытие] предмета понятием и будем, напротив, понимать под предметом понятие как предмет, то есть так, как он есть для некоторого иного, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли предмет своему понятию» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 47; ср.: Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. S. 59). Считая, что речь идет о мысленных определениях сознания, Гегель видел в И. совпадение знания и его предмета, единство И. и «объективности»; абсолютизируя понятие, он рассматривал феноменологию как науку, постигающую мир в его понятии, в И.

В системе философии Гегеля, сложившейся в окончательной форме после написания «Феноменологии духа», абсолютная идея, существующая «в себе» (до времени и вне пространства) в качестве божественного мышления (Логоса), «отчуждала» себя в природу, в «бытие для другого» и затем в духе, высшей формой к-рого был абсолютный дух, возвращалась к своей божественной основе, становилась «бытием в себе и для себя», завершая в абсолютном знании И. исторический процесс. Характеризуя абсолютную идею, Гегель определял ее как «непреходящую жизнь» и полноту И. Конкрет-

ной разработке учения об абсолютной идее Гегель посвятил, следуя своему методу триады, учение о логике, учение о природе и учение о духе. По утверждению Гегеля, «логике следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой. Можно выразиться так: это содержание есть изображение Бога (Darstellung Gottes), каков Он в своей сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» (Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 103; ср.: Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik // Gesammelte Werke. Hamburg, 1984. Abt. 1. Bd. 21. S. 34).

Важнейшая особенность гегелевского понимания И. заключалась в ее историчности, необходимым метафизическим основанием которой была связь духа со временем, единство логического и исторического. Гегель подчеркивал, что «дух необходимо является во времени, и является до тех пор во времени, пока не постигает свое чистое понятие, т. е. пока не уничтожает время (die Zeit tilgt)» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 429; ср.: Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. S. 429). В качестве развивающегося процесса самопознания духа И. всегда «дитя» своего времени, она ограничена своим временем, хотя и причастна к абсолютному знанию. В этой обусловленности И. временем и протекающей во времени историей Гегель видел путь от относительной (временной) И. к абсолютной (вечной) И.; путь, к-рый представлял И. ис в виде некоего конечного результата, а в целостности и полноте всех определений.

В учении о Боге и христианстве, к-рое излагалось в «Лекциях по философии религии» и ряде др. работ, Гегель называл христианство религией абсолютной И. Придерживаясь традиц. для нем. идеализма представлений о приоритете философской теологии, Гегель рассматривал религию в качестве одной из форм абсолютного духа, подлинный смысл к-рой раскрывается в понятийном мышлении. В своих религ. воззрениях Гегель признавал Никейский Символ веры и считал, что основу христианства составляет христологическое учение, ибо христианская вера, открывается в качестве И. только в жизни, смерти и воскресении

Иисуса Христа. В «Философии истории» он писал, что «дух мог сойти на последователей Христа лишь после его смерти, что лишь тогда они могли понять истинную идею Бога, а именно то, что во Христе спасен и искуплен человек; ибо в Нем познается понятие вечной истины» (Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб., 1993. С. 347).

К существенным определениям И., согласно Гегелю, относится ее богочеловеческий характер. Создавая свою умозрительную философию в качестве онтологического обоснования христ. миро- и жизнепонимания, Гегель в принципе богочеловечества видел совместную деятельность Бога и человечества, основной целью к-рой было достижение абсолютного знания и абсолютной И., и тем самым преодоление истории, выход за ее пределы в Царство Божие как средоточие абсолютной жизни.

**И. в философских сочинениях XIX в.** Марксистское понимание И., к-рое было создано в его общих чертах К. Марксом (1818–1883) и Ф. Энгельсом (1820–1895), а затем комментировалось на протяжении целого столетия их многочисленными последователями, вобрало в себя разнообразные смыслы и интерпретации и не лишено внутренних противоречий. Формально разделяя основополагающий принцип Шеллинга и Гегеля, что тождество бытия и мышления является необходимым условием И., марксизм понимание И. выражает в терминах нем. идеализма, переосмысливая содержание его основных понятий и принципов с позиций атеизма, диалектического и исторического материализма. Термины «сознание», «диалектика» «тождество бытия и мышления», «относительная и абсолютная истина», «конкретное», «логическое и историческое», «объективность истины» и др. получают в марксизме иной, материалистический и атеистический смысл.

Оставаясь в границах докантовской сенсуалистической теории познания и полагая сознание в качестве «отражения бытия», а само бытие как имеющее материальный характер, марксистская философия в определении И. исходит из своего решения «основного вопроса философии», согласно к-рому «бытие определяет сознание», при этом само сознание (или «идеальное») попи-

мается всего лишь как «форма высокоорганизованной материи». Следуя Л. Фейербаху, к-рый считал, что физическое «бытие предшествует мышлению» (Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1956. Т. 1. С. 566), марксизм утверждает первичность бытия и вторичность сознания.

С т. зр. марксизма И. есть адекватное отражение или воспроизведение в форме знания существующей действительности, или «объективной реальности»; И. объективна и предметна, независима от сознания, имеет всеобщий и необходимый характер. Рассматривая «практику» как основание и цель всякого познания, марксизм, не отрицая законов формальной логики, превращает практику в единственный критерий И. К. Маркс писал: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью (*gegenständliche Wahrheit*), — вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике (*Praxis*) должен доказать человек истинность (*Wahrheit*), т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос» (Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М., 1955. Т. 3. С. 1).

И. в марксизме «конкретна и исторична»; эту конкретность и историчность И. марксизм понимает в тесной связи со своим учением об общественно-экономических формациях и делением общества на классы, что определило еще одну характерную особенность И. — ее «классовый характер», который якобы «не противоречит ее научности».

Основные понятия философии «бытия» и «сознания» не были исследованы в марксизме с необходимой глубиной: «бытие» по преимуществу отождествлялось либо с действительностью, либо с вечной и несотворенной природой; «сознание» же трактовалось всего лишь как «отражение» или «копирование» бытия на основе чувственного опыта и обобщающего этот внешний опыт мышления (и понималось в предельном выражении как «опережение» или «предвосхищение» будущего). Попытки разработать эти понятия наталкивались как на внутренние, так и на внешние препятствия и с неизбежностью вели к ре-

визии марксизма. Выступая, с одной стороны, против «релятивизации» И., с др. стороны — против ее «абсолютизации», марксизм объявлял свое учение «единственно верным».

В 1-й пол. XIX в. дат. философ С. Киркегор (1813–1855), разрабатывая с позиций экзистенциальной философии проблему И., критиковал учение Гегеля об объективном (предметном и вещественном) характере И., полагая, что в основе этого учения были ошибочные представления о «диалектическом единстве» относительной и абсолютной И., теория прогресса и телеология истории.

К существенным особенностям постановки вопроса об И. в философии Киркегора относятся: 1) «субъективный» характер И. и ее присутствие в «экзистенции» человека; 2) неразрывная связь И. с религ. верой человека и пониманием веры как безосновной, граничащей с отчаянием и абсурдом; 3) возможность актуализации субъективной И. «экзистирующим субъектом»; 4) истолкование И. как отношения «Я» к Богу; 5) связь субъективной И. с первоначальным грехом и виной; 6) парадоксальный характер связи между неизменной «вечной истиной» Бога и «категорией времени», выражающей «становление» человеческой экзистенции во времени, и необходимость удержания субъективной И. в быстротекущем и мняющем «Я» времени; 7) необъективируемость субъективной И.

В религ.-философском соч. «Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»» Киркегор сформулировал «основной вопрос», стоящий перед каждым человеком: «Либо вечное блаженство, либо вечные муки, причем решение надо принимать внутри времени» (Киркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб., 2005. С. 111), в ходе разрешения к-рого он рассматривал учение об объективной и о субъективной И. Обе темы не только имели непосредственное отношение к христианству, ибо речь шла об И. христианства, но должны были прояснить условия «происхождения веры», без к-рой, по мнению Киркегора, бессмысленно говорить о возможности «блаженной жизни» для христианина.

Хотя Киркегор считал, что анализ проблематики объективной и субъ-

ективной И. не нуждается в к.-л. предварительных допущениях, тем не менее 3 тезиса его религиозно-философской антропологии были положены в основание исследования и предопределили его границы и итоги: 1) о принципиальной противоположности веры и знания; 2) о том, что христианство «стремится сделать каждого отдельного индивида вечно блаженным и что внутри этого отдельного индивида оно предполагает наличие бесконечной заинтересованности в его собственном блаженстве в качестве *conditio sine qua non*, т. е. необходимого условия» (Там же. С. 31); 3) о том, что различия между объективной и субъективной И. в их отношении к христианству обусловлены ситуацией нашего «я», к-рое в одном случае может воспринимать свою религ. веру как некую данность (т. е. объективно и безразлично), а в др. случае движимо «бесконечным интересом» к вере, исключающим любой др. интерес.

Рассмотрение христианства с т. зр. объективной И., по мнению Киркегора, имеет в виду установление исторической И. на основе критического исследования христ. текстов (по преимуществу Свящ. Писания), истории и богослужебной практики Церкви, а также раскрытие философской (спекулятивной) И. в ее отношении к христианству и «вечной истине».

Историко-критические исследования Свящ. Писания и теология в качестве объективного знания о христианстве, считал Киркегор, не имеют принципиального значения в вопросе об истинности христианства, поскольку эти знания, хотя и выражены в форме абсолютной и последней И., всегда носят относительный характер; не определяют эти знания и веру человека, они же укрепляют ее и не являются доказательствами ее истинности; более того, верующий человек не нуждается в них и рассматривает такого рода знания скорее как искушение, а неверующий благодаря этим знаниям не становится верующим.

Отмечая относительный и незавершенный характер любого теоретического знания, обещающего достижение абсолютной И. в необозримо будущем времени, Киркегор писал, что в научном исследовании христианства «личная, бесконечная, страстная заинтересованность субъекта

(к-рая одна только и составляет возможность веры, а затем и веру как форму вечного блаженства, а затем и само вечное блаженство) все больше угасает, поскольку решение проблемы все откладывается» (Там же. С. 41).

Главный аргумент Киркегора заключается в том, что область объективных И. ограничена знанием объектов, поэтому полагать, что христианство можно рассматривать с позиций объективной И.— значит превращать Бога в объект, но Бог — это Субъект, и отношения человека к Богу — это отношения субъекта к Субъекту. Вместе с тем Киркегор был готов признать, что для неверующего человека, ищущего Бога, знание о Боге имеет объективный характер (Там же. С. 217).

Объективность И., по мнению Киркегора, трудно совместима со «страстной заинтересованностью веры», а научные рассуждения, руководимые «страстью к познанию», способны разрушить веру. Этой же логикой Киркегор пользуется в своих размышлениях относительно исследований истории Церкви, ее мистической стороны жизни, касающейся Таинств, а также монашества. Не затрагивает истинной сути христианства, по Киркегору, и философия религии, спекулятивное мышление к-рой переводит христианство на язык отвлеченной и объективированной мысли, превращает его в «учение» и игнорирует самое существенное в христианстве: его «субъективность», личную ответственность христианина за свою жизнь.

С т. зр. Киркегора, христианство — это «экзистенциальное сообщение» (Там же. С. 410); «есть огромная разница между знанием того, что такое христианство, и тем, чтобы действительно быть христианином» (Там же. С. 411); называть же христианство учением означает ставить его в один ряд с философией.

Исследование субъективной И. у Киркегора предваряется подробно разработанной концепцией субъективного индивида, понимаемого в качестве конечного экзистирующего «духа» (Там же. С. 206), соединяющего в себе конечное и бесконечное в «мгновение страсти» (Там же. С. 214). «Становиться субъективным», или «экзистирующим субъектом», считал Киркегор, означает возможность, открытую для всякого человека и требующую в качестве

необходимого условия отнюдь не образованности и спекулятивного мышления, а сосредоточенности на внутренней жизни, «экзистенции», поскольку внутренняя «глубина экзистирующего субъекта есть истина» (Там же. С. 223). Здесь обнаруживается вера как отношение индивида к Богу. «Страстную заинтересованность» веры в И. Киркегор описывает в терминах религ. философии как «парадокс» времени и вечности, ничто («ужаса небытия») и становления, свободы и необходимости, радости (любви) и страдания.

Рассуждая о традиц. понимании И., к-рое предполагает «согласие мышления с бытием, или же... согласие бытия с мышлением» (Там же. С. 206), Киркегор критикует положенную в основание этих определений неявную предпосылку: «термин «бытие» в упомянутых определениях И. выступает «как абстрактное отражение, или же абстрактный прототип того, чем бытие in concreto является как бытие эмпирическое» (Там же. С. 207), из чего следует, что эти определения И. являются всего лишь тавтологиями.

Полагая, что согласие между мышлением и бытием является И. только для Бога (Там же), но не для человека, Киркегор писал, что «вопрошает об истине как раз экзистирующий дух,— вопрошает, вероятно, потому, что хочет существовать в ней,— однако в любом случае сам вопрошающий сознает, что является экзистирующим отдельным человеком» (Там же. С. 208).

Различая 2 формы рефлексии: объективную, которая отвлекается от субъекта и становится основанием для естественных и исторических наук, и субъективную, предполагающую отказ от всего объективного и погружение в «субъективность», Киркегор считал подлинной И. только И. субъективную. По его словам, «в своей высшей точке внутреннее в экзистирующем субъекте есть страсть; истина в качестве парадокса соответствует страсти, а то, что истина действительно становится парадоксом, укоренено как раз в ее отношении к экзистирующему субъекту» (Там же. С. 216).

По мнению Киркегора, путь к обретению субъективной И. лежит через прохождение 3 областей, или «экзистенциальных сфер»: эстетической, этической и религиозной (Там же. С. 537), предполагающих

восходящую типологию отношений человека к жизни (подробно разработанную в его соч. «Стадии на жизненном пути»). Важнейшими вехами этого пути являются открываемые личными усилиями в своей экзистенции «абсолютный тѐлос», Бог, абсолютное благо и вечное блаженство (Там же. С. 430–434).

В некоторых религ. сочинениях, напр. в ст. «Христос есть путь», Киркегор высшую И. христианства видел в следовании Христу, в повторении «узкого пути», пройденного Христом от начала Его земной жизни до крестной смерти.

Проблема И. занимала центральное место в разрабатываемой Ф. Ницше (1844–1900) философии жизни и ценностей. Специальных работ, посвященных теме И., у Ницше нет, тем не менее вопрос об И. Бога и христианства принадлежит к числу вопросов, к-рые Ницше пытался разрешить на протяжении всей своей жизни, начиная с дневниковых записей молодости. Первостепенное значение этого вопроса было обусловлено тем обстоятельством, что в своем развернутом виде он был положен в основание главного учения Ницше о нигилизме и путях его преодоления; вместе с тем этот вопрос касался личной судьбы философа, его свободного выбора между верой в Бога и богоборчеством.

В своих многочисленных заметках об И. Ницше не был последователен и допускал противоречия, используя термин «истина» то в обыденном значении, то в значении «иллюзии» или «фикции». Диапазон его толкований И. был чрезвычайно широк и наряду с крайними требованиями — полным переосмыслением традиц. понимания И. и исключением термина «истина» из употребления в философии — включал большое число тем, имеющих отношение к И. Критика традиц. понимания И. у Ницше строилась на основе создаваемой им философии истории, метафизическим фундаментом к-рой были учения о жизни, становлении, вечном возвращении, ценностях, воле и вере, сверхчеловеке и культуре. Ницше придерживался убеждения, что сначала истины религии, а затем неуклонно вытесняющая и подменяющая религию философия со своими «метафизическими истинами» стали путеводными звездами и определили направление и кризис человечества.

Несмотря на то что Ницше был знатоком философии и ее топким критиком, его историко-философское исследование И. имело ограниченный характер; отмечая теологическое происхождение И. философии и ее скрытую связь с учением о Боге и религ. мировоззрением, Ницше отвергал Бога, и вся теологическая проблематика И. оказалась для него чуждой. Упреки Ницше в адрес философии, к-рая ему представлялась «выведением условного из безусловного» и «теодицеей», оборачивались обвинениями новейш. философии в подготовке условий для наступления эпохи нигилизма.

Для развенчания традиц. философского понимания И. Ницше использовал богатую и разнообразную аргументацию, к-рая одновременно должна была служить обоснованием правильности его собственного толкования И. Полагая, что понимание И. в античной философии тесно связано с проблемой бытия, Ницше утверждал, что ошибочное истолкование «истинно сущего бытия» как идеи и И. обнаруживает себя уже в учениях Сократа и Платона и становится причиной имеющего исторические последствия метафизического разделения мира на «истинный мир» и «кажущийся мир», «небесный» и «земной», а также их противопоставления не только в плоскости онтологии, но и в области морали с ее центральными категориями блага и зла.

Другой аргумент Ницше усматривал в том, что понятие «бытия», выступающее в античной философии в качестве онтологического основания жизни, было образовано в результате «обобщения» жизни, логической операции, превратившей жизнь, понимаемую им как «вечное становление», в призрачное и неизменное само по себе («мертвое») бытие. Из этого, по мнению Ницше, следует, что классическое определение И., опираясь на представления о неизменности бытия, всегда рассматривает жизнь как «ставшее», а И. — как отражение существующего. По словам Ницше, «истина не есть нечто, что существует и что надо найти и открыть, но нечто, что надо создать и что служит для обозначения некоторого процесса, еще более некоторой воли к преодолению, которая сама по себе не имеет конца: вкладывание истины, как *processus in infinitum*, как активное определение, — не осознание чего-либо, что

само по себе твердо и определено. Это есть слово для выражения воли к власти» (*Nietzsche F. Nachgelassene Fragmente: Herbst 1887 — März 1888 // Werke: Kritische Gesamtausgabe. B., 1970. Abt. 8. Bd. 2. S. 49*).

Дологическая (или «инстинктивная») интерпретация жизни как «становления» и ее логическое обобщение в качестве «бытия» ставят вопрос о значении логики в понимании И. Ницше считал, что традиц. представление об И. в значительной степени обусловлено, а тем самым и ограничено логико-рациональными процедурами мышления и сознания, придающими И. необходимый характер. Для Ницше логические средства должны рассматриваться как «вспомогательные средства жизни», а важнейшей особенностью И. является свобода, не подчинение «необходимости» или отражение «закономерности», а преодоление их силой воли. В критике логики и логиков, к-рые «считают свои границы — границами своих вещей» (*Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005. С. 304*), Ницше отрицал субъектно-объектный характер И., полагая, что действующий субъект (как и сознание) всего лишь «фикция», соответственно «фикцией» оказывается и объект. Законы и принципы логики, по Ницше, «лишь регулятивные догматы веры» (Там же. С. 301), а причиной веры в И., по мнению Ницше, является «обожествление» разума в европ. философии и преклонение перед знанием. Согласно Ницше, «истина» не является противоположностью заблуждения; «истина есть тот род заблуждения, без которого определенный род живых существ не мог бы жить. Ценность для жизни является последним основанием» (Там же. С. 285).

Понимание И. как вечного процесса создания ценностей жизни составляет основной тезис учения Ницше. Рассматривая всю предшествующую философию с т. зр. учения о целостности жизни и ставя ей в вину, что ее ценности были ложными по причине веры в Бога, в познание, в существование добра и зла, Ницше прежним ценностям противопоставлял целостности «сверхчеловека». При этом сверхчеловек, на которого возложена задача преодоления нигилизма на путях переоценки старых и создания новых ценностей, мыслился им крайне противоречиво.

Понимание И. как веры получает распространение в амер. прагматизме, первоначально у Ч. С. Пирса (1839–1914), считавшего, что И. — это вера или верование, в котором невозможно сомневаться, а затем у У. Джеймса (1842–1910), к-рый в соч. «Зависимость веры от воли» писал, что вера, основанная на желании, является «закононым, а может быть неизбежным средством для достижения истины» (*Джеймс У. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии. СПб., 1904. С. 28*). Полагая, что «религия — живая гипотеза, могущая оказаться истинной» (Там же. С. 31), Джеймс необходимость веры в истинность религии обуславливал «нашей доброй волей» и практической пользой религии в сравнении с неверием.

В курсе лекций, прочитанном в 1906/07 г. и изданном под общим названием «Прагматизм», Джеймс, рассматривая популярное определение И. как соответствия предельной человека с действительностью, утверждал, что проблема заключается в том, как правильно понимать это «соответствие». Согласно Джеймсу, «соответствие» понимается правильно: 1) если И. подтверждается и подлежит проверке («верификации») (*Он же. Прагматизм. СПб., 1910. С. 123*); 2) в связи с практической пользой (или «выгодой»), к-рая происходит из принятия в качестве истинных тех или иных положений, правил или нравственных поступков, практической ценности идей как средства деятельной жизни человека; 3) если И. понимается не в качестве отражения действительности или некоего ее отпечатка, а представляет собой «создание» человека, достигнутое на основе опытного познания действительности.

Джеймс не считал полезность И. исключительно выражением индивидуализма и субъективизма, связывая эту полезность с благом, понимаемым отвлеченно и неопределенно. Взаимосвязь И. и полезности Джеймс выразил в формуле И. — «она полезна, ибо она истинна» и «она истинна, ибо она полезна» (Там же. С. 125). Абсолютная И., согласно Джеймсу, это некая регулятивная идея, отсылающая людей в будущее, за пределы всякого опытного знания, «до тех же пор мы должны жить той истиной, которой в состоянии достичь сегодня, и быть готовыми завтра назвать ее ложью» (Там же. С. 137).

**И. в философии XX в.** К общим, хотя и не вполне выявленным чертам зап. философии XX в., оказавшим влияние на постановку вопроса об И., относятся: 1) критика рационалистической трактовки бытия как тождества бытия и мышления и поиски нового понимания бытия; 2) кризис классической субъектно-объектной теории сознания; 3) разработка феноменологического метода и философской герменевтики; 4) экзистенциальный характер понимания человеческого бытия; 5) кризис религиозно-философской проблематики; 6) критика и переосмысление традиц. понимания «принципа соответствия» в учении об И.; 7) логико-лингвистический анализ философских проблем и возникновение философии языка.

А. Бергсон (1859–1941) в своей версии философии жизни и учении об И. исходил из противопоставления 2 связанных с опытом способностей человеческого познания: интеллекта, к-рый представляет собой руководствующуюся практическим отношением к жизни систему априорных понятий, опосредованных реальностью и приспособленных для ее аналитического познания в понятиях; и интуиции, к-рая в отличие от интеллекта не ставит практических задач и способна к целостному и непосредственному восприятию вечно изменяющейся жизни, — сознания человека и «жизненного потока» в его непрерывности и «длительности». Связывая интеллект по преимуществу с научным познанием и временем, а интуицию с подлинно метафизическим или философским познанием «длительности» и различая эти способности по степени достоверности и истинности, Бергсон писал, что «относительным будет символическое познание, получаемое с помощью предсуществующих понятий, идущее от неподвижного к движущемуся, но не познание интуитивное, которое помещается в движущемся и следует за самой жизнью. Такая интуиция постигает абсолютное» (Бергсон А. Собрание сочинений. СПб., 1914. Т. 5. С. 38).

Под этим абсолютным Бергсон имел в виду «жизненный поток», по отнюдь не Бога. Являясь по своим религ. воззрениям агностиком, Бергсон рассматривал идею Бога как производную от «мифотворческого акта», присущего религии и самому человеческому сознанию, — идею, по-

ложительное значение к-рой заключается всего лишь в «консолидации» общества и человека (Он же. Два источника морали и религии. М., 1994. С. 213–214). Бергсон полагал, что до утверждения в науке экспериментальных методов гарантией ее истинности остается «всеобщее согласие».

О. Шпенглер (1880–1936) в соч. «Закат Европы», отталкиваясь от идей Ницше, считал необходимым осуществить пересмотр основных понятий европ. философии, которые, несмотря на свои претензии на универсальность, ограничены историческим временем и географическим пространством и имеют значение только для европ. мира. Полагая устаревшей традиц. онтологическую и гносеологическую трактовку бытия с ее представлениями о вечной И. и существовании единого человечества, идущего по пути прогресса от относительной И. к абсолютной И., Шпенглер этой трактовке противопоставлял идею морфологии всемирной истории и понимания бытия как исторической жизни самостоятельных культур. При всей радикальности своих воззрений на философию истории, к-рая исключала «всеобщие истины» и предполагала признание И. только по отношению к определенной культуре и «определенному человечеству» (Шпенглер О. Закат Европы. М.; Пг., 1923. Т. 1. С. 48), Шпенглер в качестве философа и автора нового учения следовал традиции европ. идеализма и рассматривал всемирную историю с т. зр. вечности, более того, призывал и других последовать его примеру и «смотреть с вневременной высоты на тысячелетия мира исторических форм» (Там же. С. 34).

На формирование воззрений М. Хайдеггера (1889–1976) оказали большое влияние феноменология Гуссерля, воспринятая как метод и использованная для исследования бытия, и учение Ницше о религиозно-философских и культурных истоках нигилизма. Вопрос об И. Хайдеггером рассматривался в 2 планах: в собственном философском учении и в многочисленных историко-философских исследованиях, начиная от Анаксимандра до Ницше включительно.

Поставив целью своей философии анализ темы бытия, к-рая непосредственно связана с вопросом об И., Хайдеггер в соч. «Бытие и время» (Sein und Zeit, 1927) намечает и разрабатывает основополагающие проб-

лемы, обусловившие постановку вопроса о бытии и И.: 1) необходимость деструкции прежней онтологии; 2) исследование «онтологического различия» (ontologische Differenz) между бытием (Sein) и сущим (Seiende); 3) построение «фундаментальной онтологии» как экзистенциальной аналитики человеческого бытия, или Dasein, особого рода сущего, обладающего приоритетом в вопросе о смысле бытия и И.

Хайдеггер критикует традиц. метафизику за ее приверженность к рационально-логическим способам истолкования бытия, за ее «подмену» бытия сущим, сделавшей невозможным понимание бытия в его И. «Освобождение» (деструкция) бытия от онто-тео-логических интерпретаций, полагал Хайдеггер, позволяет очистить горизонт исследований и прояснить бытие сущего в его изначальной «сокрытости и несокрытости». После деструкции, по мнению Хайдеггера, «онтология возможна только как феноменология», а «феноменологическое понятие феномена имеет в виду обнаруживающее себя (Sichzeigende) бытие сущего, его модификации и производные» (Heidegger M. Sein und Zeit. Tüb., 1976. S. 35). Феноменология мыслится как метод исследования феномена и герменевтика логоса (речи) и имеет прямое отношение к вопросу об И. бытия сущего.

Обсуждая вопрос о скрытой связи бытия и И., Хайдеггер писал, что «для достаточной подготовки вопроса о бытии требуется онтологическое прояснение феномена истины» (Ibid. S. 183). Согласно Хайдеггеру, вопрос о бытии, сущем и И. может быть поставлен в фундаментальной онтологии только посредством предваряющего анализа Dasein, исследование к-рого показывает, что основной конституцией Dasein является «бытие-в-мире» (In-der-Welt-sein) — целостный неделимый феномен, априорно-трансцендентальная структура, выражающая изначальную взаимозависимость человека и мира.

Феноменологическое понимание структуры «бытия-в-мире», по мнению Хайдеггера, позволяет избежать ошибочного толкования связей между человеком и миром как субъектно-объектных отношений, характерных для новоевроп. метафизики, в которой либо субъект определяет объект, либо объект определяет субъект. В подлинном понимании бытия и И.,

по Хайдеггеру, нет места ни субъективизму, ни объективизму; «бытие-в-мире» — это дологический феномен, в котором жизнь человека в мире и его познание едины.

К основным конститутивным характеристикам Dasein как пребывающего в мире своей «повседневности» и «заботы» относятся «открытость», позволяющая «открывать» сущее в познании присущими Dasein способами, к которым Хайдеггер относил «расположенность», «понимание» и объединяющий их язык. Эти способы познания в их отношении к «временности» экзистенциальной структуры Dasein представляют собой необходимую предпосылку понимания бытия сущего как сокрытости и несокрытости и отвечают на вопрос об И. и месте И. Открытость Dasein — необходимое условие И. Хайдеггер в «Бытии и времени», еще разделяя принципы трансцендентальной философии, писал: «Всякое открывание бытия как transcendens (трансценденция) есть трансцендентальное познание. Феноменологическая истина (открытость бытия) есть veritas transcendentalis [истина трансцендентальная]» (Ibid. S. 36).

Специально проблему И. Хайдеггер обсуждал в § 44 «Бытия и времени», озаглавленном «Dasein, открытость и истина». Основные аспекты хайдеггеровского понимания И. выражены в следующих положениях: 1) традиц. концепция И., опирающаяся на понимание сущности И. как согласованности (или соответствия) суждения со своим предметом, ошибочна, поскольку невозможно привести к общему знаменателю идеальное содержание суждения с реальной вещью (Ibid. S. 215–216); ошибочным является и представление, что высказывание (суждение) есть «место» И. (Ibid. S. 226), «наоборот, высказывание как модус усвоения и способ бытия-в-мире коренится в раскрытии и соответственно в открытости Dasein» (Ibid. S. 226); 2) бытие И. и истинности «возможно только на основе «бытия-в-мире» (Ibid. S. 219); 3) «экзистенциально-онтологические основания самого раскрытия впервые показывают изначальный феномен истины» (Ibid. S. 220): в первом случае, истинным является раскрывающее Dasein, которое существует в И.; во втором случае — «раскрытие» И. (напр., интритимирового сущего) есть бы-

тийный способ «бытия-в-мире» (Ibid. S. 219–220); 4) «экзистенциально-онтологическое условие того, что бытие-в-мире определяется «истиной» и «неистиной» лежит в бытийной конституции Dasein, которую мы обозначили как наброшенный проект» (Ibid. S. 223); 5) к И. или открытости Dasein «принадлежит речь» (Ibid. S. 223).

После «поворота» в творчестве Хайдеггера вместе со смещением акцентов в понимании бытия претерпевает изменение и концепция И. В докладе «О сущности истины» (Vom Wesen der Wahrheit), прочитанном в 1930 г. и изданном в 1943 г., к относительно новым аспектам И. относятся: 1) феноменологическое понимание положений «сущность истины есть свобода» и «свобода есть сущность самой истины» (Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit // *Idem*. Wegmarken. Fr./M., 1978. S. 183); 2) истолкование свободы как допускающей «бытие сущего» (Ibidem); 3) истолкование человека как определяемого «способом экзистенции» и в своей свободе и историчности допускающего понимание сущего не таким, каково «оно есть» (Ibid. S. 188), вслед чего обнаруживается сущностная взаимосвязь И. и неистины, возможность блужданий человека и заблуждений (Ibid. S. 194).

В поздней философии Хайдеггера, устанавливающей тесную связь между бытием и языком и понимающей язык как «высветляюще-скрывающее обнаружение (lichtend-verbergende) самого бытия» (*Idem*. Brief über den Humanismus // Ibid. S. 324), корректируется и трактовка И.: «Язык — это дом бытия, живя в котором человек экзистенцирует, поскольку он, оберегая истину бытия, принадлежит ей» (Ibid. S. 330).

В своей историко-философской концепции И., представленной в многочисленных сочинениях, Хайдеггер, подобно Ницше, истоки философии, обретение и утрату ее подлинного пути видел в античности.

Досократиками, по мнению Хайдеггера, бытие и И. понимались как «несокрываемое» (Unverborgene). У Анаксимандра, Гераклита, Парменида, Протагора, как считает Хайдеггер, бытие и И. равнозначны, но эта равнозначность не означала тождества бытия и мышления, принципа, окончательно оформившегося в нововроп. философии. Однако развитие греч. философии, по мнению Хай-

деггера, привело к потере несокрытого. И. (ἀλήθεια), понимаемая греками как несокрытое (ср.: *Idem*. Platons Lehre von der Wahrheit // *Idem*. Wegmarken. 1978. S. 221), становится у Платона жертвой умо-зрительной конструкции; ἀλήθεια подпадает под иго ιδέα, идеи (трактуемой Хайдеггером как «вид» и «видение» одновременно), и «впредь сущность истины раскрывается не как сущность несокрытого из собственной полноты сущности, а перемещается в сущность ιδέα, идеи» (Ibid. S. 228).

Эта перемена сущности И. как изменение «места истины», согласно Хайдеггеру, ведет к двойственному пониманию И. «Как несокрытость она все еще главная черта самого сущего. Однако как правильность взгляда (Bliken) она становится отличительной чертой человеческого отношения к сущему» (Ibid. S. 228–229). С Платона, считает Хайдеггер, начинается философия, к-рая мыслит бытие посредством идей, а И. понимает как соответствие мышления бытию. В философии Аристотеля, отмечал Хайдеггер, вновь дает о себе знать двойственное понимание И.; вместе с тем ему как создателю логики ошибочно приписывают тезис о суждении как «месте истины». У Фомы Аквинского определяющим для традиц. понимания И. становится ее внутренняя связь с теологией. Нововроп. философия, по мнению Хайдеггера, начиная с эпохи Возрождения, в своей рационалистической убежденности проникнута духом индивидуализма и субъективизма, таким остается и ее понимание И.

К. Ясперс (1883–1969), создатель еще одной версии экзистенциальной философии, в учении об И. исходил из ряда основоположений, к-рые им подробно разрабатывались в 2 сочинениях: «Философия» (Philosophie; в 3 т.) и «Об истине» (Von der Wahrheit), а также в нек-рых др. работах.

Проблема «забвения» или «отсутствия бытия», волновавшая Хайдеггера, приобретает у Ясперса др. характер: согласно его учению, единое и цельное бытие, о котором говорит традиц. онтология, вообще не существует, следует говорить о разорванности типов бытия, к-рые коррелируют со способами бытия человеческого существования. Сначала в работе «Разум и экзистенция» (Vernunft und Existenz), а затем в трактате «Об

истине» Ясперс разрабатывает концепцию «объемлющего» (Umgreifende), к-рая должна была связать воедино его предшествующие философские построения: учение о мире и ориентировке в мире, о многослойной структуре человеческого бытия и трансценденции, а также раскрыть подлинный смысл «категорий, методов и наук в их перспективе» (Jaspers K. Von der Wahrheit. Münch., 1946. S. 28).

Объемлющее, по Ясперсу, как не имеющее субъектно-объектного характера, само по себе трудно определить. Косвенным образом оно выражено через 2 аспекта его бытия: 1) объемлющее в качестве «в-себе-бытия» (Ansichsein), которое объемлет нас — это мир и трансценденция (Transzendenz); 2) объемлющее, которое «суть мы сами» (Ibid. S. 47–48), к-рое включает способы бытия: существование, или наличное бытие (Dasein), сознание (Bewußtsein), дух (Geist), экзистенцию (Existenz).

Наряду с выделением этих способов бытия как вертикальной структуры, объемлющее предполагает их исследование с т. зр. предметного и не предметного, имманентного и трансцендентного, т. е. как горизонтальной структуры. Несмотря на многообразие способов бытия и соответственно — множество истин, вся проблематика Ясперса, как у Канта, сводима к 3 большим темам: мир, человек, Бог.

В понимании объемлющего как мира Ясперс руководствуется разделением Канта на «вещи для нас» и «вещи в себе»; «вещи» в мире, согласно Ясперсу, познаваемы в представлениях и сознании, но непознаваем мир как целое. Познающее сознание, направленное на исследование мира и самого себя (самосознание), имеет ограниченный, предметный и субъектно-объектный характер и представляет рационально-логическую область, в к-рой истинность и принудительная достоверность «достигаются общепринятым и обоснованным мышлением по законам формальной логики» (Ibid. S. 606).

Ясперс склонялся к феноменологической трактовке сознания: оно выступает коррелятом объектного бытия, а объектное бытие — коррелят сознания. Субъектно-объектная структура сознания, главной задачей к-рой является ориентирование в мире, соотносится с субъектно-объект-

ным и предметным характером познаваемых «вещей»; соответственно И. наук о мире (и человеке как предмете науки) имеют объективный и предметный характер; вместе с тем научные И. относительны, поскольку мир в целом и человек сознанием непознаваемы.

В учение о человеке центральная тема — экзистенция в ее отношении к трансценденции. В описании экзистенции Ясперс исходил из ее связи с сознанием и принципиальной противоположности сознанию. В экзистенции противоположности субъекта и объекта снимаются, в отличие от сознания, она индивидуальна, свободна, конечна, обнаруживает себя в «пограничных ситуациях», она есть «место» чтения шифров трансценденции и возможность экзистенциальной И. Сознание может быть научным и может изучаться научными методами, тогда как экзистенция «никогда не становится объектом» научного или философского исследования, «даже экзистенциальное высветление не познает экзистенции, а лишь апеллирует к ее возможностям» (Idem. Vernunft und Existenz. Münch., 1960. S. 66.).

Желая избежать понимания экзистенции как феномена бессознательного или сугубо психологического переживания, Ясперс отмечал, что «экзистенция высветляется посредством разума» (Ibidem). В поздних сочинениях Ясперса тема разума приобретает большое значение. В лекциях под названием «Философская вера» Ясперс писал, что «разум запрягает останавливаться на каком-либо смысле истины, который не включает в себя всю истину» (Ясперс К. Философская вера // Он же. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 441); разум как объемлющее, к-рое суть мы сами — «орудие экзистенции», вместе с тем он — «связь всех модусов объемлющего» (Там же).

Экзистенциальная И., по учению Ясперса, в своей опоре на трансценденцию личностна и исторична, в своей свободе открывается в коммуникации и противится монополии на И. Ясперс утверждал, что «экзистенция постигает себя лишь в сообществе с другой экзистенцией, коммуникация являет собой образ открытия истины во времени» (Там же. С. 442).

На вопрос «Что есть истина?» Ясперс отвечал: «В каждом модусе

объемлющего, которое есть мы, коренится своеобразный смысл, присутствующий бытию истины. В наличном бытии заключена истина как непосредственность чувственно наличного, как витальная польза, как инстинкт, как практическое и благоприятствующее. В сознании вообще истина заключена как непротиворечивость предметно мыслимого в общих категориях. В духе истина заключена как убежденность в идеях. В экзистенции — как подлинная вера. Верой называется сознание экзистенции в соотношении с трансценденцией» (Там же. С. 433).

Чтение шифров трансценденции Ясперс рассматривал как возможность прорыва за границы шифров к И., к невыразимому в своей сущности подлинному бытию (см.: Jaspers K. Chiffren der Transzendenz. Münch., 1972). В учении о религии Ясперс считал вызывающим сомнения и недоверие притязания религии на исключительность И. Подмечая выражение «понимание истины» выражением «владение истиной», Ясперс с позиций разработанной им философской веры критиковал христианство и учение о Боге — Истине.

М. Бубер (1878–1965), испытавший большое влияние нем. философии и европ. культуры, учение об И. рассматривал в рамках создаваемой им философии диалога. Исследуя связь «я» и «ты» как отношение между субъектами, Бубер в этом «между» (zwischen) видел исполненное глубокой религ. тайны пространство, — онтологически понимаемое «место встречи» не только одного человека с другим, но и прежде всего человека и Бога («Ты»). Бубер писал «о пресуществлении Бога посредством человека: человек казался мне существом, в существовании которого пребывающий в своей истине абсолют может получить характер действительности» (Buber M. Werke. Hldb., 1962. Bd. 1: Schriften zur Philosophie. S. 384).

Р. Бульман (1884–1976) в соч. «Демифологизация новозаветного провозвестия как задача», разрабатывая свой путь в полемике с школой истории религии и диалектической теологией, задавал вопрос: «Существует ли возможность демифологизирующей интерпретации, которая открыла бы истину керигмы в ее качестве керигмы для немифологически мыслящего человека?» (Бульман Р. Избранное: Вера и по-

нимание. М., 2004. С. 17). Для самого Бульмана этот вопрос имел риторический характер, поскольку НЗ толковался им как содержащий дуалистическую мифологию, включающую в себя «еврейскую апокалиптику и гностический миф о спасении», а освобождение новозаветного Откровения от исторических и мифологических наслоений и раскрытие подлинной И. христианства он считал своей главной задачей.

Учение о демифологизации было связано с широким кругом проблем, как поставленных еще Киркегором, так и имеющих отношение к совр. Бульману богословию протестантизма в его различных направлениях. Убеждение Бульмана, что любое толкование И. христианства всегда связано с философией, обусловило двойственный и внутренне противоречивый характер демифологизации, к-рая представляла собой философский метод для разрешения богословских проблем. Демифологизация евангельских текстов для установления истинного смысла провозвестия предполагала использование определенных процедур, которые по своему характеру были близки к методу «эпохэ» Э. Гуссерля и деструкции Хайдеггера. К этим процедурам Бульман относил критику: 1) научной картины античности; 2) «исторического» содержания Евангелий; 3) «мифов и мифологии» Евангелий, под которыми понимались явления и события, связанные с чудом и мистической жизнью Церкви; в частности, «иррационально-мифологическими учениями» считались распятие Иисуса Христа и Его воскресение; 4) языка и символов Евангелий; 5) религ. и философско-антропологических воззрений эпохи написания Евангелий.

В учении об И. П. Тиллих (1886–1965) исходил из первоначального разделения на философские И., об-разующие основание истинного научного знания о мире, и истины Откровения. Философское понимание И. Тиллих обсуждал в специальной гл. «Истина и верификация» своего соч. «Систематическое богословие». Критикуя позитивистские представления об И., редуцирующие ее смысл до сугубо формально-логической истинности, Тиллих оказывал предпочтение сложившемуся еще в античности у Платона и Аристотеля подходу, к-рый, признавая важность и необходимость логичес-

кой разработки И., исходил из метафизического анализа «истинно сущего бытия». По мнению Тиллиха, «суждение потому — истинно, что оно выражает истинное бытие, также подлинная реальность становится истинной, если она схвачена и выражена в истинном суждении» (Тиллих П. Систематическая теология. СПб., 1998. Т. 1. С. 113).

Субъектно-объектный и «эссенциальный» подход, свойственный философии, считал Тиллих, должен быть дополнен относящимся к природе И. «испытанием верификацией» (Там же). Необходимо различать 2 метода верификации: «опытную верификацию», к-рая пытается постичь жизнь в целостности ее проявлений, и «экспериментальную», предметом которой становится исследование «отдельных элементов» жизни, а способами достижения — «остановка и разрыв тотального жизненного процесса» для выделения этих «элементов». Тиллих полагал, что методы верификации ни в своей обособленности, ни во взаимодействии не могут обеспечить постижение И., а разочарование в них ведет «либо к безнадежному смирению, либо к поиску Откровения, так как Откровение претендует на возможность открыть истину» (Там же. С. 117).

По Тиллиху, истины Откровения обусловлены откровенным и таинственным знанием, «которое прямо или косвенно ниспослано от Бога, и стало быть оно адекватно или символично» (Там же. С. 143). Основными формами диалектического постижения и выражения экзистенциальных истин Откровения, Тиллих считал «парадоксы» и «символы».

Констатируя необходимость единства между философией и богословием, Тиллих отмечал 3 существенных различия между ними: 1) по отношению к своему «объекту» философия характеризуется «страстью к истине», богословие — «вовлеченностью в истину», верой в личную «экзистенциальную истину», к-рая позволяет преодолеть возникшее по вине человека отчуждение между человеком и Богом, и достичь «нового бытия» по образу Иисуса Христа; 2) по отношению к «истокам» основу философии составляет универсальный логос, истинная же основа богословия — Иисус Христос как «единство абсолютно универсального и абсолютно конкретного

в Логосе» (Там же. С. 24), и Церковь (Там же. С. 31); 3) по отношению к «содержанию» познания философия есть исследование бытия посредством категорий, в к-рых находят отражение природа, история, жизнь человека и общества, в богословии — «те же самые категории и концепции» бытия связаны с поисками первопричины — Бога и имеют сотериологический характер (Там же).

Представитель неоготизма Ж. Маритен (1882–1973) в ряде сочинений критиковал экзистенциальную трактовку И., к-рая, по его мнению, может быть обнаружена уже у родоначальника новоевроп. философии Декарта и стала господствующей в совр. философии благодаря экзистенциализму; вместе с тем он утверждал, что основная интуиция Киркегора, примат существования, «аналогична» интуиции бытия в томизме.

Полагая необходимым возвращение к забытой томистской концепции И., Маритен отмечал, что аристотелевская теория И., в основании к-рой лежали различия между сущностью и существованием, возможностью и действительностью, была переработана Фомой Аквинским в учение, в к-ром особое значение приобрели понятия «бытие» и «существование», а различие между сущностью и существованием имело отношение только к тварному миру, сущему, а не к Богу.

В трактате «Об истине» Маритен последовательно излагал традиц. определения И.: «истина — то, что есть» (Маритен Ж. Об истине // Избранное: Величие и нищета метафизики. М., 2004. С. 132); «истина есть соответствие разума с тем, что есть»; «истина предполагает существование двух членов, познаваемого и познающего и отношение согласованности между ними» (Там же С. 132, 133). Усматривая в этих определениях знаменитое положение Парменида «мышление и то, что мыслится, — одно и то же» (DK. 28B8. 36), Маритен формулирует антиномию классического понимания И., согласно которой, если утверждать тождество бытия и мышления (как это делали Спиноза и Гегель), то это ведет к имманентному и рационалистическому пониманию сущего и полной утрате чувственного мира; если же между бытием и мышлением нет тождества, то в этом случае философ оказывается в мире мнимостей, в к-ром нет места для И.

Предлагаемое Маритеном решение этой антиномии сводится к необходимости понимать тождество бытия не только как тождество, но и как различие. Содержательную сторону этого решения Маритен видел в правильном истолковании термина «бытие» и в необходимости искать в мысли человека, что в ней «от вещей и что — от моей способности к познанию вещей» (Маритен Ж. Об истине. С. 136).

Понимание бытия как только сущности Маритен считал «ересью метафизики» и противопоставлял ему томистское толкование: бытие — это «то, что существует или может существовать, то, что осуществляет или может осуществлять акт существования» (Он же. Краткий трактат о существовании и существующем // Избранное: Величие и нищета метафизики. М., 2004. С. 25); при этом субъект — то, что подразумевает «сущность, или интеллигибельное», а «существует» указывает на «акт существования, или сверхинтеллигибельное». Маритен писал: «На вершине сущего, там, где все обращено к чистому трансцендентному акту, интеллигибельность сущности соединяется в абсолютной тождественности со сверхинтеллигибельностью существования, так что и первое, и второе бесконечно превосходят обозначаемое у нас их понятиями в непостижимом единстве Того, Кто есть Сущий» (Там же).

Маритен полагал, что одна из ошибок нововроп. философии, в особенности рационализма, заключается в гипостазировании логики, в отождествлении ее с действительностью. Акт суждения, по мнению Маритена, должен руководствоваться тем соображением, что «объект в его интеллигибельном существовании подчиняется условиям, которым он не подчиняется в существовании самостоятельном». Опираясь на это положение, Маритен писал: «Итак, очевидно, в самом точном смысле этого слова, истина есть соответствие между актом разума, объединяющим два понятия в одном суждении, и актуальным или потенциальным существованием объекта, в котором реализованы оба эти понятия» (Там же. С. 142).

А. Т. Казарян

Лит.: *Общая проблематика И.*: Blumenberg H. Licht als Metapher der Wahrheit // Studium generale. B. 1957. Jg. 10. H. 10. S. 432–447; Möller J. Wahrheit als Problem: Traditionen, Theorien, Aporien. Münch., 1971; Bollnow O. F.

Das Doppelgesicht der Wahrheit. Stuttg., 1975; Fleischer M. Wahrheit und Wahrheitsgrund: Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte. B.: N. Y., 1984; Kirkham R. L. Theories of Truth: A Critical Introduction. Camb. (Mass.), 1992; Puntel L. B. Der Wahrheitsbegriff in Philosophie und Theologie // Theologie als gegenwärtige Schriftauslegung. Tüb., 1995. S. 16–45. (ZTK. Beih. 9); Soames S. Understanding Truth. N. Y., 1999; Weingartner P. Basic Questions on Truth. Dordrecht, 2000 (рус. пер.: *Вейнгартнер П.* Фундаментальные проблемы теории истины. М., 2005); Ruggenini M. Veritas e ἀλήθεια: La Grecia, Roma e l'origine della metafisica cristiano-medioevale // Quaestio. Turnhout, 2001. Vol. 1. P. 83–112; Schüssler I. La question de la vérité: Thomas d'Aquin, Nietzsche, Kant. Aristote, Heidegger. Lausanne, 2001; Kühne W. Conceptions of Truth. Oxf., 2003; Truth: Interdisciplinary Dialogues in a Pluralistic Age / Ed. C. Helmer, K. De Troyer. Leuven, 2003; La vérité: Antiquité — modernité. Lausanne, 2004; Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit // Hrsg. M. Enders, J. Szaif. B.: N. Y., 2006; Seifert J. De veritate: Über die Wahrheit. Fr./M., 2009. Bd. 1: Wahrheit und Person: Vom Wesen der Seinswahrheit, Erkenntniswahrheit und Urteilswahrheit; Bd. 2: Der Streit um die Wahrheit: Wahrheit und Wahrheitstheorien; Truth: Studies of a Robust Presence / Ed. K. Pritzl. Wash., 2010. (Studies in Philosophy and the History of Philosophy: 51); *И. в Священном Писании*: Bultmann R. Untersuchungen zum Johannesevangelium // ZNW. 1928. Bd. 27. N. 2. S. 113–163; Blank J. Der johanneische Wahrheitsbegriff // BiblZschr. N. F. 1963. Bd. 7. S. 163–173; Goppelt L. Wahrheit als Befreiung: Das neutestamentliche Zeugnis von der Wahrheit nach dem Johannesevangelium // Was ist Wahrheit / Hrsg. H.-R. Müller-Schwefe. Gött., 1965. S. 80–93; Borig R. Der wahre Weinstock: Untersuchungen zu Jo 15, 1–10. Münch., 1967; Michel D. 'Āmāt: Untersuchung über «Wahrheit» im Hebräischen // Archiv für Begriffsgeschichte. 1968. Bd. 12. S. 30–57; Ibuki Y. Die Wahrheit im Johannesevangelium. Bonn, 1972; La Potterie I., de. La vérité dans st. Jean. R., 1977. 2 t.; *idem.* Vérité // DSAMDH. 1992. Fasc. 52/53. Col. 413–427; Ebeling G. Die Wahrheit des Evangeliums: Eine Lesehilfe zum Galaterbrief. Tüb., 1981; Röhl W. G. Die Rezeption des Johannesevangeliums in christlich-nostischen Schriften aus Nag Hammadi. Fr./M., 1991; Haacker K. Wie redet die Bibel von Wahrheit? // *Idem.* Biblische Theologie als engagierte Exegese: Theol. Grundfragen und thematische Studien. Wuppertal; Zürich, 1993. S. 173–187; Hergenröder C. Wir schauen seine Herrlichkeit: Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschliessung Jesu und Antwort des Menschen. Würzburg, 1996; Schreiner J. // TDOT. 1997. Vol. 1. P. 292–327; Landmesser C. Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft. Tüb., 1999; Gebauer R. «Aletheia» im Johannesevangelium: Exegetische Anmerkungen zur theologischen Wahrheitsfrage // Theologische Wahrheit und die Postmoderne. Wuppertal; Giessen; Basel, 2000. S. 233–254; Beutler J. Wahrheit. III // LTK. 2001. Bd. 10. S. 933–935; Hofius O. «Die Wahrheit des Evangeliums»: Exegetische und theol. Erwägungen zum Wahrheitsanspruch der paulinischen Verkündigung // *Idem.* Paulusstudien. Tüb., 2002. Bd. 2. S. 17–37; *И. в патристике*: Boyer C. L'idée de vérité dans la philosophie de St. Augustin. P., 1920; Schön K. Skepsis, Wahrheit und Gewissheit bei Augustinus: Diss. Hdlb., 1954; Story C. I. K. The Nature of Truth in «The

Gospel of Truth» and in Writings of Justin Martyr: A Study of the Pattern of Orthodoxy in the Middle of the Second Christian Century. Leiden, 1970; Beierwaltes W. Deus est veritas: Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie // Pietas: FS für B. Köting / Hrsg. E. Dassmann, K. S. Frank. Münster, 1980. S. 15–29; Villalobos J. Ser y verdad en Agustín de Hipona. Sevilla, 1982; Kobusch Th. Das Christentum als die Religion der Wahrheit: Überlegungen zu Augustinus Begriff des Kultus // REAug. 1983. T. 29. N. 1/2. P. 97–128; Führer Th. Das Kriterium der Wahrheit in Augustinus «Contra Academicos» // VChr. 1992. Vol. 46. P. 257–275; Suchla B. R. Wahrheit über jeder Wahrheit: Zur philosophischen Absicht der Schrift «De divinis nominibus» des Dionysius Areopagita // ThQ. 1996. Bd. 176. S. 205–217; Allert C. D. The Concept of Truth in «Dialoge with Trypho» // *Idem.* Revelation, Truth, Canon, and Interpretation: Studies in Justin Martyr's «Dialoge with Trypho». Leiden; Boston, 2002. P. 123–186; Fladerer L. Deus aut Veritas: Beobachtungen zum Wahrheitsbegriff in den Opera Theologica des Marius Victorinus // WSt. 2004. Bd. 117. S. 173–199; *И. в древнехристианской литературе и философии*: Herberich R. Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie. B., 1913; Bultmann R. Untersuchungen zum Johannesevangelium. 2: Ἀλήθεια in der griechischen und hellenistischen Literatur // ZNW. 1928. Bd. 27. S. 134–163; Luther W. «Wahrheit» und «Lüge» im ältesten Griechentum. Borna, 1935; *idem.* Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprachen // Gymnasium. Hdlb., 1958. Bd. 65. S. 75–107; *idem.* Wahrheit, Licht, Sehen und Erkennen im Sonnengleichnis von Platons Politeia: Ein Ausschnitt aus der Lichtmetaphysik der Griechen // Studium generale. B., 1965. Bd. 18. H. 7. S. 479–496; *idem.* Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit // Archiv für Begriffsgeschichte. Bonn, 1966. Bd. 10. S. 1–240; Wilpert P. Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff // Philosophisches Jb. Freiburg i. Br.; Münch., 1940. Bd. 53. S. 3–16; *idem.* Die Wahrhaftigkeit in der aristotelischen Ethik // *Ibid.* S. 324–338; Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit // Geistige Überlieferung. B., 1942. Bd. 2. S. 96–124; *Idem.* // Heidegger M. Gesamtausgabe. Fr./M., 1976. Bd. 9: Wegmarken. S. 203–238 (рус. пер.: Хаϊдеггер М. Учение Платона об истине / Пер.: Т. В. Васильева // Историко-философский ежегодник, 1986. М., 1986. С. 255–275; То же / Пер.: В. В. Библихин // Хаϊдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 345–360); *idem.* Gesamtausgabe. Fr./M., 1982. Bd. 54: Parmenides (рус. пер.: Хаϊдеггер М. Парменид / Пер.: А. В. Шурбелев. СПб., 2009); *idem.* Aletheia (Heraklit, Fragment 16) // *Idem.* Gesamtausgabe. Fr./M., 2000. Bd. 7: Vorträge und Aufsätze. S. 263–288; Boeder H. Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia // Archiv für Begriffsgeschichte. 1959. Bd. 4. S. 82–112; Detienne M. La notion mythique d'ἀλήθεια // REG. 1960. T. 73. P. 27–35; *idem.* Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque. P., 1967; Heitsch E. Die nicht-philosophische ἀλήθεια // Hermes. Stuttg., 1962. Bd. 90. S. 24–33; *idem.* Wahrheit als Erinnerung // *Ibid.* 1963. Bd. 91. S. 36–53; *idem.* Der Ort der Wahrheit: Aus der Frühgeschichte der Wahrheitsbegriffs // *Idem.* Parmenides und die Anfänge der Erkenntnis Kritik und Logik. Donauwörth, 1979. S. 33–69; Rankin H. D. Α-λήθεια in Plato // Glotta. Gött., 1963. Bd. 41. S. 51–54; Friedländer P. Aletheia // *Idem.* Platon. B., 1964. Bd. 1. S. 233–242, 386–387; Krischer T.

- Ἔτος und ἀλήθης // *Philologus*. B., 1965. Bd. 109. N 3/4. S. 161–174; *Wolz H. G.* Plato's Doctrine of Truth: Orthótes or Alétheia? // *Philosophy and Phenomenological Research*. Providence, 1966. Vol. 27. N 2. P. 157–182; *Adkins A. W. H.* Truth, κόσμος, and ἀρετή in the Homeric Poems // *CQ*. 1972. Vol. 22. N 1. P. 5–18; *Komornicka A. M.* Quelques remarques sur la notion d'ἀλάθεια et de ψεῦδος chez Pindare // *Eos: Commentarii Societatis Philologa Polonorum*. Lwów, 1972. T. 60. P. 235–253; *Snell B.* Ἀλήθεια // *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*. 1975. Bd. 1. S. 9–17; *Levet J.-P.* Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque: Étude de vocabulaire. P., 1976. T. 1: Présentation générale: Le vrai et le faux dans les épopées homériques; *idem.* Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque: D'Hésiode à la fin du V<sup>e</sup> siècle. P., 2008; *Striker G.* Epicurus on the Truth of Sense Impressions // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. B., 1977. Bd. 59. N 2. S. 125–142; *eadem.* Κριτήριον τῆς ἀληθείας // *Eadem.* Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics. Camb., N. Y., 1996. P. 22–76; *Long A. A.* Sextus Empiricus on the Criterion of Truth // *Bull. of the Institute of Classical Studies*. L., 1978. Vol. 25. P. 35–49; *idem.* The Stoic Distinction between Truth (ἡ ἀλήθεια) and the True (τὸ ἀληθές) // *Les Stoiciens et leur logique* / Ed. J. Brunschwig. P., 1978. P. 297–315; *Cole Th.* Archaic Truth // *Quaderni Urbinate di Cultura Classica*. N. S. R., 1983. Vol. 13. P. 7–28; *Classen C. J.* Protagoras' Aletheia // *The Criterion of Truth*. 1989. P. 13–38; *The Criterion of Truth* / Ed. P. Huby, G. Neal. Liverpool, 1989; *Гришечер И. И.* Греческая ἀλήθεια: Очевидность слова и тайна значения // *Логический анализ языка: Культурные концепты*. М., 1991. С. 38–44; *Tugendhat E.* Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles // *Idem.* Philosophische Aufsätze. Fr./M., 1992. S. 251–260; *Szaif J.* Platons Begriff der Wahrheit. Freiburg i. Br.; Münch., 1996; *idem.* Platon über Wahrheit und Kohärenz // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 2000. Bd. 82. S. 119–148; *idem.* Sprache, Bedeutung, Wahrheit: Überlegungen zu Platon und seinem Dialog «Kratylos» // *Allgemeine Zschr. für Philosophie*. Stuttgart, 2001. Bd. 26. S. 45–60; *idem.* Wahrheit: Antike. A: Anfänge bis Hellenismus // *HWPPh*. 2005. Bd. 12. S. 48–54; *idem.* Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike // *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. 2006. S. 1–32; *Wiesner J.* Parmenides: Der Beginn der Aletheia. B.; N. Y., 1996; *Pritzl K.* Being True in Aristotle's Thinking // *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Lanham, 1998. Vol. 14. P. 177–201; *Vigo A. G.* Die aristotelische Auffassung der praktischen Wahrheit // *Internationale Zschr. für Philosophie*. 1998. H. 2. S. 285–308; *idem.* Praktische Wahrheit und dianoetische Tugenden bei Aristoteles // *Platon und Aristoteles – sub ratione veritatis*. Gött., 2003. S. 252–285; *Galluzzo G.* Il tema della verità in Plotino, fonti platoniche e presupposti filosofici // *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. Spoleto, 1999. Vol. 10. P. 59–88; *Hestir B. A.* Conception of Truth in «Republic V» // *History of Philosophy Quarterly*. 2000. Vol. 17. N 4. P. 311–332; *idem.* A «Conception» of Truth in Plato's Sophist // *J. of the History of Philosophy*. 2003. Vol. 41. N 1. P. 1–24; *idem.* Plato and the Split Personality of Ontological Aletheia // *Apeiron*. Edmonton, 2004. Vol. 37. N 2. P. 109–150; *Siorranes L.* The Problem of Truth in the «Platonic Theology» // *Proclus et la Théologie platonicienne* / Ed. A.-Ph. Segonds. C. Steel. Leuven, 2000. P. 47–63; *Fiorentino F.* Il problema della verità nei filosofi antichi. Napoli, 2002; *idem.* Il problema della verità in Plotino // *Sapienza*. Napoli, 2004. Vol. 57. P. 145–184; *Crivelli P.* Aristotle on Truth. Camb., 2004; *Wolenski J.* Aletheia in Greek Thought until Aristotle // *Annals of Pure and Applied Logic*. Amst., 2004. Vol. 127. P. 339–360; *Fladerer L.* Wahrheit: Antike. B: Neuplatonismus; Aristoteleskommentatoren // *HWPPh*. 2005. Bd. 12. S. 54–57; *idem.* Der Wahrheitsbegriff im griechischen Neuplatonismus // *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. 2006. S. 33–48; *Barnes J.* Truth, etc.: Six Lectures on Ancient Logic. Oxf.; N. Y., 2007; *Cherubin R.* Aletheia from Poetry into Philosophy: Homer to Parmenides // *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek Literature* / Ed. W. Wians. Albany, 2009. P. 51–72; *Dyson H.* Prolepsis and Common Conceptions as Criteria of Truth // *Idem.* Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa. B.; N. Y., 2009. P. 23–47; *Long Ch. P.* Aristotle on the Nature of Truth. N. Y., 2011; **И. в философии и богословии европейского средневековья:** *Grabmann M.* Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitskenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin: Forschungen über die augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den hl. Thomas von Aquin. Münster, 1924; *Wilpert P.* Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin: Ein Beitrag zur Geschichte des Evidenzproblems. Münster, 1931. (BGPhMA; 30 (3)); *Pouillon H.* Le premier traité des propriétés transcendentales // *Revue néoscholastique de philosophie*. Louvain, 1939. T. 42. P. 40–77; *Hufnagel A.* Die Wahrheit als philosophisch-theologisches Problem bei Albert dem Deutschen. Bonn, 1940; *Boehner Ph.* Ockham's Theory of Supposition and the Notion of Truth // *Franciscan Studies*. N. S. St. Bonaventure (N. Y.), 1945. Vol. 6. N 3. P. 261–292; *Vier P. C.* Evidence and Its Function According to John Duns Scotus. St. Bonaventure (N. Y.), 1951; *Schmitt Ch. B.* Henry of Ghent, Duns Scotus and Gianfrancesco Pico on Illumination // *Mediaeval Studies*. Toronto, 1963. Vol. 25. P. 231–258; *Engelhardt P.* Des Thomas von Aquin Fragen nach dem Wesen der Wahrheit: Eine lehrgeschichtliche Betrachtung // *Innerlichkeit und Erziehung*. Freiburg i. Br., 1964. S. 145–175; *idem.* «Philosophi» und «Sancti»: Über die Wahrheit, Urwahrheit und welthafte Wahrheit in den frühen Schriften Alberts des Großen // *Wahrheit: Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne*. Mainz, 1995. S. 49–59; *Flasch K.* Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury // *Philosophisches Jb.* 1964/1965. Bd. 72. S. 322–352; *Maièri A.* Il problema della verità nelle opere di Guglielmo Heytesbury // *Studi medievali*. Ser. 3. Spoleto, 1967. Vol. 7. P. 40–74; *Ruello F.* La notion de vérité chez saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin. Louvain, 1969; *Rahner K.* Die Wahrheit bei Thomas von Aquin // *Idem.* Schriften zur Theologie. Zürich, 1972. Bd. 10. S. 21–40; *Seifert J.* Bonaventuras Interpretation der augustiniſchen These vom notwendigen Sein der Wahrheit // *Franziskanische Studien*. Werl, 1977. Bd. 59. S. 38–52; *Zimmermann A.* Bemerkungen zu Thomas von Aquin, Quaest. disp. De veritate I // *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihre Quellen*. B., 1982. S. 247–261. (Miscellanea Mediaevalia; 15); *Marrone S. P.* William of Auvergne and Robert Grosseteste: New Ideas of Truth in the Early 13<sup>th</sup> Century. Princeton (N. J.), 1983; *idem.* Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent. Camb. (Mass.), 1985; *idem.* The Light of Thy Countenance: Science and Knowledge of God in the 13<sup>th</sup> Century. Leiden; Boston, 2001. 2 vol.; *O'Meara D. J.* The Problem of Speaking about God in John Scottus Eriugena // *Carolingian Essays* / Ed. U.-R. Blumenthal. Wash., 1983. P. 151–167; *Brown J. V.* Duns Scotus on the Possibility of Knowing Genuine Truth: The Reply of Henri of Ghent in the *Lectura prima* and in the *Ordinatio* // *RTAM*. 1984. T. 51. P. 136–182; *Anselme G. E. M.* Truth: Anselm or Thomas? // *New Blackfriars*. Oxf., 1985. Vol. 66. N 776. P. 82–98; *Bos E. P.* Peter of Mantua's Treatise «De veritate et falsitate, sive de taliter et qualiter» // *Mediaeval Semantics and Metaphysics: Studies dedicated to L. M. de Rijk*. Nijmegen, 1985. P. 291–312; *Lewis N. T.* Determinate Truth in Abelard // *Vivarium*. Leiden, 1987. Vol. 25. P. 81–109; *Speer A.* Triplex veritas: Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras. Werl, 1987. (Franziskanische Forschungen; 32); *McCord Adams M.* Ockham on Truth // *Medioevo*. Padova, 1989. Vol. 15. P. 143–172; *eadem.* Saint Anselm's Theory of Truth // *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. 1990. Vol. 1. P. 353–372; *Wippel J. F.* Truth in Thomas Aquinas // *The Review of Metaphysics*. Wash., 1989. Vol. 43. N 2. P. 295–326; 1990. Vol. 43. N 3. P. 543–567; *Aertsen J. A.* Truth as Transcendental in Thomas Aquinas // *Topoi*. Dordrecht, 1992. Vol. 11. P. 159–171; *idem.* Medieval Philosophy and the Transcendentals: the Case of Thomas Aquinas. Leiden; N. Y., 1996; *idem.* Truth in the Middle Ages: Its Essence and Power in Christian Thought // *Truth: Studies of a Robust Presence*. 2010. P. 127–146; *Hödl L.* Die göttliche Wahrheit im Verständnis des Thomas von Aquin, des Heinrich von Gent und des Aegidius Romanus // *Medioevo*. 1992. Vol. 18. P. 203–229; *Perler D.* Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert. B.; N. Y., 1992; *idem.* Satz, Seele und Sachverhalt: Der propositionale Wahrheitsbegriff im Spätmittelalter // *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. 2006. S. 191–210; *Schulz G.* Veritas est adaequatio intellectus et rei: Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff. Leiden. N. Y., 1992. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 36); *Rijk L. M., de.* John Buridan on Man's Capability of Grasping the Truth // *Scientia and Ars in Hoch- und Spätmittelalter*. B., 1994. Bd. 1. S. 281–303. (Miscellanea Mediaevalia; 22); *Pasnau R.* Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination // *The Review of Metaphysics*. 1995. Vol. 49. N 1. P. 49–75; *Senner W.* Zur Definition der Wahrheit bei Albertus Magnus // *Wahrheit: Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne*. Mainz, 1995. S. 11–48; *idem.* Robert Grosseteste zur Wahrheitsfrage // *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. 2006. S. 167–180; *idem.* Wahrheit bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin // *Ibid.* S. 103–148; *Conti A.* Esistenza e verità: Forme e strutture del reale in Paolo Veneto e nel pensiero filosofico del tardo medioevo. R., 1996; *idem.* Significato e verità in Walter Burley // *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. 2000. Vol. 11. P. 317–350; *Бандуровский К. В.* Основные положения теории «истины» у Фомы Аквинского // *Благо и истина: Классические и неклассические регулятивы* / Ред. А. П. Огурцов. М., 1998. С. 159–170; *Enders M.* Wahrheit und Notwendigkeit: Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles,

Cicero, Augustinus, Boethius). Leiden; Boston, 1998. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 64); *idem*. «Wahrheit» von Augustinus bis zum frühen Mittelalter: Stationen einer Begriffsgeschichte // Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit. 2006. S. 65–102; *Kann Chr.* Wahrheit als adaequatio: Bedeutung, Deutung, Klassifikation // RThPhM. 1999. T. 66. N 2. P. 209–224; *idem*. Skepsis, Wahrheit, Illumination: Bemerkungen zur Erkenntnislehre Heinrichs von Gent // Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. B.; N. Y., 2001. S. 38–58. (Miscellanea Mediaevalia; 28); *Pickstock C.* Imitating God: The Truth of Things According to Thomas Aquinas // New Blackfriars. 2000. Vol. 81. N 955. P. 308–326; *Decorte J.* Henri de Gand et la définition classique de la vérité // RThPhM. 2001. T. 68. N 1. P. 34–74; *Milbank J., Pickstock C.* Truth in Aquinas. L., 2001; *Löhner G.* Ontologischer oder Epistemischer? Anselm von Canterbury über die Begriffe Wahrheit und Richtigkeit // RThPhM. 2002. T. 69. N 2. P. 296–317; *Mayer R. J.* De veritate: quid est?: Vom Wesen der Wahrheit: Ein Gespräch mit Thomas von Aquin. Freiburg, 2002; *Waddell M.* Truth or Transcendentals: What was St. Thomas's Intention at «De veritate» 1. 1 // The Thomist. 2003. Vol. 67. P. 197–219; *Bonino S.-Th.* La théologie de la vérité dans la Lectura super Ioannem de saint Thomas d'Aquin // Revue thomiste. 2004. T. 104. P. 141–166; *Floucat Y.* La vérité comme conformité selon saint Thomas d'Aquin // *Ibid.* P. 49–102; *Oliver S.* Robert Grosseteste on Light, Truth and Experimentum // Vivarium. 2004. Vol. 42. P. 151–180; *Von Perger M.* Der Wahrheitsbegriff nach Durandus von Saint-Pourçain // AFP. 2004. Vol. 74. P. 127–224; *Kobusch Th.* Adaequatio rei et intellectus: Die Erläuterung der Korrespondenztheorie der Wahrheit in der Zeit nach Thomas von Aquin // Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit. 2006. S. 149–166; *Schlösser M.* Wahrheitsverständnis bei Bonaventura // *Ibid.* S. 181–190; *Лобкович Н.* Adaequatio et veritas // *Он же.* Вечная философия и современные размышления о ней. М., 2007. С. 173–180; *Bianchi L.* Pour une histoire de la «double vérité». P., 2008; *Piché D.* Le concept de vérité dans la Summa de bono (Q. I–III) de Philippe le Chancelier // RSPHTh. 2008. T. 92. P. 3–31; *Смирнов Д. В.* Понятия «очевидность» и «истина» в философии Иоанна Дула Скота // Человек. М., 2009. № 5. С. 84–96; *Noone Th.* Truth, Creation, and Intelligibility in Anselm, Grosseteste, and Bonaventura // Truth: Studies of a Robust Presence. 2010. P. 102–126; *Dutilh Novaes C.* Truth, Theories of // Encyclopedia of Medieval Philosophy / Ed. H. Lagerlund. Dordrecht et al., 2011. P. 1340–1347; **И. в западной философии Нового времени (XV–XIX вв.):** *Levêque R.* Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza. Strasbourg, 1923; *Haecker Th.* Der Begriff der Wahrheit bei Soren Kierkegaard. Innsbruck, 1932; *Pape I.* Leibniz: Zugang und Deutung aus dem Wahrheitsproblem. Stuttgart, 1949; *Krook D.* Thomas Hobbes's Doctrine of Meaning and Truth // Philosophy. Camb., 1956. Vol. 31. P. 3–22; *Röd W.* Gewißheit und Wahrheit bei Descartes // Zschr. für philosophische Forschung. Meisenheim, 1962. Bd. 16. S. 342–362; *Granier J.* Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche. P., 1966; *De Ruvo V.* Il problema della verità da Spinoza a Hume. Padova, 1970; *Guerout M.* La définition de la vérité chez Descartes et chez Spinoza // *Idem.* Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et

Leibniz. Hildesheim; N. Y., 1970. S. 55–63; *Rossi P.* Truth and Utility in the Science of Francis Bacon // *Idem.* Philosophy, Technology and the Arts in the Early Modern Era. N. Y., 1970. P. 146–173; *Mark Th. C.* Spinoza's Theory of Truth. N. Y., 1972; *Walsh W. H.* Hume's Concept of Truth // Reason and Reality. L., 1972. P. 99–116; *Janik L. G.* The Concept of Truth in the Historical Theory of the Italian Renaissance: Diss. Ann Arbor, 1974; *Aschenberg R.* Der Wahrheitsbegriff in Hegels «Phänomenologie des Geistes» // Die ontologische Option / Hrsg. K. Hartmann. B., 1976. S. 211–312; *Jarret Ch. E.* Leibniz on Truth and Contingency // New Essays on Rationalism and Empiricism. Guelph, 1978. P. 83–100; *Link Chr.* Subjektivität und Wahrheit: Die Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik durch Descartes. Stuttgart, 1978; *Sleigh R.* Truth and Sufficient Reason in the Philosophy of Leibniz // Leibniz: Critical and Interpretative Essays / Ed. M. Hooker. Minneapolis, 1982. P. 209–242; *Baum M.* Wahrheit bei Kant und Hegel // Kant oder Hegel: Stuttgarter Hegel-Kongress 1981 / Hrsg. D. Henrich. Stuttgart, 1983. S. 230–249; *Specht R.* Über Wahrheit und Wissen bei Locke // Logisches Philosophieren: FS für A. Menne zum 60. Geburtstag. Hildesheim; N. Y., 1983. S. 135–152; *Nenon Th.* Objektivität und endliche Erkenntnis: Kants transzendental-philosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit. Freiburg i. Br., 1986; *Curley E.* Der Ursprung der Leibnizischen Wahrheitstheorie // Studia Leibnitiana. Wiesbaden, 1988. Bd. 20. N 2. S. 160–174; *idem.* Spinoza on Truth // Australasian J. of Philosophy. Sydney, 1994. Vol. 72. P. 1–16; *Scheffer Th.* Kants Kriterium der Wahrheit. B.; N. Y., 1993; *Perler D.* Repräsentation bei Descartes. Fr./M., 1996; *Janke W.* Der Grund aller Wahrheit: Über zwei Bemerkungen Fichtes zur Logik und Wissenschaftslehre als Wahrheitsbegründungen // Fichte-Studien. Amst.; N. Y., 1999. Bd. 15. S. 17–30; *Stroppel C.* Edward Herbert von Cherbury: Wahrheit – Religion – Freiheit. Tüb., 2000; *Rauzy J.-B.* La Doctrine leibnizienne de la vérité. P., 2001; *Moss A.* Renaissance Truth and the Latin Language Turn. Oxf., 2003; *Underwood L. J.* Kant's Correspondence Theory of Truth: An Analysis and Critique of Anglo-American Alternatives. N. Y., 2003; **И. в философии XX в.:** *Brentano F.* Wahrheit und Evidenz: Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe / Hrsg. O. Kraus. Lpz., 1930; *Tarski A.* The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics // Philosophy and Phenomenological Research. Providence, 1943/1944. Vol. 4. N 3. P. 341–375 (рус. пер.: *Тарский А.* Семантическая концепция истины и основания семантики // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 90–129); *Ricoeur P.* Histoire et vérité. P., 1964 (рус. пер.: *Рикёр П.* История и истина. СПб., 2002); *Tugendhat E.* Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. B., 1967; *Waelhens A., de.* Phénoménologie et vérité. P., 1969; *Heuer J. S.* Die Struktur der Wahrheitserlebnisse und die Wahrheitsauffassungen in Edmund Husserls «Logischen Untersuchungen». Annersbek, 1989; *Waldenfels B.* Vérité à faire: Merleau-Pontys Frage nach der Wahrheit // Philosophie der Endlichkeit. Würzburg, 1992. S. 148–167; *Barry A.* Truth in Philosophy. Camb., 1993; *Gadamer H.-G.* Was ist Wahrheit? // *Idem.* Gesammelte Werke. Tüb., 1993<sup>2</sup>. Bd. 2. S. 44–56; *idem.* Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // *Idem.* Gesammelte Werke. Tüb., 2010<sup>7</sup>. Bd. 1 (рус. пер.: *Гадмер Х.-Г.* Истина и метод / Пер. с нем.: Б. Н. Бессонов. М., 1988); *Helting H.*

A-letheia-Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der A-letheia-Auslegung bei Heidegger // Heidegger Studies. Oak Brook, 1997. Bd. 13. S. 93–107; *Dahlstrom D. O.* Heidegger's Concept of Truth. Camb., 2001.

«ИСТИНА», газета и журнал старообрядцев-беспоповцев (1863–1868), единоверческий (см. *Единоверие*) журнал (1868–1886) и ежегодник (1887, 1889). Издание было начато в янв. 1863 г. по инициативе *Павла Прусского*, настоятеля принадлежавшего к согласию *федосеевцев* Спасо-Троицкого Войновского монастыря (в пос. Эккертсдорф в Вост. Пруссии, ныне пос. Войново в Польше), гл. обр. с целью полемики с федосеевцами, отрицавшими брак. Работу над «И.» Павел поручил своему ученику К. Е. Голубову (Голубеву) (1842–1889). Первый номер «И.» был напечатан в типографии издательства А. Гонсеровского в Иоганнисбурге (ныне г. Пиш, Польша). Женившись на дочери состоятельного старообрядца, Голубов купил типографию Гонсеровского, она стала называться «Типография Голубова, в Иоганнисбурге», с 1867 г.— «Славянская типография». Голубов трудился в ней наборщиком, печатником, корректором, был автором ряда публикаций в «И.». В 1863–1865 гг. в Иоганнисбурге было напечатано 5 номеров газ. «И.» (№ 1, 2 — янв., июль 1863, № 3 — апр. 1864, № 4, 5 — март, дек. 1865). В 1866 г. издание было преобразовано в журнал, в 1867–1868 гг. было издано 4 номера журнала, а также 19 книг и брошюр.

В 1867 г. Павел Прусский уехал из Вост. Пруссии в Россию, где перешел в единоверие. За своим наставником последовал Голубов, в февр. 1867 г. обратившийся к обер-прокурору Святейшего Синода с просьбой разрешить перевозку типографии из Войнова в Россию; Голубов обещал принять российское подданство и своими изданиями склонять старообрядцев к соединению с правосл. Церковью. Получение этого разрешения, а также дозволения привезти с собой обширную б-ку старообрядческих книг, запрещенных к ввозу в Россию, затянулось. 28 марта 1868 г. Голубов с семьей поселился в Пскове, 1 июля он приобрел в городской управе билет на торговое и промышленное заведение, 13 июля ему было разрешено использовать печатный станок типографии губернского правления под контролем назначенных Псковской консисторией



«Истина».

1867 г. Кн. 2. Титульный лист

надзирателей: протоиерея кафедрального Троицкого собора Михаила Кунинского и свящ. муж. гимназии Григория Тарасова.

В Пскове Голубов в первую очередь возобновил издание «И.». С 1868 г. журнал издавался 6 раз в год, с 1887 г. — 1 выпуском за год под заглавием «Миссионерские статьи под названием «Истина»» (вышло 2 выпуска: в 1887 и 1889). Первоначально журнал печатался славянским и гражданским шрифтами. В 1871 г. первые 4 книжки были повторены отдельным изданием. Задачей журнала, по словам издателя, было «раскрывать историю раскола и обличать его в духе кротости» (Смирнов П. С. Меры гражданской власти против раскола и духовные действия к ослаблению его со времени имп. Николая Павловича до наших дней (1826–1893) // Миссионерский сб. Рязань, 1893. № 3. С. 38). Материалы в большей части выпусков журнала были сгруппированы в 4 разделах: «Статьи общие, обличающие раскол», «Статьи, обличающие безверие», «Статьи, обличающие беспоповщину», «Статьи, обличающие поповщину». В издании освещался широкий круг вопросов жизни старообрядцев разных согласий, публиковались полемические беседы, старообрядческие сочинения, сведения о расколе. Имп. указом от 16 окт. 1869 г. предписывалось рассылать журнал через благочинных причтам старообрядческих храмов, указом от 17 сент. 1870 г. признавалось полезным распространять «И.» в духовных академиях и в се-

минариях, «особенно в миссионерских классах». В 1879 г. Синод назначил на издание «И.» ежегодное пособие в 500 р.

В марте 1870 г. Псковский еп. Павел (Доброхотов) рукоположил Голубова во иерея к единоверческой Троицко-Никольской ц. и вскоре назначил епархиальным миссионером и благочинным единоверческих церквей епархии. Впосл. священник был избран гласным городской думы и уездного земского собрания. В 1871 г. о. Константин Голубов для издания



«Истина».

1882 г. Кн. 80. Титульный лист

«И.» приобрел скоропечатную машину и перевел типографию из присутственных мест в здание при Троицко-Никольской ц. Помимо «И.» свящ. Константин издавал светскую «Псковскую газету» («литературно-археологическое и промышленно-культурное издание»), издателем и редактором к-рой официально значилась его старшая дочь Е. Голубова; с нач. 1886 по 29 апр. 1887 г. вышло 133 номера газеты. О. Константин был похоронен на Мироносицком (единоверческом) кладбище в Пскове.

Павлом Прусским и Константином Голубовым — старообрядцами, присоединившимися к единоверию, интересовался Ф. М. Достоевский, к-рый считал их, обретших после духовных блужданий родную «почву» и веру, истинными «новыми людьми» в противоположность носившим это наименование деятелям из революционно-демократической среды. Имена Павла Прусского и его ученика фигурируют в неосуществленном проекте эпопеи Достоевского «Житие великого грешника»

(1869), упоминаются в подготовительных материалах к роману «Бесы». Ист.: Указатель статей в первых 30 книжках «Истины»: [1867–1873 гг.] // Истина. 1874. Кн. 32. С. 1–16; Указатель статей, помещенных в 31–53 книжках «Истины» // Там же. 1877. Кн. 55. С. 1–11; Указатель статей, помещенных в 54–90 книжках «Истины» // Там же. 1884. Кн. 96. С. 1–13; Андреев Г. Л., Троицкий А. Н. Христианские периодические издания на рус. яз.: Библиогр. обзор // Христианство: ЭС. 1995. Т. 3. С. 540.

Лит.: Iwaniec E. Wydawnictwa «Drukarnia Słowiańskiej» («Славянская типография») на Mazurach w latach 60-ych XIX stulecia // Slavia Orientalis. 1976. Roč. 25. N 2. S. 229–237; он же (Иванец Э.). Старообрядческая газ. «Истина» в 1863–1866 гг.: (К 350-летию г. Иоганнисбурга, ныне Пилл) // Мир старообрядчества. М., 1998. Вып. 4: Живые традиции: Мат-лы междунар. конф. С. 370–375; idem. Droga Konstantyna Gołubowa od staro-wierstwa do prawosławia. Białystok, 2001. S. 79–138, 262–268; Починская И. В. Старообрядческое книгопечатание // virlib.eunnet.net/oldbelief/main/ch1/\_1\_2\_4.htm [Электр. ресурс]; Будагова Н. Ф. Павел Прусский и его книга «Беседы о пришествии пророков Илии и Эноха, об антихристе и седмицах Даниловых»: (Новые мат-лы к теме «Достоевский и старообрядчество») // Достоевский: Мат-лы и исслед. СПб., 2007. Т. 18. С. 86–101.

Е. А. Агеева

«ИСТИНА И ЖИЗНЬ», католич. ежемесячный журнал, с 1991 по 2009 г. выходивший в Москве. Основан доминиканцем пресв. А. Хмельницким в окт. 1990 г., офиц. гос. регистрацию получил 23 нояб. 1990 г., став 1-м католич. периодическим изданием в СССР. С нач. 1991 г. издавался как информационный бюллетень с подзаголовком «Католический вестник», с нояб. 1991 г. являлся офиц. изданием апостольской администрации лат. обряда для католиков европ. части России (с центром в Москве), учрежденной 13 апр. того же года папой Римским Иоанном Павлом II. В связи с постепенным расширением проблематики публикаций (в т. ч. за счет материалов по библеистике, агнографии и христ. культуре) и приданием «И. и ж.» экуменической направленности с нач. 1994 г. журнал перестал выполнять функции офиц. издания апостольской администрации (им с окт. 1994 стала газ. «Свет Евангелия»). В 1995 г. у «И. и ж.» появился новый подзаголовок «Христианский журнал» (с 2001 «Человек. Духовность. Культура»). В 1996 г. увеличились формат и объем журнала, с 1998 г. он был дополнен приложением «Новости христианского мира». Главным редактором «И. и ж.» являлся учредитель журнала пресв. А. Хмельницкий.

Из-за проблем, связанных с финансированием, с 2007 г. количество ежегодных выпусков сократилось с 12 до 3; в нач. 2009 г. вышел последний номер, после чего издание было приостановлено.

В связи с постепенным прекращением деятельности зарубежных русскоязычных католич. издательских центров (напр., изд-ва «Жизнь с Богом») при «И. и ж.» было организовано одноименное изд-во, выпустившее ок. 60 различных книг (общий тираж более 100 тыс. экз.) — совр. богослужбные книги для католиков лат. обряда, лит-ра по католич. каноническому праву, произведения и труды католич. святых *Терезы Авильской, Фомы Кемпийского* и *Хосе Марии Эскривы де Балагера*, папы Иоанна Павла II, кард. Лео Жозефа Слоненса, кард. Жана Мари Люстиже, католич. теолога Х. У. фон Бальтазара, Г. Честертона и др. Помимо католич. авторов издавались также произведения представителей др. конфессий, в т. ч. книги правосл. священников (прот. А. Меня и иерея Г. Чистякова), баптистского проповедника Ч. Стэнли, а также художественная лит-ра.

А. Г. Крысов

**ИСТИННО ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ** — см. ст. *Истинно православные христиане*.

**ИСТИННО ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРИСТИАНЕ**. I. Общее название нелегальных религ. сообществ и групп в СССР в 20–80-х гг. XX в., часть *катакомбного движения*; II. Самоназвание ряда неканонических псевдоцерковных орг-ций в России и на Украине с 90-х гг. XX в. Как синонимы И. п. х., так и самостоятельно употреблялись термины «истинно православные», «Истинно православная Церковь» (ИПЦ) (об именующих себя «Истинно православные Церкви» раскольничьих старостильных организациях в Греции, Болгарии и др. странах см. в ст. *Старостильные Церкви*).

I. Первое документально зафиксированное появление термина «истинно православные» относится к 1923 г. и связано с реакцией верующих на возникновение *обновленчества*. В письмах в защиту Патриарха свт. Тихона, к-рые направлялись в Комиссию по делам религиозных культов при ВЦИК СССР из правосл. приходов Сев. Кавказа, Ср. Азии и

Центр. Черноземья, верующие называли себя «истинно православными», противопоставляя, т. о., свои сохранившие верность Патриарху общины обновленческим. Однако затем «истинно православными» стали именоваться преимущественно религ. группы, которые не признавали канонической высшей церковной власти и выступали за переход к тайным (катакомбным) формам религ. жизни.

Впервые термин «истинно православные христиане» в этом значении стал употреблять еп. *Андрей (Ухтомский)*. Став одним из основателей катакомбного движения, с нач. 20-х гг. XX в. он практиковал тайные хиротонии vicарных епископов для разных епархий. После кончины свт. Тихона († 1925) еп. Андрей не согласился с передачей управления Церковью Патриаршему Местоблюстителю митр. сщмч. *Петру (Полянскому)* и впосл. не признавал канонических прав Заместителя Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*, обвиняя обоих в компромиссах с советскими властями. По нек-рым сведениям, еп. Андрей, порвав с Патриаршей Церковью, перешел в старообрядчество (по др. данным, речь шла о попытке присоединения старообрядцев к Православию). Именно от старообрядцев, по мнению совр. исследователей, еп. Андреем был заимствован и термин «истинно православные христиане», встречающийся в старообрядческой литературе. Так, одно из самоназваний существующего с XVIII в. беспоповского согласия бегунов — истинные православные христиане странники (ИПХС; см. в ст. *Странники*).

Последователи еп. Андрея (Ухтомского), т. н. андреевское движение как часть И. п. х., наиболее активно проявили себя на Урале и в Ср. Поволжье. Первоначально андреевские общины в обрядовом отношении не отличались от правосл. приходов, их окормлял значительный епископат, ведущий преемство от еп. Андрея (Ухтомского); особенностью андреевских архиереев был отказ от поминовения за богослужением Местоблюстителя митр. Петра, к-рого признавали главой Церкви др. оппозиционные митр. Сергию церковные течения. В кон. 20-х гг. практически все епископы-андреевцы были репрессированы. В 1931 г. был арестован последний остававшийся на свободе Староуфимский еп. *Аввакум*

(*Боровков*), руководитель движения аввакумовцев в Чувашии («Союз православной Церкви Чувашии»). В 1937 г. андреевский епископат был почти полностью уничтожен в ходе массовых репрессий. Последними известными архиереями андреевцев были Симон (Андреев; † 1942) и Петр (Ладыгин; † 1957). Др. лица, приписывавшие себе епископское преемство от еп. Андрея (Ухтомского), по всей видимости, были самозванцами, как, напр., умерший в 1938 г. «епископ Томский» Климент Логинов, считающийся основателем «Древнеправославной Церкви истинно православных христиан-климентовцев».

На рубеже 20-х и 30-х гг. появляется термин «Истинно православная Церковь» (в документах ИПЦ, к-рый использовался по отношению к *иосифлянству*. Митр. *Иосиф (Петровых)*, возглавивший это движение, выступал против изложенного в «Декларации» 1927 г. митр. Сергия (Страгородского) курса на легализацию РПЦ в Советском Союзе. В февр. 1928 г. митр. Иосиф писал архим. сщмч. *Льву (Егорову)*, что он и его сторонники не выходили, не выходят и никогда не выйдут «из недр истинной православной Церкви». Следов., митр. Иосиф под «истинной православной Церковью» имел в виду всю Православную Церковь, а не какую-то новую церковную структуру, альтернативную Московскому Патриархату. Сторонники митр. Иосифа не признавали Временный Патриарший Синод РПЦ во главе с митр. Сергием, но в отличие от андреевцев продолжали почитать за богослужениями Местоблюстителя митр. Петра. Т. о., иосифляне не считали себя некой отдельной «Истинно православной Церковью», хотя при арестах на допросах подтверждали, что являются истинно православными христианами. В действительности идея о существовании якобы самостоятельной религ. орг-ции ИПЦ была впервые выдвинута органами ОГПУ и активно использовалась в организации фальсифицированных следственных дел.

В 1929 г. в Ленинграде ОГПУ было возбуждено дело о «церковной группе «Защита истинного православия»». К следствию были привлечены фактический руководитель иосифлянского движения Гдовский еп. *Димитрий (Любимов)* и др. представители ленинградского иосиф-

лянского духовенства. В том же году по сходному обвинению в принадлежности к «церковно-монархической организации «Истинное православие»» в Ярославле был арестован архиеп. Варлаам (Ряшетцев), к-рый, хотя и не поминал за богослужением митр. Сергия (см. ст. «Непоминающие»), не принадлежал к иосифлянскому течению. В 1930 г. ОГПУ объявило о раскрытии деятельности т. н. Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников ИПЦ. Главой «церковно-административного центра ИПЦ» был назван митр. Иосиф (Петровых). Вместе с ним по этому делу проходили ранее уже осужденные участники иосифлянского движения — епископы Дмитрий (Любимов), Алексий (Буй), мч. Михаил Новосёлов (в иосифлянтстве — еп. Марк) и др. В 1930–1931 гг. последовали новые аресты в Москве, Казани, на Сев. Кавказе и Украине в основном по обвинению в создании «филиалов контрреволюционной церковно-монархической организации «Истинное православие»». 28 янв. 1931 г. ОГПУ дало указание направлять обвинительные заключения по местным орг-циям «истинно православных» начальнику секретного отдела Я. С. Агранову. Со всей страны в Москву посылались шифротелеграммы о ликвидации «филиалов ИПЦ».

Очевидно, существовал общий план разгрома церковной оппозиции, объединенной, по версии ОГПУ, в единую организацию ИПЦ. Это название в разных следственных делах расшифровывалось как «Истинно Православная Церковь» или как «истинно православные церковники». В специальном введении в обвинительном заключении по следственному делу «Всесоюзного центра ИПЦ» говорилось о существовании якобы внутри РПЦ («Тихоновской церкви») групп «наиболее непримиримо настроенных к Соввласти кругов мирян, духовенства и иерархов», к-рые после «Декларации» митр. Сергия сформировали «контрреволюционную монархическую организацию «истинно православных церковников»». В нач. 30-х гг. были сфабрикованы дела о «филиалах ИПЦ» в Ленинграде, Москве, Серпухове, Твери, Казани, Пензе, Самаре, Саратове, Уфе, Н. Новгороде, Арзамасе, Удмуртской и Марийской автономных областях, Северо-Кавказском крае, Харькове, Одессе, Днепрпетровске,

Белоруссии. В числе обвиняемых по этим делам проходили архиеп. репресированные, как являвшиеся сторонниками митр. Иосифа, напр. епископы Сергей (Дружинин), Варлаам (Лазаренко), Ситезий (Зарубин), Павел (Кратиров), Иоасаф (Попов), так и не принадлежавшие к иосифлянскому течению. В 1932 г. по делу «Московского филиала Всесоюзного центра ИПЦ» обвинялся еп. сщмч. Серафим (Звездинский), входивший в умеренную группу «непоминающих». По этому же делу был в очередной раз осужден глава андеевского движения еп. Андрей (Ухтомский). Ранее по делу «Уфимского филиала ИПЦ» был осужден сторонник еп. Андрея еп. Вениамин (Троицкий). Др. епископы андеевского поставления также были осуждены в основном за принадлежность к ИПЦ. Обвинения в причастности к ИПЦ продолжали и в дальнейшем использоваться против священнослужителей, не принявших «Декларацию» митр. Сергия. Вновь арестованный в 1934 г. митр. сщмч. Кирилл (Смирнов) обвинялся следствием в попытках «восстановить ликвидированную в 1931–1932 гг. контрреволюционную организацию ИПЦ». Сходные обвинения в принадлежности к «нелегальной контрреволюционной организации церковников ИПЦ» тогда же были предъявлены «непоминающим» священномученикам архиеп. Серафиму (Самойловичу), епископам Дамаскину (Щедрику) и Парфению (Брянских).

В совр. литетатуре получило распространение утверждение, что в кон. 20–30-х гг. в СССР существовала развитая иерархическая структура катакомбной «Истинно Православной Церкви», включавшей тайный епископат иосифлянского, андеевского и даниловского (по Даниловской группе непоминающих) преемства. В паст. время большинство авторитетных исследователей сомневаются в истинности подобных утверждений. Значительная часть общин оппозиционных церковных течений действительно сумела сохраниться па некоторое время, перейдя на нелегальное положение и продолжая богослужения после закрытия храмов в домашних церквях и молельнях. Однако единой, охватывавшей всю страну орг-цией эти оппозиционные церковные группы не являлись. Как правило, они образовывали свособразные региональные объединения,

получившие название по имени местных архиепископов, в посл. репресированных органами ОГПУ. Так, в Центр. Черноземье бусевцы само-назывались по фамилии бывш. временно управлявшего Воронежской епархией Козловского еп. Алексия (Буя), сторонника митр. Иосифа. Позднее к бусевцам примкнули уаровцы — паства канонического Липецкого еп. сщмч. Уара (Шмарина). Ерофеевцы на Вологодчине вели свою традицию от Никольского еп. Иерофея (Афонина), бывш. vikария Великоустюжской епархии; викториане и нектариевцы в Ср. Поволжье и Предуралье — от бывш. vikариев Вятской епархии: Глазовского еп. священноисп. Виктора (Островидова) и Яранского еп. Нектария (Трезвинского).

В связи с продолжавшимися массовыми арестами духовенства общины оппозиционных церковных течений оставались уже не только без архипастырского, но часто и без пастырского окормления. Отсутствие священников вынуждало их отказаться от большинства таинств, а сохранившиеся обряды во многом упростились. Крещение, отпевание, а иногда и подобные причастия стали проводить заменяющие священника наиболее авторитетные члены общины (порой из церковнослужителей) — пожилые мужчины, т. н. дедушки, или женщины-чернички, своего рода самопостриженные монахини. Нередко в нелегальные религ. группы проникали мошенники, выдававшие себя за духовных лиц. Так, в 1940 г. в Киеве один из деятелей подпольного религ. движения М. А. Поздеев после освобождения из лагеря представлялся якобы вернувшимся из ссылки архиеп. сщмч. Серафимом (Остроумовым), к-рый к тому времени уже был казнен. В том же году Поздеев был вновь арестован и приговорен за мошенничество к тюремному заключению.

В целом для оказавшихся в изоляции катакомбных общин, причисляемых к ИПЦ, было характерно постепенное приобретение некоторых черт сектантства. Этому способствовали и изначально примкнувшие в иосифлянскому движению полусектантские эсхатологические группировки, прежде всего иоанниты, придерживавшиеся учения о божественной сущности прп. Иоанна Крестительского и о скором наступлении конца света. Во время следствия

по делу «Ленинградского филиала ИПЦ» иоанниты были выделены в самостоятельную группу во главе с настоятелем кронштадтского Андреевского собора прот. сщмч. *Николаем Симо* (на допросах он отвергал свою принадлежность и к иоаннитам, и к иосифлянам). Иоанниты также проходили среди обвиняемых по делам «филиалов ИПЦ» на юге и востоке Украины, в ряде др. мест. На следствии по делу белорусских «филиалов ИПЦ» выявилось участие в иосифлянском движении и членов местных полусектантских групп эсхатологического толка, основателем которых был свящ. *Ф. Рафапович*, настоятель храма в с. Шерстин (на территории совр. Гомельской обл.), высланный из Белоруссии не позднее 1928 г. В кон. 20-х гг. эти общины, называвшиеся местными органами власти «сектой шерстинцев», действовали в Могилёвском, Бобруйском и Гомельском округах. Шерстинцы подчинялись прот. *П. Левашову*, который в свою очередь признавал своим правящим архиереем фактического руководителя иосифлян еп. *Дмитрия (Любимова)*.

В 1-й пол. 30-х гг. в следственных делах о нелегальных религ. группах обозначение «филиалы ИПЦ» давалось всем «антисергианским» общинам, и даже тем из них, где признавали митр. *Сергия*, но не поминали за богослужением советские власти. Наряду с этим органы безопасности особо выделяли организации «истинно православных христиан» (И. п. х., в документах ИПХ). В эту категорию в то время включались, как правило, не православные общины, а сектантские объединения крайнего апокалиптического толка. Эти группы объединяла убежденность в наступлении после революции 1917 г. «царства антихриста», скорого конца света и Второго пришествия Христа. Помимо эсхатологических ожиданий им часто было свойственно обожествление своих духовных руководителей (вера в возможность перевоплощения Бога в человека), что сближало их с сектой *хлыстов*. Члены таких религ. общин бойкотировали практически все касавшиеся их гос. мероприятия: отказывались вступать в колхозы, сдавать хлеб гос-ву, получать документы, участвовать в выборах или переписях населения, отдавать детей в советскую школу, посещать кинотеатры или слушать радиопередачи. Радикаль-

ность взглядов и поведения членов подобных групп была большим подспорьем для советской антирелиг. агитации и служила основанием для репрессий не только против сектантских групп, но и против правосл. Церкви.

На рубеже 20-х и 30-х гг. в разных регионах страны насчитывалось не менее 16 орг-ций, причислявшихся к И. п. х. Среди них были как еще не вполне оформившиеся, полусектантские группы, члены к-рых не считали себя находящимися вне Церкви и продолжали посещать правосл. храмы, так и вполне сложившиеся секты, которые сформировались задолго до революции 1917 г. В Н. Поволжье с 90-х гг. XIX в. активно действовала секта еноховцев, возглавляемая бывш. единоверческим свящ. *Н. Благовещенским*, объявленным своими сторонниками «пророком Енохом», и бродячим проповедником *А. Черкасовым*, считавшимся «пророком Илией». После революции их деятельность активизировалась, центр еноховцев располагался в «монастыре-коммуне» (по терминологии следственных органов) на хуторе Козловском на р. Ахтуба (ныне близ с. Заплавное Ленинского р-на Волгоградской обл.). Ответвлением еноховцев была секта летунов. Их руководитель проповедник *Михаил Шашков* называл себя «святым последнего времени». Центр летунов находился при «монастыре-коммуне» в Шашковой балке близ с. Пришиб (ныне г. Ленинск Волгоградской обл.). В 1925 г. члены секты собирались на горе, намереваясь, по их словам, «улететь на небо, подобно пророку Еноху»; в связи с этим и появилось название секты.

Больше всего группы И. п. х. проявляли себя в Центр. Черноземье, где до революции существовали многочисленные сектантские общины хлыстов, духоборов, молокан со сходными эсхатологическими взглядами. Из новых движений одними из наиболее значительных и воинственных во 2-й пол. 20-х гг. стали федоровцы. Это движение возникло в Воронежской губ. и объединяло от 3 до 5 тыс. сторонников. Его основателем был крестьянин *Федор Рыбалкин*, уроженец Богучарского у. Воронежской губ. Федоровцы называли своего предводителя «вторым Христом». В 1926 г. Рыбалкин был арестован и отправлен на принудительное психиатрическое лечение. После массо-

вых арестов членов общины в 1932 г. движение федоровцев считалось полностью ликвидированным, но впоследствии возродилось. В Центр. Черноземье в 20-х гг. также действовали массаловцы — ответвление федоровцев; чердашники, или хакилевцы, — сторонники проповедника *В. Хакилева*; мирошовцы, или поддубновцы, именовавшие свою группу «Правильный путь ко спасению», — последователи бродячего проповедника *Поддубного*; селивестровцы — почитатели некоего старца *Сильвестра*. В Москве, Киеве, Ульяновске и др. местах в кон. 20-х гг. существовали группы «краснодраконоцев», возникновение к-рых связывается с иером. *Виталием (Савельевым)*. На Брянщине действовали евлампиевцы, в Центральнопромышленной обл. — васильевцы и скрытники. В Мордовии, на Рязанщине и Тамбовщине возникли группы *николаевцев*, или *царебожников*, именовавшие себя «верноподанными царя-страстотерпца *Николая*». В Крыму, Николаевском и Одесском округах Украины была раскрыта сектантская группа «Основное звено Христа». На Кубани к ИПХ причисляли имяславческие группы, возникшие под влиянием бывш. афонских монахов, сторонников *имяславия*. Нелегальные общины *имяславцев* действовали в лесах Черноморского, Майкопского и Армавирского округов, а также в Абхазии. В Ср. Поволжье к ИПХ относили некоторые группы хлыстов, в Н. Поволжье — илиодоровцев, последователей бывш. мон. *Илиодора (Труфанова)*, основавших в нач. 20-х гг. ряд общин близ Царицына (ныне Волгоград).

Во 2-й пол. 30-х гг., когда репрессии против религ. объединений приняли тотальный характер независимо от их легального или нелегального статуса, обозначения ИПЦ и ИПХ в следственных делах употреблялись редко, но вновь появились в нач. 40-х гг. В 1941 г. на судебных процессах по делам ИПЦ в Вологодской и Ярославской областях были осуждены принадлежавшие к «вспоминающим» архиеп. *Варлаам (Ряшенцев)*, игум. *Николай (Воропапов)*, свящ. *Анатолий Неклюдов* и др. В авг. 1941 г. в Казани прошел судебный процесс по делу «Об участниках контрреволюционных ячеек, входящих в организацию филиала Всесоюзного центра организации Истинно православная церковь в Та-

тарской АССР». Руководителями «филиала» следствие объявило священ. Феодора Муханова, мирян А. И. Звонарева и Г. И. Репина. В авг.—септ. того же года состоялись судебные процессы над «контрреволюционными группами ИПЦ» в Кировской и Горьковской областях.

В 1941–1942 гг. органы НКВД вели поиск в лесах Кировской и Горьковской областей и Удмуртии тайных поселений, где скрывались верующие, уклонявшиеся от военной службы. Всего было задержано свыше 100 чел., принадлежавших, как указывалось следствием, к «ИПЦ-викторианам», т. е. к последователям еп. священноисп. Виктора (Островидова). При этом до 1943 г. в с. Монастырщина Кировской обл. существовал официально зарегистрированный приход ИПЦ. Настоятель храма священ. В. М. Перминов заявлял в 1937 г. при регистрации прихода о своем подчинении архиеп. Серафиму (Самойловичу) и еп. Нектарию (Трезвинскому), что было интерпретировано местными властями как принадлежность к ИПЦ. В апр. 1943 г. священ. Перминов был снят с регистрации и в конце того же года осужден на 10 лет ИТЛ как «глава антисоветского формирования сторонников ликвидированной в 1937–1942 гг. ИПЦ». По этому делу было арестовано 12 прихожан его общины (Поляков А. Г. Викторианское движение в РПЦ. Киров, 2009). В нояб. того же года в г. Ишиме был арестован один из авторитетнейших «непоминающих» архиереев еп. священноисп. Афанасий (Сахаров). Он был обвинен в том, что являлся «одним из руководителей центра контрреволюционной монархической группы, так называемой «истинно православная церковь»». Его этапировали в Москву и сделали одним из главных фигурантов масштабного дела, по к-рому проходили тайные священнослужители Москвы и Московской обл. Однако в ходе следствия, продолжавшегося до 1946 г., термин ИПЦ более не употреблялся, подсудимых обвиняли в причастности к «антисоветскому церковному подполью».

Великая Отечественная война внесла изменения в деятельность нелегальных религ. объединений. Большинство тайных православных общин в начале войны заняли патристическую позицию, а позднее, с улучшением церковно-гос. отноше-

ний, вернулись в Московский Патриархат. Так, напр., еп. Афанасий (Сахаров), узав, в заключении об избрании Поместным Собором РПЦ 31 янв.—2 февр. 1945 г. Патриарха Московского и всея Руси Алексия I, признал его как законного первоиерарха РПЦ. Однако в др. случаях неприятие советской власти нелегальными религ. группами в военный период усилилось. Для многих И. п. х. начало войны стало подтверждением скорого падения «царства антихриста». Во время оккупации Украины, Белоруссии, части Центр. Черноземья и Сев. Кавказа нек-рые группы И. п. х. поддержали нем. власти. Так, за победу в войне Германии молились действовавшие в Сумской обл. подгорновцы, или стефановцы. Это близкое к хлыстовству движение было основано иером. Стефаном (Подгорным, ум. в 1914). В 20–30-х гг. его внук Василий Подгорный возглавлял ок. 20 групп «Благочинного совета общин подгорновцев».

В оккупированном Киеве действовал лидер одного из ответвлений И. п. х. А. В. Костюк, бывш. послушник Киево-Слупского Николаевского муж. мон-ря. В 1925 г. он объявил себя «епископом Михаилом, викарием Киевской епархии» и «священноархимандритом Киево-Печерским», утверждая, что получил эти назначения от Патриарха Тихона незадолго до его смерти. С 30-х гг. Костюк именовал себя «единым блюстителем Патриаршего престола», а затем «митрополитом всея Руси» и даже «патриархом». В начале оккупации Киева Костюк обосновался в одном из особняков в центре города. Он обращался за признанием своего «архиерейства» к управлявшему Киевской епархией еп. Пантелеиму (Рудыку), но получил отказ; впол. пытался установить контакты с Берлинским архиеп. РПЦЗ Серафимом (Ляде). В 1943 г. Костюк получил офиц. регистрацию от оккупационных властей, открыл в Киеве храм во имя Всех святых. В 1944 г. он был расстрелян по приговору советского военного трибунала за сотрудничество с оккупантами и антисоветскую пропаганду. Последняя группа его сторонников во главе с самозваной «монахиней» М. Боровской была раскрыта в 1952 г. Всего в 1943–1949 гг. состоялось более 20 судебных процессов по делам каткомбных общин, оказавшихся на

контролируемой немцами территории и поддержавших немецкие власти.

Активизация в военный период нелегальных религ. групп, в т. ч. и на оккупированной немцами территории, стала основанием для массовых репрессий против каткомбных общин. В мае 1944 г. глава НКГБ В. Н. Меркулов внес на рассмотрение главы НКВД Л. П. Берии представление о выселении семей И. п. х. из Воронежской, Орловской и Рязанской областей (единственная массовая депортация в военный период по конфессиональному признаку). 7 июля того же года Берия обратился к И. В. Сталину с письмом «Об антисоветской сектантской организации», в к-ром обосновывал выселение сектантов тем, что они «вели паразитический образ жизни, не платили налогов, отказывались от выполнения обязательств и от службы, запрещали детям посещать школы; эти организации оказывают разлагающее влияние на колхозы». Берия предлагал «участников организации вместе с членами их семей переселить в Омскую, Новосибирскую области, Алтайский и Красноярский края и под наблюдение НКВД СССР» (цит. по кн.: Лубянка: Сталин и НКВД—НКГБ—ГУКР «Смерш», 1939 — март 1946. М., 2006. С. 437–438). На основании утвержденного Сталиным приказа НКВД—НКГБ СССР от 14 июля 1944 г. принудительному переселению подверглись 1673 «участника секты ИПХ» и члены их семей, в т. ч.: 1323 чел. из Рязанской обл., 274 — из Воронежской обл. и 76 чел. — из Орловской обл. По данным В. Н. Земскова, на спецпоселение были отправлены 1502 участника движения И. п. х. (Земсков В. Н. Заключенные, спецпоселенцы, ссыльнопоселенцы, ссыльные и высланные: (Стат.-геогр. аспект) // История СССР. М., 1991. № 5. С. 151–165). Такая разница в цифрах объясняется тем, что из категории спецпоселенцев в семьях И. п. х. специальным указом были исключены дети до 16 лет. Большая часть спецпоселенцев была отправлена в Красноярский край, в Молотовскую (ныне Пермский край), Томскую и Тюменскую области; отдельные семьи попали в Казахстан, Иркутскую, Кемеровскую, Омскую, Новосибирскую области и Алтайский край. К 1953 г. на спецучете находились 995 членов движения И. п. х.,

из них 901 чел. проживал на спецпоселении, 2 чел. находились в розыске и 92 чел. — в тюрьмах. Самая большая группа, ок. 500 активных участников И. п. х. (жители Рязанской обл.), была отправлена в Тюменскую обл., в основном в Ханты-Мансийский национальный округ (в Самаровский, Берёзовский и Микояновский районы). По решению окружного исполкома 261 ребенок из семей сектантов был передан в детские дома.

Ссылные И. п. х. жили изолированными общинами, где обязанности священников в большинстве случаев выполняли черпички. Несмотря на тяжелые условия жизни, ссылные (в основном малограмотные пожилые женщины) не принимали ничего от советской власти — «власти антихриста». Они отказывались от продуктовых карточек, смерть от голода в этой среде была обычным явлением. «Рязанцы» (так называло их местное население) сильно отличались в быту от др. жителей: мужчины отпускали длинные волосы, женщины постоянно ходили в черных платках, в домах заделывались окна. В большинстве общин соблюдался обет безбрачия. По этой причине и в силу пожилого возраста численность И. п. х. постоянно сокращалась. Если в 1944 г. в Ханты-Мансийском национальном округе проживало 500 чел., принадлежавших И. п. х., то к 1963 г. осталось только 39. В др. регионах Сибири И. п. х. действовали более активно, проповедуя свои идеи.

Репрессии против И. п. х. продолжались и после выселения их общин из Воронежской, Рязанской и Орловской областей. В авг. 1944 г. в с. Углянец Воронежской обл. был раскрыт тайный мон-рь бусевцев во главе с иеромон. Антонием (Гирчевым) и свящ. Иоанном Складаровым. Всего по этому делу были осуждены ок. 100 тайных монахов, монахинь и послушниц. В кон. 1943 г. в Липецкой и Тамбовской областях были арестованы 49 участников движения И. п. х. во главе с проповедником Ф. Чесноковым и его родственницей тайной мон. М. Чесноковой; в 1945 г. в Липецкой обл. арестовали еще 25 членов «секты ИПХ». По указанию органов госбезопасности, семьи всех осужденных сослали в Томскую обл. В кон. 40-х гг. из Молдавии, Одесской и Винницкой областей Украины были выселены в Си-

бирь и Ставропольский край иннокентьевцы — участники движения, которое возникло в 10-х гг. XX в. в Бессарабии среди паломников Феодосиевского мон-ря в г. Балта, обожествлявших насельника обители иером. Иннокентия («тату Иона»). Советские власти стали бороться с деятельностью иннокентьевцев после вхождения Молдавии в состав СССР в 1940 г.

В 1947 г. уполномоченный по делам религ. культов по Воронежской обл. Н. Озёркин выяснил, что в составе 18 из 130 зарегистрированных приходов РПЦ в области были «самочинные тресбоисправители», к-рые не являлись священниками РПЦ и не поминали Патриарха Московского и всея Руси, относя себя к сторонникам ИПЦ и И. п. х. Со 2-й пол. 40-х гг. органы власти, очевидно, уже не усматривали разницы между сектантскими и полусектантскими группами И. п. х. и почти лишившимися духовенства последними общинами оппозиционных церковных течений, объединяя их, и других в единую категорию.

Деятельность И. п. х. беспокоила и священноначалие РПЦ, поскольку мешала нормализации послевоенной церковной жизни. В нач. 1948 г. в «Журнале Московской Патриархии» появились статьи о ситуации в ряде епархий. Так, сообщалось, что в Краснодарской епархии верующие «скорбят под натиском агитации баптистов и всяких подпольных антипатриарших агитаторов: иовцев, соляновцев (выродившихся из секты имяславцев) и других сектантов» (*Каргашинский Д.* Из Краснодарской епархии // ЖМП. 1948. № 1. С. 76–77). Тамбовский и Мичуринский еп. *Иоасаф (Журманов;* вносл. архиепископ) говорил, обращаясь к пастве: «Радость моя омрачена тем, что среди вас есть люди, которые, называя себя христианами, на деле не являются ими. Эти люди — сектанты и так называемые самосвяты, они отрицают храм Божий, не признают его и даже глумятся над этой святыней... Только себя они считают православными христианами» (цит. по: *Сперанский М.* Из Тамбовской епархии // Там же. № 2. С. 65–66).

В связи с репрессиями члены нелегальных религ. объединений усиливали конспирацию и продолжали активно действовать, организуя новые группы. В 1947–1948 гг. движение И. п. х. распространилось в ряде

районов Воронежской, Липецкой и Тамбовской областей. В частности, на Тамбовщине, в основном в сев. районах, действовали 3 центра И. п. х. Первоначально ими руководили выходцы из Липецкой обл. В. Титов, П. Мордасов, П. Половинкин, Е. Прибыткова и др. Священнослужителей было мало, и в качестве пастырей страствовали по области «проповедники» и «старшие братья по духу». В группы И. п. х., как правило, входило 10–15 чел. из одного населенного пункта во главе со «старшим братом» или «старшей сестрой». Общим руководителем «истинно православных» Тамбовской и Липецкой областей считался Титов, к-рый выступал с обращениями и воззваниями, широко расхвалившись в списках.

В Центр. Черноземье и Н. Поволжье во 2-й пол. 40-х гг. вновь активизировались бусевцы. В Тамбовской обл. возникли их новые группы, к-рые собирались вокруг небольших «домашних монастырей». Судя по одной из крупнейших общин в Мичуринске, в подавляющем большинстве такие общины состояли из женщин старшего и пожилого возраста, около половины были монахинями; службы проводились в условиях строгой конспирации. В 1950–1951 гг. большинство катакомбных общин в Тамбовской обл. было разгромлено, уцелело лишь несколько городских групп. Общины бусевцев в Воронеже и в ряде районов Воронежской обл. после войны окормлял один из соратников еп. Алексия (Буя) архим. Никандр (Стуров), освобожденный из лагеря в 1943 г. Вышедший на свободу вместе с ним иером. Анувий (Капиус) окормлял бусевские общины, к-рые действовали на юго-востоке Воронежской обл., а также в Урюпинском и Хопёрском р-нах Сталинградской (ныне Волгоградской) обл. В 1951 г. иером. Анувий был арестован и осужден. Его обвиняли в том, что он «являлся руководителем антисоветской организации так называемых истинно православных христиан».

Во 2-й пол. 40-х гг. на большой территории действовали михайловцы. Это движение было основано самозванным «епископом» Михаилом Ершовым, выдававшим себя за вел. кн. Михаила Романова. Он якобы был рукоположен в иереи в 1930 г. носифлянским еп. Нектарием (Трезвинским), а затем получил архие-

рейскую хиротонию от андреевского еп. Антония Миловидова. С 1943 г. Ершов находился в заключении, однако его последователи организовали ряд нелегальных общин. Так, подпольные домовые храмы михайловцев действовали в г. Касимове, пос. Сынтул и дер. Перхурово Касимовского р-на Рязанской обл. Эти общины были раскрыты в 1949 г., их руководители арестованы. Всего в кон. 40-х гг. было выявлено в Рязанской, Липецкой, Горьковской и Владимирской областях не менее 20 тайных церквей и скитов михайловцев, где проживало ок. 100 чел. В 1950 г. по групповому делу михайловцев было осуждено более 20 активных участников. В кон. 40-х — нач. 50-х гг. в Чувашии были раскрыты катакомбные общины андреевцев. В 1947 г. в Цивильском р-не арестовали тайного свящ. Алексея Корнилова, позднее там же — тайных иеромонахов Митрофана (Васильева) и Гурия (Павлова). В г. Цивильске в зданиях закрытого Тихвинского мон-ря, где размещался детский дом, обнаружили комнаты, в к-рых жили насельницы тайного жен. мон-ря. Его настоятельницей была престарелая мон. Анастасия (Федотова). По данному групповому делу к уголовной ответственности были привлечены 10 сторонников И. п. х.

В 1950 г. в г. Балашове Саратовской обл. был арестован окормлявший местные тайные общины свящ. Тихон Голынский (при задержании имел документы на имя И. И. Михайловского). На следствии он признал, что являлся руководителем «антисоветской организации последователей Истинно православной церкви». Как утверждал Голынский, в 1939 г. в Ухтинско-Печорском лагере его хиротонисали во епископа под именем Антоний находившиеся в заключении епископы сщмч. *Вассиан (Пятницкий)*, *Ювеналий (Машковский)* и Агафангел (Садовский; епископ андреевского поставления). Тогда же на совещании 12 архиереев разной церковной ориентации, отбывавших наказание в лагере, Голынский, по его словам, получил указание на свободе стать во главе ИПЦ. Факт этой хиротонии ничем не подтверждается. Кроме того, Голынский давал на следствии противоречивые показания, признаваясь вначале, что путем подлога выдавал себя в нелегальных общинах за иеромонаха. По всей видимости, дело «антисоветской орга-

низации церковников ИПЦ» было полностью сфабриковано органами МГБ для предполагавшихся массовых репрессий против верующих. В 1954 г. Голынский обратился с письмом к Н. С. Хрущеву, в кром заявил, что все его показания на следствии были «выбиты силой и не соответствуют действительности». Голынский просил Хрущева освободить его из лагеря и назначить «епископом Православной Церкви по болезни в Крым или Кавказ или Среднюю Азию» (Архив УФСБ по Саратовской обл. Д. ОФ. 26199. Т. 7. Л. 239 об.). После освобождения Голынский стал основателем нового течения среди катакомбных общин — голынцев, или антоньевцев.

После смерти И. В. Сталина в 1953 г. репрессии против И. п. х. ослабевают, но не прекращаются. Так, напр., в авг.—сент. 1956 г. в Темиртау и Караганде (Казахстан) были организованы общественные суды над 41 активистом И. п. х., в т. ч. 6 руководителями групп. Больше половины из них были приговорены к выселению из области на 5 лет., нек-рые члены общин были лишены родительских прав. Тем не менее в сер. 50-х гг. большинство религ. активистов, находившихся в заключении, вышли на свободу. Это привело к всплеску активности И. п. х. С возвращением из лагерей проповедников-федоровцев А. Арепьева и А. Иващенко возродилась их секта. Арепьев тайно проповедовал и выискивал последователей И. п. х. в Ростовской, Иващенко — в Воронежской обл. Впосл. возникли 2 самостоятельные тайные группы федоровцев с центрами на хуторе Цун-Цун в Краснодарском крае и в с. Козловка Воронежской обл. Образовывались и новые течения. Так, заштатный свящ. Григорий Секач из Черниговской епархии стал руководителем сообщества т. н. скачешцев. Уже упоминавшийся авантюрист М. Поздеев, выдававший себя за архиеп. Серафима (Остроумова), после освобождения из заключения жил в Бузулуке, где как «катакомбный епископ Серафим» совершил «архиерейскую хиротонию» Скача. Объявив себя «истинно православным схимитрополитом Геннадием», Секач основал в кон. 50-х гг. ряд нелегальных общин и скитов на Сев. Кавказе. Заместителем Скача стал самозванный «митрополит Феодосий Гуменников», также бывший свящ.

из Черниговской епархии. Секач и Гуменников совершили более 10 «епископских хиротоний» в своей иерархии, т. е. серафимо-геннадиевской ветви катакомбной Церкви. Среди поставленных ими были «митрополит» Епифаний Каминский (глава «Белорусской истинно православной катакомбной церкви»), «архиепископ» Алфей Барнаульский и др. Лидер совр. тоталитарной псевдоправосл. секты *Богородичный центр* В. Береславский подчеркивает свою преемственную связь с идеями скачешцев.

В кон. 50-х гг. в г. Ирпень Киевской обл. возникла община сторонников переселившегося туда после освобождения Антония Голынского-Михайловского. В эту группу вошли, в частности, нек-рые вернувшиеся из лагерей последователи самозванного «епископа» М. Костюка, расстрелянного в 1944 г. за сотрудничество с нем. оккупантами. Голынский предпринимал попытки установить контакты с вышедшими в сер. 50-х гг. на свободу из лагерей катакомбными клириками Кубани, Центр. Черноземья, Татарстана и Чувашии, предлагая им признать его законным архиереем; однако в большинстве случаев получал отказ, поскольку его считали самозванцем. Тем не менее он совершал «рукоположения священников» для общин голынцев, которые действовали на Украине, а также в Москве, Кировской обл. и др. регионах. В 50-х гг. в Черкасской и Кировоградской областях распространилось движение митрофановцев (последователи бродячего проповедника Митрофана Ковалева), в Ровенской, Хмельницкой, Житомирской областях — леонтьевцев (последователи бывш. послушника Почаевской лавры Леонтия Грицана). Особенностью этих движений было разрешение их сторонникам посещать православные храмы. Однако Грицан заявлял, что создал новую Церковь, т. е. «старая Православная Церковь не борется против сатанинских порядков». «Апостолы» сектантов призывали верующих не участвовать в выборах, отказываться от пенсий.

Несмотря на заметную активизацию И. п. х. во 2-й пол. 50-х гг., их положение оставалось сложным. В сельской местности почти все участники групп являлись одиночными и испытывали материальные лишения: платили двукратные

налоги, им не выделяли земли под огороды и часто даже не продавали хлеба в сельпо. Угнетающе действовало и многолетнее отсутствие священнослужителей в большинстве общин. В некоторых группах, чтобы преодолеть жизненные трудности, изменилась система запретов, вплоть до разрешения верующим поступать на временную работу в колхозы. Др. часть И. п. х. встала на путь дальнейшего отчуждения от «мира» и проповеди аскетизма. С 1955 г. среди них распространились требования полного безбрачия, был наложен запрет на рождение детей. Объявлялось о близком конце света и неск. раз назначались его даты. Новому росту апокалиптических настроений у членов радикальных групп И. п. х. способствовали начавшаяся паспортизация сельского населения (ранее паспортов не имевшего) и объявленный в 1959 г. 7-летний план развития народного хозяйства, сопровождавшийся новым наступлением на Церковь. Нек-рыми активистами И. п. х. это было расценено как явные признаки правления антихриста перед Страшным Судом. Образовалось несколько новых небольших, но крайне радикальных групп.

В 1959 г. в Сосновском и Старо-юрьевском районах Тамбовской обл. появились т. н. седминцы во главе с А. Мерзляковым, О. Мерзляковой и А. Пеиятышым. Они объявляли, что библейская седмица, в которую надлежит свершиться всему, предсказанному Иисусом Христом, началась со Всесоюзной переписи населения и вступления в действие 7-летнего плана и должна закончиться в 1965 г., когда и наступит конец света. Всех верующих, прошедших перепись и не вышедших из колхозов до 1959 г., они считали обреченными на верную гибель. Седминцы порвали отношения с более умеренной частью И. п. х. Они запретили членам своей группы использовать промышленные товары и продукты, произведенные после 1959 г., в т. ч. овощи и фрукты, выращенные на личных участках. Некоторое время сектанты питались только тем, что заготовили до переписи населения, или собранными грибами и ягодами. Самые истовые умерли от голода, большая же часть вышла из секты после 1965 г., убедившись, что предсказание о конце света не сбылось. Еще более ярко отчуждение

от «мира» и крайний аскетизм проявились в деятельности движения т. п. молчалышников, полностью отказавшихся от общения с окружающим миром. Молчаличество появилось в 1955 г. в Сосновском р-не Тамбовской обл. Его основательницей была Л. Кислякова, ее ближайшими помощниками стали вернувшиеся из заключения активисты И. п. х. В 1956–1957 гг. движение распространилось на 4 района области и, по сведениям советских исследователей, объединяло 137 чел., среди них было 30% мужчин. Многие принявшие обет молчания жили в крайней нищете. Местные власти почти сразу же развернули активную борьбу с членами группы. Через народные суды они лишались родительских прав, детей помещали в детдома, за каждой семьей молчалышников были закреплены агитаторы. Колхозы и сельсоветы сов. вост. части Тамбовщины создали фонд для оказания материальной поддержки сектантов, «одураченных вожаками». В 1957 г. Л. Кислякову поместили в психиатрическую больницу.

В кон. 50-х гг. уголовное преследование лидеров И. п. х. возобновилось. Многие из них вновь перешли на нелегальное положение, другие были арестованы. В 1958 г. был арестован глава леонтьевцев Л. Грицан, установивший в заключении связь с представителями других течений И. п. х. и якобы возведенный ими в «епископский сан». В том же году крупные подпольные группы И. п. х. были разгромлены в Харьковской и Луганской областях. Лидером луганской общины был проповедник Г. Цымбал, составивший «Манифест истинно православных христиан» с кратким изложением вероучения и истории своего религ. объединения. В 1958 г. в дер. Ямаши в Чувашской АССР был арестован местный руководитель михайловцев Г. Русаков. В 1960 г. большая группа михайловцев во главе с А. Тузеевым была раскрыта в Татарской АССР. Вскоре был арестован и лидер михайловцев М. Ершов (впосл. умер в лагерной больнице). Ершов оставил автобиографические записки, завещание и письма (частично опубл.).

На рубеже 50-х и 60-х гг. центральные власти СССР впервые разрешили провести научные исследования феномена нелегальных религ. общин. В 1959–1961 гг. в Тамбовскую,

Липецкую и Рязанскую области выехало неск. экспедиций Института истории АН СССР. Был собран обширный, частично опубликованный материал о деятельности И. п. х. Советские исследователи считали, что они связаны с общинами, которые откололись от православной Церкви «в тот период, когда она выступила за лояльное отношение к Советской власти». Впосл., лишившись священнослужителей, эти группы превратились во внецерковные организации верующих со своими сформировавшимися в изоляции и далекими от канонов традициями религиозной жизни. Ученые подтвердили, что в сер. 50-х гг. в Центр. Черноземье произошла заметная активизация религиозных групп, связанная с прекращением прямых преследований верующих, возвращением из лагерей арестованных ранее проповедников. Однако представители И. п. х. почти не проводили агитацию, и поэтому количество их сторонников не увеличивалось. Показательно, что если в кон. 40-х гг. группы И. п. х. существовали в 13 районах Тамбовской обл., то в кон. 50-х гг. — только в 9. По данным исследований, общины И. п. х. делились на духовников (ок. 30 % общей численности), которые считали возможным перевоплощение Бога в человека, и традиционалистов, или книжников (ок. 70%).

В основном нелегальными религ. группами по-прежнему занимались правоохранительные органы, а также местные партийные комитеты. В нояб. 1957 г. все ЦК компартий союзных республик прислали заведующему сектором агитации ЦК КПСС К. У. Черненко отчеты о состоянии религ. жизни в их регионах, в т. ч. о деятельности групп И. п. х. В отчетах особо подчеркивалось асоциальное поведение сектантов: «Газеты и книги не читают, в общественной жизни никто не участвует, детей в школе не учат, в выборах не участвуют, отказываются служить в армии». 25 нояб. того же года Черненко получил справку об активизации религ. объединений и групп на территории СССР от председателя Совета по делам религиозных культов А. А. Пузина, который отмечал особую активность И. п. х. в Черниговской, Харьковской, Тамбовской и некоторых др. областях.

Согласно проведенному в 1961 г. единовременному учету всех религ.

нелегальных об-в «изуверского и антигосударственного характера» (дополненому и уточненому в нач. 1962), всего в стране действовало 199 общин, объединенных под общим условным названием «Истинно православная Церковь — истинно православные христиане», отдельно учитывались близкие к ним по идеологии секты иоаннитов (21 община), иннокентьевцев (15 общин, хотя в предыдущих отчетах указанные секты отождествлялись с ИПХ—ИПЦ). Для сравнения: в тот же период, по приблизительным данным уполномоченных по делам РПЦ, в стране действовало свыше 700 нелегальных (незарегистрированных) правосл. общин (из них 684 в РСФСР); ими тайно совершались богослужения в частных домах при участии заштатных клириков РПЦ. При этом некоторые из священников поминали за богослужением имя Патриарха Московского и всея Руси, но причисляли себя к «катакомбной Церкви».

На фоне гонений на верующих в СССР при Н. С. Хрущёве и общего усиления антирелигиозной борьбы репрессивные меры применялись и против групп И. п. х. Этим общинам окончательно отказали в праве на легализацию. В «Инструкции по применению законодательства о культурах», утвержденной постановлением Совета по делам РПЦ и Совета по делам религиозных культов от 16 марта 1961 г., говорилось, что «не подлежат регистрации религиозные общества и группы верующих, принадлежащие к сектам, вероучение и характер деятельности которых носит антигосударственный и изуверский характер: иеговисты, пятидесятники, истинно православные христиане, истинно православная церковь, адвентисты-реформисты, мурашковцы и т. п.». Перед уполномоченными Совета по делам религиозных культов и уполномоченными местных органов власти была поставлена задача последовательно проводить сокращение числа незарегистрированных объединений, особенно тех из них, к-рые были отнесены к т. п. антигос. и изуверским сектам. 20 авг. 1961 г. КГБ направил в ЦК КПСС докладную записку об «изуверской деятельности церковников», предлагая активизировать борьбу с ней. В докладе говорилось об иоаннитах, И. п. х. и «последователях ИПЦ», приводи-

лись многочисленные факты вовлечения в секты несовершеннолетних. Как юридическое обоснование для репрессий был использован принятый 4 мая 1961 г. указ Президиума Верховного Совета СССР «Об усилении борьбы с лицами, уклоняющимися от общественно-полезного труда и ведущими антиобщественный паразитический образ жизни» (т. п. указ о борьбе с туеядством).

В разгар репрессий появились сообщения о предпринятых общинами И. п. х. попытках объединиться. Инициатором этого процесса стала группа из г. Новокузнецка Кемеровской обл., к-рую возглавлял И. Барабанов. Именно его предлагалось избрать «епископом» и лидером движения на «всесоюзном съезде истинно православных христиан Истинно православной Церкви», который якобы планировалось провести в Новокузнецке в кон. 1961 г. В город прибыли представители групп из Хакасии, Кировской обл., Москвы, Одессы и др. мест — всего 18 чел. Делегаты были арестованы, Барабанов и неск. членов новокузнецкой группы высланы в отдаленную местность.

В 1961–1962 гг. были арестованы и отправлены как «туеядцы» в административную ссылку по разным данным неск. тысяч И. п. х. — почти все выявленные активные члены общин. Как предлог для репрессий использовался их отказ официально устраиваться на работу (хотя, как правило, они работали по договорам). В ссылке многие И. п. х. продолжали упорствовать, отказываясь от офиц. трудоустройства, что вело к новому суду и отправке уже в лагерь. Там отказ от работы, как правило, приводил к фактически бессрочному заключению в штрафной изолятор или карцер. В с. Парбиг Томской обл., куда в 1961 г. была выслана по указу о борьбе с туеядством группа из 12 чел. И. п. х., 11 из прибывших отсидели по 4 месяца в тюремном заключении. Но к работе никто так и не приступил, заявив, что они не могут «работать на то общество или в соитии с тем обществом, которое идет против Бога». Однако подобные крайние меры применялись лишь по отношению к руководителям И. п. х. Для членов общин новая кампания преследований ограничилась депортацией, причем в ссылке И. п. х. сохраняли прежний образ жизни. Так, ок. 80 последователей федоровцев прожива-

ли общиной в с. Ст. Тишанка Таловского р-на Воронежской обл., куда их определили власти на поселение.

Полностью покончить с И. п. х. репрессивными методами не удалось. 10 нояб. 1963 г. председатель КГБ В. Е. Семичастный передал в ЦК КПСС подробную справку с информацией о деятельности ИПХ—ИПЦ в Ивановской, Вологодской, Кемеровской, Пермской, Новосибирской, Челябинской областях, а также на территории Казахстана. Члены подпольных религ. групп обвинялись в проповеди среди молодежи, отказе от участия в выборах (хотя в том же докладе упом. член И. п. х., депутат сельсовета), распространении антисоветских листовок и даже повреждении памятников Ленину. В поданной в ЦК КПСС справке КГБ от 29 янв. 1964 г. о «враждебных проявлениях» в деятельности И. п. х. в Ср. Азии сообщалось, что в Киргизии активно занималась «враждебной работой» нелегальная группа И. п. х., имевшая специальные «схроны и тайники». После ареста ее руководителей и проведения профилактических мер деятельность группы прекратилась.

После отстранения Хрущёва от власти политика Советского гос-ва по отношению к И. п. х. стала менее жесткой. 30 сент. 1965 г. Президиум Верховного Совета СССР принял закрытый указ «О снятии ограничений по спецпоселению с участников сект «свидетели Иеговы», «истинно-православные христиане», «иннокентьевцы» и членов их семей» (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 119. Л. 115). Указ носил ограниченный характер, возвращение И. п. х. на прежнее место жительства должно было согласовываться с соответствующими местными органами власти. Почти в половине случаев такого разрешения не давалось. Из 814 высланных И. п. х., обратившихся в сер. 60-х гг. с просьбой о выезде на родину, разрешение получили 644 чел. В 1965 г. начался процесс реабилитации членов групп, осужденных в 30–40-х гг. (кроме обвинявшихся в сотрудничестве с нем. оккупационными властями).

В последующий период происходило постепенное ослабление деятельности И. п. х. по естественным причинам: уход из жизни престарелых членов религ. общин и отсутствие притока молодежи. Нередко общины распадались после смерти

их духовных руководителей. Так, в 1974 г. распалось движение леонтиевцев (возродилось в 90-х гг.). После смерти в 1976 г. Антония Гольинского-Михайловского часть его последователей вернулись в РПЦ, хотя др. группы голынецов продолжали существовать самостоятельно. В Воронежской обл. сохранялись общины буевцев, полностью лишившиеся пастырского окормления после кончины в 1966 г. последнего священнослужителя иером. Анувия (Капинуса). Общинами андреевцев в Тюменской обл. руководил называвший себя «древнеправославным епископом» Димитрий Локотков (ум. предположительно в 1974). К андреевской преемственности относил себя «епископ» Феодосий Бахметьев (ум. в 1986), организатор групп бахметьевцев в Горьковской обл. и др. регионах. Уцелевшие группы михайловцев в Татарстане возглавлял с кон. 60-х гг. поставленный М. Ершовым в «схимонахи» некий Варнава (по нек-рым данным, Василий Жуков из с. Ст. Мокшино в Татарской АССР). В Краснодарском крае действовали «митрополиты» Г. Сечкач (ум. в 1987) и Ф. Гуменников.

С 50-х гг. сведения о существовании в Советском Союзе нелегальных религ. общин привлекают внимание деятелей русского зарубежья. Так, Н. А. Струве в исследовании сектантства в СССР включал ИПХ и ИПЦ в число «сект новейшей формации», отделяя, впрочем, их от апокалиптических сект (Федоровцев, молчальников и др.). По мнению Струве, «ИПХ носят более сектантский характер, чем ИПЦ», последняя же «не является сектой в строгом смысле этого слова, во всяком случае по своему происхождению» (Струве. 1960. С. 32). В оценке существовавших в СССР сектантских групп, в том числе ИПХ и ИПЦ, Струве упомянул, что активизации сектантства в Советском гос-ве способствовало «ослабление Православной Церкви, отсутствие распространения православного учения путем печатного слова» (Там же. С. 34).

Совершенно по-другому к группам И. п. х. относилась РПЦЗ, воспринимавшая тайные «истинно православные» общины как некую серьезную силу, альтернативную Московскому Патриархату. В посланиях Архиерейских Соборов РПЦЗ 50–60-х гг. XX в. звучали уверения о «духовном единстве с Катакомб-

ной Церковью на родине». Архиерейский Собор РПЦЗ 1971 г. в определении «О Катакомбной Церкви» заявлял, что «свободная часть Русской Церкви, находящаяся за рубежом СССР, душой и сердцем с исповедниками веры, которых в антирелигиозных руководствах называют «истинными православными христианами», а в общезитийской передке именуют «Катакомбной Церковью», ибо им приходится скрывать от гражданской власти, подобно тому как в первые века Христианства скрывались верующие в катакомбах». Наивную веру представителей РПЦЗ в многочисленность и влияние И. п. х. поколебал писатель А. И. Солженицын, высланный из СССР в 1974 г. Он обратился с письмом к членам состоявшегося в том же году в Джорданвилле (шт. Нью-Йорк) 3-го Всезарубежного Собора РПЦЗ, где фактически называл якобы тайно существующую в СССР ИПЦ мифом, благочестивой мечтой о «сколь безгрешной, столь и бестелесной катакомбе». В ответ на это заявление публицист А. Левитин-Краснов в сер. 70-х гг. распространял статьи о многочисленной единой Истинно православной Церкви, будто бы существующей в ряде районов СССР, во главе которой стоит катакомбный «епископ» Феодосий (неясно, кто из лидеров И. п. х. того времени с таким именем имелся в виду — Бахметьев или Гуменников).

В 1976 г. «истинно православная» община из Лужского р-на Ленинградской обл. под рук. свящ. Михаила Рождественского, передала за границу письмо с просьбой о присоединении к РПЦЗ. Письмо было рассмотрено Предстоятелем РПЦЗ митр. Филаретом (Вознесенским), после чего община М. Рождественского была официально принята в состав РПЦЗ. В том же году Архиерейский Собор РПЦЗ издал «Послание к русскому народу», в к-ром говорилось: «Мы благоговеем перед подвигом ваших, пастыри современных российских катакомб, пастыри, не искавшие легализации, совершающие свое служение втайне от князя мира сего, по благословению ваших мужественных иерархов». В 1978 г. прибывший из СССР во Францию «истинно православный» монах Антоний (А. А. Чернов) был принят в РПЦЗ архиеп. Антонием (Бартошевичем). Однако уже в 1980 г. Чернов

покинул РПЦЗ и перешел в одну из греко-старостильных юрисдикций. Он выступал против РПЦЗ со статьями, в к-рых обвинял ее иерархов в связях с ЦРУ и масонстве. Также Чернов писал, что известные в СССР катакомбные деятели Лазарь (Журбенко) и Антоний Гольинский-Михайловский являлись специально внедренными в «истинно православное движение» агентами КГБ. В свою очередь Архиерейский Синод РПЦЗ в 1981 г. выдвинул аналогичное обвинение против Чернова.

В апр. 1982 г. для налаживания связи с движением И. п. х. в СССР епископы РПЦЗ Антоний (Бартошевич) и Марк (Ариот) тайно хиротонисали гражданина Франции иером. Варнаву (Прокофьева) во епископа Канского. В мае того же года еп. Варнава прибыл в СССР по туристической визе. В Москве он тайно хиротонисал во епископа переселенного в РПЦЗ бывш. иеродиака. Иркутской епархии РПЦ Лазаря (Журбенко). Еп. Лазарь получил в РПЦЗ титул «Тамбовский и Моршанский» и должен был окормлять катакомбные общины в СССР. Весной 1990 г., после снятия при М. С. Горбачеве ограничений на религиозную деятельность, сп. Лазарь (с 1991 архиепископ) по указанию первоиерарха РПЦЗ митр. Виталия (Устинова) перешел от катакомбного к открытому церковному служению, основав в центре Москвы 1-й легальный приход РПЦЗ на территории СССР с храмом во имя Царственных мучеников. 25 июля 1990 г. Архиерейский Синод РПЦЗ опубликовал офиц. подтверждение архиерейской хиротонии еп. Лазаря. Под окормлением архиеп. Лазаря было ок. 50 приходов, к-рые считали себя бывш. катакомбными общинами.

В 1990 г. самостоятельно в юрисдикцию РПЦЗ в непосредственное подчинение Берлинского архиеп. Марка (Ардта) был принят монах Амвросий (Смирнов-Сиверс) из Москвы, объявивший себя настоятелем московской «истинно православной общины св. Андрея» (арендовавшей для служб ритуальный зал Котляковского кладбища). Он получил должность благочинного «Немецкого благочиния истинно православных приходов в СССР», члены клира считали себя преемниками андреевцев. В 1992 г. Смирнов-Сиверс был уволен с должности благочинного и исключен из рядов РПЦЗ,

после чего создал нелегальную секту. В 1990 г. к РПЦЗ присоединилась группа иером. Гурия (Павлова), который утверждал, что его группа ведет пресметство от епископов андреевской традиции. В эту группу входило не менее 10 общин в Татарской, Марийской и Чувашской АССР и в ряде регионов Сибири. Члены движения называли себя «истинно православные христиане единой святой апостольской Церкви». После принятия в общение с РПЦЗ Гурий (Павлов) по решению Архиерейского Синода РПЦЗ от 15 мая 1991 г. был возведен в сан архимандрита и утвержден как кандидат на епископскую хиротонию, однако в июле 1991 г. он вышел из РПЦЗ и перешел в одну из греко-старостильных юрисдикций («Авксентьевский синод») с центром в Бостоне (США) и был объявлен «епископом Казанским». После смерти Гурия (Павлова) в 1996 г. его сообщество распалось.

В 1990–1991 гг. к РПЦЗ присоединилось большинство сохранившихся «истинно православных» общин России, Украины и Белоруссии. Архиерейский синод РПЦЗ отказал в признании капоичности ряду «архиреев» различных течений И. п. х. Согласно справке от 15 авг. 1990 г. за подписью зам. секретаря Синода еп. Илариона (Капрала, ныне митрополит, Первоиерарх РПЦЗ), Антоний Голынский-Михайловский, Серафим Поздеев, Геннадий Секач и Алфей Барнаульский объявлялись неканоническими иерархами, их «епископские хиротонии» не признавались действительными, поэтому все рукоположенные ими клирики могли быть приняты в РПЦЗ только через повторную хиротонию.

Присоединившиеся к РПЦЗ бывшие нелегальные общины в России и на Украине в нач. 90-х гг. продолжали употреблять в качестве самоназвания термин ИПЦ. Переехавший в 1993 г. из-за конфликтов с частью российских общин и руководством РПЦЗ на Украину архиеп. Лазарь (Журбенко) в том же году официально зарегистрировал в Одесской обл. централизованную религиозную организацию «Одесское епархиальное управление Русской Истинно православной Церкви». В мае 1998 г. Архиерейский Собор РПЦЗ дал благословение епархиям на территории России и Украины зарегистрироваться под названием «Рус-

ская Истинно Православная Церковь». На основании постановления Архиерейского Собора Первоиерарх РПЦЗ митр. Виталий (Устинов) издал 18 июня того же года указ, согласно которому наименование «Русская Истинно Православная Церковь» официально вводилось в употребление. Однако большинство приходов РПЦЗ не воспользовалось правом перерегистрации с новым названием. Во многом, видимо, это объяснялось тем, что к кон. 90-х гг. термин ИПЦ был дискредитирован деятельностью разного рода мошенников.

II. После распада СССР и фактической утраты контроля за деятельностью деструктивных сект в государствах, образовавшихся на территории СССР, произошел бурный рост раскольнических псевдоправославных сообществ. Тенденция к отождествлению себя с различными направлениями катакомбного движения И. п. х., в частности с иосифлянами, андреевцами, секачевцами и др., была общей для них. Они отождествляли себя с этими движениями даже в том случае, если новые группы по своему происхождению не были связаны с катакомбными общинами. Использование в названии терминов ИПХ и ИПЦ давало лидерам этих групп возможность заявлять о преемственности и связях с авторитетными деятелями церковного сопротивления советскому режиму. В отличие от предшественников, объединявшихся ради тайного церковного служения, группы И. п. х. новой формации не скрывали свою деятельность, регистрировали общины в офици. порядке, активно участвовали в политических акциях. Как правило, такие группы основывались бывшими клириками РПЦ и РПЦЗ, уходившими в раскол из-за конфликтов с священноначалием. Эти неокатакомбные общины стали объединять в сводках Мин-ва юстиции России под общим условным названием «Истинно православная Церковь».

В мае 1991 г. 1-й была зарегистрирована Мин-вом юстиции централизованная организация «Межрегиональное духовное управление Истинно православной Церкви» (центр в г. Видное Московской обл.). Ее возглавил лишенный сана священ. Московской епархии РПЦ К. А. Васильев из Каширы, к-рый объявил себя в 1990 г. «архиепископом Лазарем

Московским и Каширским», а в посл. «патриархом». К 1992 г. эта организация имела в Москве и Московской обл. 6 зарегистрированных общин, в т. ч. фиктивный «женский Успенский монастырь в миру». В 1992–1993 гг. в Москве также были официально зарегистрированы «Истинно православная община архангела Михаила» (руководитель А. П. Баркашов), «Московский параклитско-единоверческий приход ИПЦ» (руководитель К. В. Филин) и «Московская епархия ИПЦ» (руководитель С. Н. Ламекин, объявивший себя «катакомбным епископом Никопом»). Последняя структура вскоре была переименована в «Московское епархиальное управление ИПЦ», ее последователи регистрировали общины в Москве, Ростове-на-Дону и Ставрополе. В сер. 90-х гг. регистрацию в Москве получили еще 5 организаций, относящих себя к ИПЦ: «Богородичное благотворительное братство ИПЦ» (руководитель Э. Ф. Саркисов, объявивший себя «епископом Сергием»), «Соборная миссия св. Иоанна Иерусалимского» (руководитель Л. С. Прокопьев, назвавшийся «митрополитом Рафаилом»), братство «Святая Русь» (руководитель М. К. Митрофанов) и «ИПЦ откровения Иоанна Богослова» (или «ИПЦ апокалипсиса»; основана в 1993 вышедшим из группы «Лазаря Каширского» (К. А. Васильева) проповедником И. Я. Голошубовым, к-рый считал себя «пророком Иоанном Богословом»). В 1994 г. одна из «истинно-православных» общин Москвы, основанная бывшим диаком Виктором Чекалинным, зарегистрировалась как централизованная организация «Российская православная католическая Церковь» (руководитель москвич М. Э. Анашкин, объявивший себя «митрополитом Михаилом»; зам. руководителя А. В. Лобазов назвался «епископом Алексием»). Почти для всех перечисленных общин была характерна активная коммерческая деятельность, которую они вели под прикрытием религиозных организаций. В 1997 г. бывший глава московского представительства «Истинно православного братства Иова Почаевского» А. Ф. Михальченков-Зарнадзе, в прошлом иеромон. РПЦЗ Стефан (Линицкий), объявленный «управляющим Дмитровской епархией ИПЦ», и бывш. инок РПЦЗ Иоанн (Модзалевский), «хиротонисанный» иерархами неканонической

самосвятской УАПЦ во «епископы» и назначенный «управляющим Московской епархией ИПЦ», основали и зарегистрировали «Российскую ИПЦ» (вскоре Иоанн (Модзалевский) покинул ИПЦ и присоединился непосредственно к УАПЦ). До 1998 г. лидером «Российской ИПЦ» являлся проживавший в Москве и лишенный священного сана бывш. епископ Грузинской Православной Церкви Амвросий (Катамадзе); впоследствии он вышел из организации и вернулся в Грузию, где был принят в общение ГПЦ покаянием в чине монаха († 2008). Из-за нарушения ряда законодательных норм «Российская ИПЦ» в кон. 1999 г. по решению суда была снята с регистрации.

Процесс регистрации организаций ИПЦ происходил в 90-х гг. и в др. регионах. В 1995 г. в Кургане получила регистрацию «Сибирская митрополия ИПЦ» (руководитель В. А. Тищенко объявил себя «епископом Варухом»). В след. году «митрополия» была принята в состав раскольнической «Украинской Православной Церкви Киевского Патриархата» (см. в ст. *Денисенко*), где Тищенко получил звание «архиепископа Тобольского и Енисейского» и вполн. перерегистрировал свою структуру под названием «Ассоциация приходов ИПЦ Сибирской митрополии Киевского Патриархата» (в марте 2011 «архиепископ» Тищенко был исключен из состава УПЦ КП). В 1996 г. в управлении юстиции Архангельской обл. была зарегистрирована централизованная орг-ция «ИПЦ богородичной ветви» («Община Истинно православной катакомбной Церкви (Богородичная ветвь)»). Впосл. выяснилось, что эта организация была подразделением, связанным по происхождению с тоталитарной сектой «Богородичный центр», что не было отражено в статуте при регистрации. В 1998 г. организацию сняли с регистрации. В 1996 г. в Красноярске зарегистрировали «Общину архангела Рафаила». В 1998 г. Мин-вом юстиции Республики Татарстан зарегистрирована «Казанская митрополия ИПЦ» (руководитель «епископ» А. Миронов, бывш. духовник Смолдияровского Казанско-Богородичного жен. мон-ря РПЦЗ в Лаишевском р-не Татарстана). С 1997 г. группы «истинно православного» толка стали регистрироваться также под названием ИПХ. В частности, в 1997 г. в Ставрополь-

ском крае получила регистрацию «Пятигорская община архангела Михаила ИПХ и ИПЦ» (г. Пятигорск Ставропольского края), основанная бывш. клириком РПЦ, руководившим греч. общиной Пятигорска, самосвятским «епископом» Кириаком Тимершиди. Во 2-й пол. 90-х гг. отмечался наибольший рост «истинно-православных» сообществ. В 1995 г. Мин-вом юстиции России зарегистрировано 75 таких групп, в 1996 г.— 98, в 1998 г.— 131 (максимальный показатель), в 2000 г.— 107 сообществ ИПЦ и ИПХ.

В кон. 90-х гг. на деструктивную деятельность отдельных сообществ ИПХ—ИПЦ в России стали обращать внимание органы власти. Деятельность таких организаций, в т. ч. «Межрегионального духовного управления ИПЦ» К. А. Васильева («архиепископа Лазаря»), впоследствии лишенного регистрации, обсуждалась в Гос. думе РФ. В офиц. письме Мин-ва образования РФ от 12 июля 2000 г. «Информация о деятельности на территории России представителей нетрадиционных религиозных объединений» общины «Истинно православной церкви» были отнесены к категории тех религ. групп, участников к-рых запрещалось привлекать к преподаванию в школах.

В 2000-е гг. в России регистрировали новые религ. орг-ции, причислявшие себя к ИПЦ. Наиболее многочисленной в Москве стала «Истинно православная церковь архангела Рафаила», группа сторонников Л. С. Прокопьева (Мотовилова), провозгласившего себя в 1998 г. «митрополитом Рафаилом» (т. н. ИПЦ Рафаила). В мае 2003 г. в Москве были зарегистрированы 2 централизованные орг-ции под упр. Прокопьева: «ИПЦ в России» и «Священный синод ИПЦ». Кроме этих орг-ций сообщество Прокопьева объединило также более 10 зарегистрированных местных структур, в т. ч. 4 жен. мон-ря (2 в Московской обл., по одному в Краснодарском крае и в Башкирии); сложились общины также на Украине и в Абхазии. Ряд общин Прокопьева действуют не только как религ., но и как коммерческие организации, оккультные «центры народного целительства» и «центры флебологии».

В дек. 2005 г. от «ИПЦ Рафаила» отделились сторонники «митрополита Арсения» (Киселёва, бывш. архимандрита РПЦЗ), к-рые создали

свою структуру во Владимирской обл. Из состава «ИПЦ Рафаила» вышла «Нижегородская епархия Российской ИПЦ» во главе с бывш. свящ. РПЦ М. П. Филиппенко, объявившим себя «епископом Филиппом». Его орг-ция имеет общины в Нижегородской, Самарской областях и в Чувашии, а с 2008 г.— в Брянской обл., где появилось «Брянское подворье Нижегородской епархии ИПЦ» во главе с Г. В. Астапенко, назвавшим себя «епископом Феодосием». С 2000 г. в качестве зарегистрированной орг-ции действует «ИПЦ Московской митрополичьей епархии», которую возглавил самозванный целитель В. С. Лисовой, бывший «священник» УАПЦ, объявивший себя «митрополитом Вячеславом» (ум. в 2011).

Серьезный кризис пережили в 1-е десятилетие XXI в. структуры ИПЦ, находившиеся в канонической связи с РПЦЗ. После нестроений, возникших в 2001 г. в РПЦЗ в связи с уходом на покой предстоятеля митр. Виталия (Устинова), от РПЦЗ отделилась большая часть общин Украины и России. Это движение возглавил бывш. архиеп. РПЦЗ Одесский и Тамбовский Лазарь (Журбенко). В июле 2003 г. он провел в Одессе архиерейское совещание, на к-ром объявил о создании «Архиерейского Синода Русской ИПЦ» (РИПЦ). После кончины архиеп. Лазаря в 2005 г., главой РИПЦ стал архиеп. Омский и Сибирский Тихон (Пасечник), а его заместителем — сп. Вениамин (Русалепко). Возглавляемые ими общины получили в России регистрацию, как «Русская ИПЦ Омско-Сибирской епархии». В подчинение данной орг-ции в 2007 г. перешел *Лесницкий женский мон-рь* во Франции. В 2007 г. получили регистрацию в России как «ИПЦ Одесской епархии» общины, возглавляемые еп. Агафангелом (Пашковским), который не признал Акта о каноническом общении РПЦ и РПЦЗ и отделился от РПЦЗ. В эту структуру в сент. 2008 г. были приняты по упрощенному чину перерукоположения самосвятские «епископы» из группы секачевцев — Афанасий Савицкий из Вологодской обл. и Иоанн Зайцев из Татарстана.

В 2000-е гг., с одной стороны, происходило постепенное уменьшение численности общин ИПЦ в России. Если в 2001 г. было зарегистрировано 65, то в 2006 г.— 43 общины. По

состоянию на янв. 2011 г. в Мин-ве юстиции РФ были зарегистрированы 29 общины под условным названием ИПЦ, из них 5 централизованных. Зарегистрированные в РФ «истинно православные» общины сосредоточены гл. об. в Москве, в С.-Петербурге, в Нижегородской обл. и в Татарстане. С др. стороны, отмечалась быстрая маргинализация движения, его представители все чаще обвинялись в противоправной деятельности. Экстремистскими по решениям суда в 2008 г. были признаны публикации ж. «Слово», издаваемого андреевской общиной в г. Олонец в Карелии. Экстремистская деятельность ряда групп является наиболее распространенной причиной отказа властей в регистрации общин. В частности, в Чебоксарах в 2004 г. решением суда было запрещено регистрировать андреевскую общину под рук. Д. Ю. Руцкого из-за экстремистского характера ее деятельности.

Особое положение среди групп ИПЦ и ИПХ занимают деструктивные секты радикально апокалиптического характера. В частности, причисляла себя к «истинно православному» движению нелегальная секта «Горний Иерусалим», основанная в 2006 г. жителем Бековского р-на Пензенской обл. П. И. Кузнецовым. Он объявил себя «истинно православным монахом Максимом». В окт. 2007 г. Кузнецов инициировал исход 35 членов секты в подземелья, где те ожидали конца света. В мае 2008 г. затворничество прекратилось, за это время 2 участницы секты скончались. Решением суда лидер секты признан немняемым, а его сочинения объявлены экстремистской литературой. Органами принимались меры по пресечению противозаконных действий и др. групп И. п. х. В 2009 г. за нарушение законодательства решениями судов были сняты с регистрации «Пятигорская община архангела Михаила ИПХ» и «ИПЦ Казанской митрополии» (с. Смолдярово Лаишевского р-на Татарстана, руководитель «митрополит» Александр Миронов). Однако в посл. эти группы были зарегистрированы под др. названиями. В 2010 г. по решению суда в юрисдикцию РПЦ вернулся храм Димитриевского муж. мон-ря в с. Посёлки Кузнецкого р-на Пензенской обл., при к-ром существовала «Поволжская митрополия ИПЦ» (руководитель Е. А. Киселёв, объявивший себя

«митрополитом Тихоном»). При реализации данного решения сторошники ИПЦ оказывали сопротивление.

Значительное количество общин, причисляющих себя к ИПЦ, действует на Украине. В 2010 г. там было зарегистрировано 32 подобные религ. орг-ции. Большинство из них относилось к 3 отколовшимся от РПЦЗ группам во главе с епископами Агафангелом (Пашковским) в Одессе, Гермогеном (Дуниковым) в Чернигове и Алексием (Пергаменцевым) в Киеве. Общины, возглавляемые «митрополитом» Серафимом (Бонем), могут быть причислены к «истинно православным» только условно, т. к. относятся к традиции неканонической старостильной «Истинно Православной Церкви Греции», не имеющей ничего общего с историей И. п. х. в СССР. Также не имеют никакого отношения к истории катакомбного движения общины обновленческой «Украинской независимой истинно православной церкви», к-рую возглавил «митрополит» Андрей Трегуб. Кроме них еще ок. 10 религ. организаций ИПХ различных направлений на Украине были зарегистрированы как «независимые православные общины». В 2007 г. религ. группа ИПЦ была впервые зарегистрирована в Молдавии. В 2010 г. в «ИПЦ Молдовы» насчитывалось уже 5 общин во главе с бывшим иеромон. РПЦЗ Антонием (Рудем). В Латвии зарегистрирована и действует «Автономная ИПЦ Латвии» во главе с «епископом» Виктором Контузоровым. В Белоруссии попытки неск. групп получить офиц. регистрацию закончились безрезультатно. В Казахстане в 2008 г. также было отказано в регистрации действовавшей там общине ИПЦ, т. к. ее деятельность по решению суда признана деструктивной.

Арх.: ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 963; Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 119. Л. 115; Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 428. Л. 39.

Лит.: *Навагинский С.* Церковное подполье: (О секте «Федоровцев»). Воронеж, 1929; *Хайтун Д., Капаев И.* Сучаснае сэкцанства на Беларусі. Мінск, 1929; *Луши А. В.* Федоровцы-крестоносцы: Сектантская контрреволюция перед судом. М., 1930; *По очагам сектантского мракобесия.* М.: Л., 1931; *Андреев И. М.* Заметки о катакомбной Церкви в СССР. Джорд., 1947; *Билинец С.* Тьма и ее слуги: О правосл. мон-рях и монашестве. К., 1960; *Клибанов А. И.* Современное сектанство в Тамбовской обл.: (По мат-лам экспедиции Ин-та истории АН СССР в 1959 г.) // ВИРА. 1960. Т. 8. С. 59–100; *он же.* Религиозное сектанство и современность: (Социологические и ист. очерки). М., 1969; *он же.* Ре-

лигиозное сектанство в прошлом и настоящем. М., 1973; *Струве П. А.* Современное состояние сектанства в Советской России // ВРСХД. 1960. № 3/4(58/59). С. 15–34; *Митрохин Л. Н.* Реакционная деятельность «истинно-правосл. церкви» на Тамбовщине // Современное сектанство и его преодоление: По мат-лам экспедиции в Тамбовскую обл. в 1959 г. М., 1961. С. 144–160. (ВИРА; 9); *Никольская З. А.* К характеристике течения так называемых истинно-правосл. христиан // Там же. С. 161–188; *Демьянов А. И.* Истинно правосл. христианство: Критика идеологии и деятельности. Воронеж, 1977; *Анатолій (Берестов), иеромон., Печерская А.* «Православные колдуны» — кто они? М., 1997; *они же.* Под маской православия. М., 2006; *Осипова И. И.* «Сквозь огонь мучений и воду слез...»: Гонения на Истинно-Правосл. Церковь: По мат-лам следственных и лагерных дел заключенных. М., 1998; *Смирнов А. Г.* Угасшие непомнящие в беге времени // Символ. П., 1998. № 40. С. 250–269; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: Течение в РПЦ. СПб., 1999; *Бачинська К., Бачинський М.* Мартиролог правосл. духовенства колишнього УРСР (1918–1954) // Різдво Христове 2000: Статті її мат-ли. Львів, 2001. С. 72–88; *Форостюк О. Д.* Правове регулювання державно-церковних відносин у радянській Україні в 1917–1941 рр.: (На матеріалі Донецького регіону): АКД. К., 2001; *Пащенко В. О., Нагорна Т. В.* Правда і думали про «істинно православних» // Культура народів Причорномор'я. Симферополь, 2002. № 43. С. 191–194; *они же.* Істинно православні в Україні: Невідомі факти чи замовчувані сторінки історії // Сівєрянський літопис. Чернівці, 2003. № 1. С. 118–124; *Безлов А. Л.* Церковное подполье в СССР в 1920–1940-х гг.: Стратегия выживания // Одиссей: Человек в истории. М., 2003. С. 78–104; *он же.* Эволюция церковной жизни в условиях подполья: Итоги двадцатилетия (1920–1940-е гг.) // АнО. 2003. № 2(36). С. 202–232; *он же.* В поисках «безгрешных катакомб»: Церковное подполье в СССР. М., 2008; *Одиорал А. А.* История церковных разделений: Россия — XX в. Пятигорск, 2003; *Клюппе Б. К.* Российская истинно-православная церковь // Современная религиозная жизнь России. М., 2004. Т. 1. С. 101–114; *Киридон А. М.* Час випробувань: Держава, церква і суспільство в радянській Україні 1917–1930-х рр. Тернопіль, 2005; *она же.* Державно-церковні відносини в радянській Україні (1917–1930-ті рр.): АДД. К., 2006; *Бондарчук П. М.* Релігійна політика в Україні (сер. 1960 — сер. 1980-х рр.) // Проблеми історії України: Факти, судження, пошуки. К., 2006. № 15. С. 411–422; *Шуцаєва Л. М.* Релігійні утворення істинно-православної церкви її істинно-православних християн як форма протистояння тоталітаризму // Там же. С. 423–438; *она же.* Православне сектанство в Україні: Особливості трансформації. Рівне, 2007; *она же.* Православне сектанство в Україні: Суспільно-духовні витоки, особливості трансформації: АДД. К., 2007; *Берман А. Г.* Матеріали по історії істинно-правосл. християн-«михайлівцев». Чебоксари, 2007; *Макаров Ю. Н.* Советская гос. религиозная политика и органы ВЧК—ГПУ—ОГПУ—НКВД СССР (окт. 1917 — кон. 1930-х гг.): АДД. СПб., 2007; *Слесарев А. В.* «Российская православная катакомбная церковь» в Белоруссии: История и современность // Минскне ЕвВ. 2007. № 4(83). С. 68–70; *Солдатов Г. М.* Новейшие сектанты // Верность — Fidelity. St. Anthony village, 2007. N 83. С. 18–19; *Тригуб О. П.*

Житомирський єпископ Аверкій (Кедров) та розкол РПЦ (20–30-і рр. XX ст.) // Південний архів: Збірник наукових праць. [Сер.:] Історичні науки. Херсон, 2007. Вип. 26. С. 238–244; *он же*. «Декларація» митр. Сергія 1927 р. та виникнення антисергієвської опозиції в Україні // Грані. Дніпропетровськ. 2009. № 4(66). С. 31–35; *он же*. «Істинно-православна церква» в Україні (1927–1931 рр.) // Гілея: Науковий вісник. К., 2009. Вип. 20. С. 89–104; *он же*. Конфесії Російської Правосл. Церкви в Україні у 30-х рр. XX ст. // Наукові праці: Науково-методичний журнал. Сер.: Історія. Миколаїв, 2009. Т. 115. Вип. 102. С. 36–40; «О, Премилосердый... Будь с нами неотступно...»: Воспоминания верующих Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви: Кон. 1920-х — нач. 1970-х гг. М., 2008.

В. Г. Пидгайко

### ИСТИННО ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРИСТИАНЕ СТРАНСТВУЮЩИЕ – см. Странички.

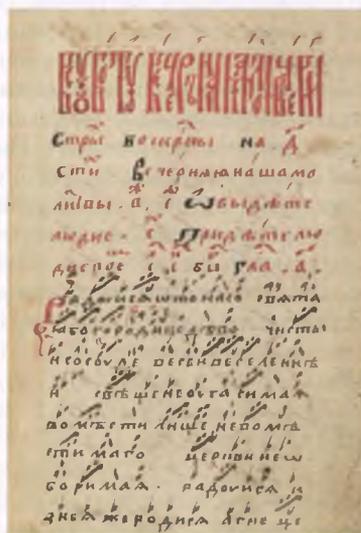
**ИСТИННОРЕЧИЕ**, музыковедческий термин, к-рым историки рус. церковного пения вслед за древнерус. книжниками, правившими певч. книги в сер. XVII в., обозначают соответствие написаний в певч. книгах тому, как те же слова принято произносить при чтении богослужебных текстов. Если в наст. время тексты, предназначенные для пения, принципиально не отличаются по произношению и написанию от текстов др. богослужебных книг, то ранее существовало такое различие, что и определило появление данного термина. В научный оборот термин «истинноречие» был введен прот. Дмитрием Разумовским (см.: *Разумовский*. 1867–1869. Вып. 1. С. 58–59), который, по-видимому, заимствовал его из «Азбуки знаменного пения» Александра Мезенца, написанной в 1670 г. (см. изд.: *Смоленский*. 1888. С. 1–2; относительно датировки см.: ПЭ. Т. 1. С. 529). В XVII в. этот термин имел полемическую направленность (при борьбе с т. н. раздельноречием, или «хомонией»; см. ниже), которая была унаследована историками церковного пения. Термин «истинноречие» необходимо признать устаревшим: он способен вводить в заблуждение, создавая превратные представления об отношениях между правильной и неправильной речью. Филологи, изучающие древнерусские певч. тексты, как правило, этим термином не пользуются.

Прот. Д. Разумовский и последующие исследователи-музыковеды выделяют в истории рус. церковного пения 3 периода: «старое истинноречие» (XI–XIV вв.), когда произноше-

ние при пении не отличалось от произношения при чтении; «раздельноречие», или «хомонию» (XV – сер. XVII в.), когда произношение при пении стало отличаться от произношения при чтении; «новое истинноречие» (с сер. XVII в.), когда произношение при пении стало снова соответствовать произношению при чтении.

С XIV–XV вв. в певч. книгах регулярно появляются т. н. раздельноречные написания типа *сопосо, денесе* (заменяющие старые *съспась, дъньсь*) и т. п., когда на месте бывших еров (звуков, восходящих к праславянским [\*ъ] и [ъь] и первоначально обозначавшихся буквами ъ и ь) в любой фонетической позиции пишутся буквы о и е. В основе этого явления лежало стремление сохранить старое книжное, т. е. церковнославянское, произношение (а не искажение церковных книг невежественными писцами, как это нередко полагают).

В истории рус. языка редуцированные гласные звуки [ъ] и [ъь], обозначавшиеся буквами ъ и ь, в одной фонетической позиции (слабой) пали, т. е. перестали произноситься, а в другой (сильной) позиции перешли в гласные полного образования [о] и [е]. Так, напр., *сънь* перешло в *сон*, *съна* — в *сна*, *дънь* — в *день*, *дъна* —



Раздельноречный текст.  
Лист из певч. рукописи. 1625–1645 гг.  
(РГБ. Троиц. № 433. Л. 270)

в *дн* и т. п. В словах *сънь* и *дънь* 1-й редуцированный звук, обозначенный соответственно буквой ъ или ь, находится в сильной фонетической позиции, 2-й редуцированный, обозначенный той же буквой, — в слабой; в словах *съна* и *дъна* редуцирован-



Истинноречный текст.  
Лист из певч. рукописи.  
Кон. XVII — нач. XVIII в.  
(МДА. № 231870. Л. 1)

ный звук, обозначенный буквой ъ или ь, находится в слабой фонетической позиции (соответствующие звуки перестали произноситься как гласный, а написание ъ или ь стало обозначать твердость или мягкость предшествующего согласного).

Этот фонетический процесс — его называют падением редуцированных (или падением еров), хотя точнее было бы говорить о падении и прояснении редуцированных, — происходил в XII в. и, возможно, отчасти захватил XIII в. Он затронул исключительно живое, разговорное произношение. Между тем в книжном (церковнослав.) произношении, которое усваивалось при обучении грамоте по складам, буква ь читалась как [о], буква ъ — как [е] (см. подробнее: *Дурново*. 2000; *Успенский*. 1997; *Он же*. 2002. С. 139–155; *Зализняк*. 2002). Т. о., в книжном произношении буквы ъ и о, а также ь и е читались одинаково и различие их в написании имело чисто орфографическое значение. Источник подобной манеры чтения, т. е. искусственного церковного произношения еров как [о] и [е], — произношение южнославянских книжников, осмысленное и модифицированное на рус. почве. А. А. Шахматов усматривал этот источник в произношении тех юж. славян, в языке к-рых падение и прояснение редуцированных совершились до того, как это произошло в рус. говорах (падение редуцированных представляет собой общеслав. процесс, к-рый шел с юга на север) (см.: *Шахматов*. 1941. С. 82).

Рассматриваемое явление было нормой книжного (церковнослав.) произношения, но его отражение на письме противоречило церковнослав. орфографии, поэтому в книжных памятниках смешение **з** и **о**, **ь** и **е** имеет окказиональный характер; об этом наглядно свидетельствуют многочисленные случаи исправления в ранних рус. рукописях тех написаний, в которых непреднамеренно отразилось книжное произношение еров. Вместе с тем смешение букв **з** и **ь** с **о** и **е** широко представлено в древнерус. певч. текстах, записанных в *кондакарной нотации*. Эта нотация предполагала специальное растяжное письмо, требующее повторного обозначения тянущегося гласного в соответствии с длительностью его звучания в певч. исполнении. Растяжное письмо способствовало отражению реального произношения (в данном случае книжного), а не орфографии. Соответственно в текстах, записанных таким образом, **о** при повторении переходит в **з** и наоборот (образуя последовательности **оз** или **зо**), **е** переходит в **ь** и наоборот (образуя последовательности **еь** или **ье**).

До падения и прояснения редуцированных в живом рус. языке писцы церковных книг могли писать слова с ерами этимологически правильно, т. е. в соответствии с традиц. церковнослав. правописанием, поскольку опирались на живое произношение соответствующих форм: там, где в живой речи произносились редуцированные гласные звуки [ъ] и [ь], писец писал буквы **з** и **ь**, притом что в церковном чтении эти буквы произносились не как редуцированные гласные, а как гласные [о] и [е] (см.: *Дурново*. 2000. С. 663; *Успенский*. 1997. С. 158–162). После исчезновения редуцированных в восточнослав. говорах писцы потеряли такую возможность.

Процесс падения и прояснения редуцированных первоначально неминуемо приводил к разному в написании, которое по идее должно было воспроизводиться в книжном произношении при чтении соответствующих текстов — постольку, поскольку книжное произношение в принципе ориентировано на написание, представляя собой нобуквенную систему чтения. При ориентации на написание одни и те же слова должны были по-разному произноситься (даже в пределах одного текста). Будучи

связано с богослужением, книжное произношение предполагало единообразие, и такой разноречный оказывался недопустимым. Разнообразие в орфографии имело место и раньше, однако оно в принципе было возможно лишь постольку, поскольку относилось к написанию омофоничных букв или фонетически тождественных форм: в этом случае разноречием в написании не сказывался на книжном произношении (при чтении текста). Теперь же колебания такого рода должны были отражаться на произношении. Это обусловило необходимость преобразования обучения грамоте, и в первую очередь изменение произношения еров. В результате буквы **з** и **ь** перестали читаться как [о] и [е], т. е. прекратилось обучение произношению такого рода. Это произошло, по-видимому, в XIV в.

Традиция старого книжного произношения сохранилась в пении, что обусловлено консервативностью церковных распевов: после падения редуцированных в богослужебных текстах существенно сократилось количество слогов и певческая традиция, в которой сокращение числа слогов привело бы к искажению мелодии, разошлась с традицией чтения, т. е. здесь законсервировалось старое книжное произношение еров. Это оказалось возможным потому, что в певч. книгах была изменена система записи: когда изменилась система книжного произношения и буквы **з** и **ь** перестали учить читать как [о] и [е], певч. книги были переписаны, и там, где звучали [о] и [е], стали последовательно писаться буквы **о** и **е**, т. е. появились записи типа *денесе*, *сопосо* и т. п. Такая практика появилась в XIV в., т. е. именно тогда, когда была осуществлена реформа книжного произношения.

Т. о., произношение, к-рое ранее скрывалось за буквами **з** и **ь**, начало эксплицитно передаваться буквами **о** и **е**. Тем самым тексты для пения стали отличаться как в написании, так и в звучании соответствующих форм от текстов для чтения. Это явление и получило название «раздельноречие», или «хомония»: при «раздельноречном», или «хомовом», пении одни и те же слова по-разному произносятся при чтении и пении.

«Хомовым» данное пение называется потому, что окончание аориста 1-го лица мн. ч. *хомъ*, часто встречающееся в церковных песнопениях,

звучит в этих условиях как *хомо*. Так, ирмос 7-й песни *Великого канона* поется в «раздельноречной», или «хомовой», огласовке следующим образом: *Богрѣшихомо и беззаконвахомо, не оправдихомо предо тобою, ни соблюдохомо, ни сотворихомо, аже заповѣда намо, но не предадеже насо до конца отеческын боже*. Понятие «хомовое пение» и производное от него слово «хомония» появились, по-видимому, в среде противников такого рода пения и имеют несколько уничижительный оттенок (выражение «слова божественная, на хомони певаемая» встречается в «Мусикии» Иоанникия *Коренева*, 1671; см. изд.: *Рогов*. 1973. С. 122). Это пение называется также «наонным», или пением «на он», поскольку вместо ера произносится буква «он» (**о**).

Произношение [о] и [е] на месте старых еров зависит от конкретного распева, т. е. в одних случаях поется *денесе*, в других — *денесь*, в третьих — *днесь*; наряду с формой *вого* в певч. тексте можно встретить *богъ*; и т. п. Один и тот же текст может воспроизводиться в певческом исполнении с большим или меньшим отражением «раздельноречия», или «хомонии» (как правило, это связано с большей или меньшей торжественностью исполнения): соответствующие варианты представлены в написаниях певч. текстов, т. е. произношение всякий раз определяется написанием. Равным образом в пределах одного песнопения то или иное слово может предстать в разной огласовке — «раздельноречной» («хомовой») или обычной. Т. о., в певч. текстах в какой-то степени отражается утрата редуцированных в живом рус. языке, однако это происходит спорадически, непоследовательно, что вполне естественно, поскольку певч. тексты были переписаны тогда, когда редуцированные в живом русском языке давно уже пали и этот фонетический процесс начал находить отражение в церковнославянском тексте. Существенно во всяком случае, что любое слово может предстать в пении в «раздельноречной» («хомовой») огласовке — с **о** или **е** на месте этимологических [\*ъ] или [\*ь]. Последовательное проявление принципа «раздельноречия», или «хомонии», состоит не в том, что любой [\*ъ] или [\*ь] отражается в «раздельноречном» («хомовом») пении в виде **о** или **е**, а именно в том, что любое слово может принять соответствующую огласовку (с **о** или **е** на

месте [\*ъ] или [\*ь]). Т. о., отражение этимологических [\*ъ] или [\*ь] в виде о или е предстает в данном случае как потенциальная возможность, к-рая может проявляться или же не проявляться в кошкретном певч. тексте.

Будучи книжным по происхождению явлением, «раздельноречие» находило поддержку в фольклорной традиции, где при пении появляются вставные гласные; соответственно произношение при пении может отличаться от произношения в обычной речи (о вставных гласных в народном пении см.: *Богатырев*. 1963).

«Раздельноречное» (или «хомовое», «наонное») пение было повсеместно принято до сер. XVII в., когда специальные комиссии осуществили правку певч. книг и ввели т. н. наречное пение, при к-ром произношение певч. текстов не отличается от произношения текстов для чтения (стали петь «на речь», т. е. так, как читали); прот. Д. Разумовский назвал подобное пение «новым истинноречным». 1-я комиссия по исправлению певч. книг была создана в 1652 г., но ее работа была прервана в 1654 г. из-за чумы в Москве и начавшейся тогда же войны с Польшей. После того как война окончилась (1667), была образована 2-я певч. комиссия, деятельность к-рой относится к 1669–1670 гг. (см.: *Парфентьев*. 1986). О деятельности 1-й комиссии по существу ничего не известно, но скорее всего 2-я комиссия продолжила работу в направлении, заданном 1-й. В результате написания в певч. книгах были приведены в соответствие с написаниями в обычных церковных книгах, предназначенных для чтения; в 70-х гг. XVII в. на Печатном дворе появляются такие должности, как «наречного [или: праворечного] пения справщик», «наречного пения мастер», «писец наречного пения» и т. п. (см.: Там же. С. 86–87).

Эта реформа совпала по времени с расколом Русской Церкви, поэтому часть старообрядцев, а именно старообрядцы-поповцы (приемлющие священство), приняла «наречное» пение, тогда как др. часть, старообрядцы-беспоповцы, продолжала петь по-старому; позднее (с кон. XVIII в.) и нек-рые беспоповцы переходят на «наречное» пение (см. подробнее: *Успенский*. 1968. С. 61–65); полемика по этому поводу продолжается у беспоповцев и по сей день. Возможность неодинакового

отношения к «наречному» и «хомовому» пению в старообрядчестве была заложена самой последовательностью событий, связанных с расколом Русской Церкви. С одной стороны, протесты против «хомонии» и, по-видимому, правка певческих книг «на речь» начались еще до раскола, с другой — работа 2-й комиссии проходила уже после раскола, в частности после Большого Московского Собора 1666–1667 гг., одобрявшего никоновские реформы и вместе с тем определившего «гласовное пение петь на речь» (см.: Моск. Собор, 1666–1667. 1905. Л. 38, 2-я фолляция); если 1-е обстоятельство могло легитимировать «наречное» пение в глазах старообрядцев, то 2-е его дискредитировало. Одним из первых протестов против «хомонии» было «Сказание о различных ересях и хулениях на Господа Бога и на Пречистую Богородицу, содержимых от неведения в знаменных книгах» (1651) мон. *Евфросина* (см. изд.: *Никольская*. 2008; частично: *Рогов*. 1973). Сторонниками «наречного» пения были такие признанные в старообрядчестве авторитеты, как протопоп *Аввакум Петров*, Иоанн (Григорий) *Неронов*, Андрей *Денисов* (см. ст. *Денисовы*), хотя в Выгорецкой обители при нем принято было «раздельноречное» пение; вместе с тем ревностными приверженцами «раздельноречного» пения были соловенские старцы (см. подробнее: *Успенский*. 1968. С. 62–63).

Полемика вокруг «раздельноречного», или «хомового», пения, начавшаяся в сер. XVII в. (и продолжающаяся у старообрядцев по сей день), связана со сменой эстетических представлений. Знаменательно, что вопрос о хомонии непосредственно связывается в этой полемике с др. вопросами, к «хомонии» по существу не имеющими отношения: о единогласном или многогласном пении (при многогласии имеет место одновременное произнесение неск. текстов при богослужении) и о глоссолалических вставках в пении (таких, как *анепайки* и *хабувы*); так, в частности, у протопопа Аввакума и в анонимном соч. «Брозда духовная» 1683 г. (см. изд.: *Рогов*. 1973. С. 87–91). «Хомовое» пение ассоциируется с пением многогласным и с глоссолалиями, тогда как «наречное» пение — с единогласным и предполагает отсутствие глоссолалических вставок. Различие точек зрения связано с различными взглядами на природу и функцию

церковного пения и церковной службы вообще. У сторонников «наречного» пения в центре проблемы оказываются восприятие текстов молящимися, их доступность для понимания; возражения против «хомового» пения сводятся к тому, что оно, подобно пению многогласному и пению с глоссолалическими вставками, затрудняет восприятие. Приверженцы же «хомового» пения понимают церковную службу прежде всего как общение с Богом, а не с человеком, для них проблемы человеческого восприятия отступают на 2-й план. С этой т. зр. как «хомовое», так и многогласное и глоссолалическое пение не могут затруднять общение с Богом (поскольку здесь предполагается, так сказать, идеальный канал связи) и тем самым не могут нарушить функцию богослужения.

С проникновением ренессансных идей рус. церковное искусство начинает все больше ориентироваться на субъективность человеческого восприятия. Это явление находит отражение в иконописи (ср. появление прямой *перспективы*), в зодчестве (ср. противопоставленность шатрового и купольного типов храма) и, наконец, в пении, где оно и проявляется в замене «раздельноречного», или «хомового», пения «наречным», в борьбе с глоссолалическими попевками и многогласием, так же как и в появлении *партесного пения* (см. подробнее: *Успенский*. 1996. С. 501–506; *Владышевская*. 2006. С. 187–210).

Ориентация на восприятие делает актуальной проблему условности богослужебного пения (см.: *Лотман*, *Успенский*. 1970). Знаменное пение (см. ст. *Знаменный распев*) традиционно понималось как антелогласное, богодухновенное (*Владышевская*. 1990; *Она же*. 2006. С. 169–184). Предполагалось, что оно хранило в себе богооткровенную истину: мелодия его считалась священной и ее нарушение, произвольное изменение нотных знаков было недопустимо; этим и объясняется переписывавшие певч. книг в XIV в., зафиксировавшие старое книжное произношение еров и определившее появление «раздельноречия». Такое понимание нашло отражение в постановлении *Стоглавого Собора* (1551): «церковное пение правити сполна и по чину о всем по преданию святых апостол и святых отец, по Божественному уставу и по священным правилам, ничто же претворяюще» (гл. 6; см.

пзд.: *Емченко*. 2000. С. 266). Крюки в раздельноречных песнопениях сохранялись более тщательно, чем текст. Мон. Евфросин с упреком говорил об этом: «В пении нашем точно глас украшаем и знаменныя крюки бережем, а священныя речн... до конца развращены против печатных и письменных древних и новых книг» (см.: *Никольская*. 2008. С. 78; ср.: *Рогов*. 1973. С. 74). В результате правки певч. книг «на речь» меняется сам характер пения (соответственно, в наст. время у старообрядцев-бесноповцев, поющих «раздельноречно», сохраняется архаическое интонирование знаменного распева, к-рое отсутствует у поповцев, придерживающихся «наречного» пения). Во 2-й пол. XVII в. певч. культура активно развивается, она оказывается открытой для внешних влияний. Вместе с возникновением «нового истинноречия» («наречного» пения) появляется множество распевов, пришедших с запада и юга, развивается многоголосие, и знаменный распев постепенно теряет статус непререкаемой певч. традиции. «Новое истинноречие» оказывается на пороге нового этапа истории церковного пения.

Лит.: *Разумовский Д. В.*, *прот.* Церковное пение в России. М., 1867–1869. 3 вып.; *Смоленский С. В.*, *изд.* Албука знаменного пения («Известие о согласнейших пометах») старца Александра Мезенца (1668 г.). Каз., 1888; *Моск. Собор*, 1666–1667. М., 1905<sup>3</sup>; *Шамапов А. А.* Очерк совр. рус. лит. языка. М., 1941<sup>4</sup>; *Богатырев П. Г.* Добавочные гласные в народной песне и их функции: О языке слав. народных песен и его отношении к разговорной речи // *Славянское языкознание: V Междунар. съезд славистов* (София, сент. 1963): Докл. сов. делегации. М., 1963. С. 349–398; *Успенский Б. А.* Архаическая система церковнослав. произношения: (Из истории литург. произношения в России). М., 1968; *он же.* Раскол и культурный конфликт XVII в. // *Он же.* Избр. труды М., 1996<sup>2</sup>. Т. 1. С. 477–519; *он же.* Русское книжное произношение XI–XII вв. и его связь с южнослав. традицией: (Чтение еров) // Там же. 1997<sup>2</sup>. Т. 3. С. 143–189; *он же.* История рус. лит. языка (XI–XVII вв.). М., 2002<sup>3</sup>; *Лотман Ю. М.*, *Успенский Б. А.* Условность в искусстве // *Философская энциклопедия*. М., 1970. Т. 5. С. 287–288; *Рогов А. И.*, *сост.* Музыкальная эстетика России XI–XVIII вв. М., 1973; *Парфентьев Н. П.* О деятельности комиссий по исправлению древнерус. певч. книг в XVII в. // *АЕ* за 1984 г. М., 1986. С. 128–139; *Владышевская Т. Ф.* Богодуховное ангелогласное пение в системе средневеков. муз. культуры: (Эволюция идеи) // *Механизмы культуры*. М., 1990. С. 116–136; *она же.* Музыкальная культура Древней Руси. М., 2006; *Дурново Н. Н.* Славянское правописание X–XII вв. // *Он же.* Избр. работы по истории рус. языка. М., 2000. С. 644–682; *Емченко Е. Б.* Стоглав: Исслед. и текст. М., 2000; *Зализняк А. А.* Древнерусская графика

со смешением ъ-о и ъ-е // *Он же.* Русское именное словоизменение: С прил. избр. работ по совр. рус. языку и общему языкознанию. М., 2002. С. 577–612; *Никольская Н. Б.* «Сказание» шюка Евфросина и певч. книжная справа XVII в.: Дипломная работа / СПбГК, музыковедческий фак-т. СПб., 2008. Ркп. (Электр. версия: [znamen.ru/РЕЕСТР/09a\\_Nikolskaja.pdf](http://znamen.ru/РЕЕСТР/09a_Nikolskaja.pdf)).

*Т. Ф. Владышевская, Б. А. Успенский*

**ИСТИФАН АД-ДУВАЙХИ** [Стефан ад-Дувейхи; араб. *اسطفان الدويهي*; лат. *Stephanus Aldoensis/Edenensis*] (2.08.1630, Ихдин (Эхден), Ливан – 3.05.1704, мон-рь Каннубин, там же), патриарх *Маронитской католической Церкви* (с 1670), церковный деятель и писатель. Род. на севере Ливанских гор, в обл. Джуббат-Башарри, историческом центре расселения маронитов, где находилась резиденция патриархов (мон-рь Каннубин). Происходил из влиятельного священнического рода, его дядя был архиепископом Ихдина. В 1641 г. был отправлен на учебу в Маронитскую коллегию в Риме, созданную в 1584 г. для подготовки маронитского духовенства, преданного Папскому престолу. Получил блестящее образование, знал еск. языков. В апр. 1655 г. был направлен Конгрегацией пропаганды веры в Ливан для миссионерской работы. 25 марта 1656 г. рукоположен во священника патриархом Иоанном ас-Сафрави. Ежегодные отчеты И. Д. в Конгрегацию являются ценным источником по церковной истории Ближ. Востока.

Первые 3 года служения И. Д. провел в Ихдине и обл. Кесруан (между Джуббат-Башарри и Бейрутом). Он проповедовал, наставлял священников, переписывал книги, преподавал в школе, открытой им в Ихдине. В 1658–1659 гг. совершил паломничество в Иерусалим и по указанию маронитского патриарха Георгия Ризкаллы посетил изолированные группы маронитов Юж. Ливана и Галилеи. И. Д. приобщал маронитов юга к церковным традициям, ввел в их богослужение григорианский календарь, разбирали тяжбы, обучал детей, исповедовал и причащал жителей удаленных селений, годами не видевших священников.

После возвращения в Св. Ливан И. Д. был назначен апостольским визитатором Ливана, однако его дальнейшая миссионерская деятельность была прервана чередой смут и потрясений, охвативших страну. Тринолийский папа направил в ре-

гион военную экспедицию для сбора больших податей. Спасаясь от нее, христиане бежали в горы. В 1659 г. И. Д. писал в конгрегацию о том, что вынужден был покинуть Св. Ливан «по причине тирании». В 1660 г. патриарх и мн. христиане снова искали убежища в горах во время военной кампании папшей Триполи и Дамаска против ливанских феодальных кланов Шихаб и Хамада (шинитские шейхи Хамада контролировали области Джуббат-Башарри и Батрун – главную зону расселения маронитов). Жители Ихдина предлагали И. Д. занять вакантную кафедру архиепископа в их селении, но он отказался, и архиепископом был избран его родственник Булус. Военное разорение вызвало весной следующего года голод и эпидемии. В 1661–1662 гг. И. Д. служил в приходе Арда под Триполи; во время смут местная церковь была разрушена. В 1662 г. И. Д. отверг предложение тринолийских миссионеров-иезуитов об участии в проповеди христианства среди алавитов, маргинальной шиитской секты, жившей к северу от Ливанских гор, поскольку считал эту миссионерскую деятельность бесперспективной. В 1663 г. патриарх направил И. Д. в Халеб (Сирия) по просьбе местных маронитских старейшин для духовного окормления общины города. В условиях отсутствия в Халебе маронитского епископа И. Д. фактически стал во главе общины. Он учредил школу, где преподавал сир., араб. и итал. языки, вел богословские диспуты с представителями других христианских исповеданий. Тексты проповедей И. Д., как утверждали современники, использовал правосл. Антиохийский патриарх *Макарий III* (1647–1672). В 1662 г. сиро-яковитский Халебский еп. Андрей Ахиджан, соученик И. Д. по Маронитской коллегии, стал Антиохийским патриархом и принял унию с Римом (см. ст. *Сирийская католическая Церковь*). И. Д. активно поддерживал патриарха Андрея в церковно-политической борьбе, однако осуждал тактику римских миссионеров, стимулировавших деньгами переход яковитов в католичество. Летом 1665 г. Конгрегация пропаганды веры предписала И. Д. вернуться для миссионерского служения в Ливан, однако по настойчивым просьбам халебских маронитов он был оставлен в их городе (Послание маронитов Халеба папе Римскому

Александр Седьмому: Публ. араб. текста по рукописи из собр. МГУ им. М. В. Ломоносова / Под рук. Д. В. Фролова. М., 2005).

В мае 1668 г. И. Д. вернулся в Ливан и совершил паломничество в Иерусалим. 8 июля 1668 г. он был рукоположен во епископа и назначен на Кипрскую кафедру, которая пустовала уже ок. 35 лет. После османского завоевания острова (1570–1571) кипрская маронитская община, когда-то многочисленная и процветающая, бедствовала. Часть маронитов присоединилась к правосл. Церкви, остальные утратили мн. церковные традиции. В 1669 г., приехав на Кипр, И. Д. застал там 1 тыс. маронитов, проживавших в 10 деревнях.

20 мая 1670 г. епископы и аяны (старейшины) обл. Джуббат-Башарри избрали И. Д. патриархом Маронитской Церкви. Весной следующего года он заручился одобрением своей кандидатуры со стороны влиятельного клана Хазин, к-рому принадлежали земли Кесруана, и только после этого обратился в Рим за утверждением в сане. Избрание было утверждено в 1672 г. папой Климентом X, и в том же году в мон-ре Каннубин состоялась интронизация.

И. Д. вошел в историю как выдающийся администратор. Последующие хронисты присвоили ему наименование Великий (аль-Кабир). В Патриаршество И. Д. продолжались процессы колонизационного движения маронитов на юг вдоль хребта Ливанских гор. Церковный и политический центр общины переместился из областей Джуббат-Башарри и Батрун в Кесруан, зону влияния шейхов Хазин. Этот феодальный клан пользовался поддержкой как доминировавших в Ливане друзских династий Маанов и сменивших их в 1697 г. Шихабов, так и франц. дипломатии. Франц. кор. Людовик XIV считал своей религ. миссией покровительство ближневосточным католикам. В 1658 г. глава рода Хазин Абу-Науфаль занял пост франц. вице-консула в Бейруте. Эта должность далее переходила по наследству к его потомкам. Шейхи Хазин стимулировали переселение маронитов в Кесруан и способствовали основанию в этой местности ряда мон-рей, получавших земельные пожалования от маронитской знати. Претензии духовенства на теократическую власть периодически приходили в столкновение с интереса-

ми светской элиты маронитов. Так, в 1683 г. из-за конфликта с шейхами Хазин И. Д. бежал в Дайр-эль-Камар в Юж. Ливане под защиту эмира Маана и оставался там 2 года, прежде чем смог вернуться в Каннубин. Маронитская Церковь находилась в эпицентре политических событий в Сев. Ливане, в частности военного противостояния маронитов с шиитами за контроль над Джуббат-Башарри и Кесруаном. В ходе одной из таких войн в нач. 90-х гг. XVII в. мон-рь Каннубин был захвачен отрядом шиитов, патриарх претерпел от них притеснения и унижения.

В кон. XVII в. активно развивалось монашеское движение в маронитской среде. Ливанские христиане стали заимствовать структуру зап. монашеских орденов с четким уставом и иерархией. В 1692 г. молодые хalebские марониты Джибраил Хава, Абдаллах Караали и Джибраил Фархат (см. *Герман Фархат*; впосл. митрополит Халеба и классик новоараб. лит-ры) обратились к И. Д. за благословением на учреждение новой монашеской конгрегации. Позже из-за разногласий о путях монашеского движения эта группа распалась, но Абдаллаху Караали в 1695 г. удалось создать монашеское сообщество нового типа — «Ливанский орден святого Антония». В 1700 г. возник др. маронитский орден — «Конгрегация святого Исани», впосл. также принявший устав св. Антония, введенный в Ливане Караали.

В XVII в. маронитское богослужение постепенно переходило с сир. языка, практически исчезнувшего в бытовом употреблении, на арабский. И. Д. относился к этому процессу с пониманием и признавал достоинства араб. языка. Эта позиция расходилась с мнением лат. миссионеров, выступавших против окончательной арабизации культа и стремившихся, чтобы сирийский оставался у маронитов сакральным языком богослужения, как латынь в католич. мире. При всей преданности Римскому престолу и католическому вероучению И. Д. осуждал попытки западных миссионеров приблизить маронитскую культовую практику к лат. образцам. Эта проблема осложнилась конфликтом 1700 г. между И. Д. и *францисканцами* Св. земли из-за юрисдикции над маронитскими общинами Акки и др. местностей Палестины. И. Д. обви-

нял францисканцев в том, что они денежными посулами склоняют маронитов к принятию лат. обряда.

Кризис Османской империи кон. XVII в., вызванный поражениями в войне с коалицией католич. держав, тяжело отозвался на положении ливанских христиан. Налогообложение выросло вдвое, с 1691 г. налоги стали брать и с духовенства. В нач. 1696 г. И. Д. писал в Рим, что церкви и мон-ри Ливана были ограблены и он был вынужден скрываться в пещере от солдат османских пашей. В 1700 г. И. Д. через одного из священников обратился к кор. Людовику XIV с жалобами на притеснения, которые претерпевают от пашей Дамаска и Триполи маронитские епископы, монастыри и народ. По приказу короля франц. посол в К-поле пытался выступить в защиту маронитов, однако это не улучшило ситуацию. Осенью 1703 г. войско шиитского шейха Хамада вошло в Каннубин и, ссылаясь на повеление триполитского паши, потребовало выплаты податей за год вперед. После отказа И. Д. был жестоко избит. Неск. сотен воинов, присланных шейхами Хазин, освободили патриарха и увезли его в Кесруан. Усилиями эмира Бешира Шихаба полномасштабную шиитско-маронитскую войну удалось предотвратить, и весной 1704 г. И. Д. смог вернуться в свою резиденцию, где умер несколько дней спустя и был погребен в патриаршей усыпальнице.

И. Д. — крупнейший историограф Маронитской Церкви. Он начал собирать материалы по истории своей общины, еще будучи студентом в Риме, продолжал эти поиски во время путешествий по Ливану и Сирии, изучал труды маронитских, арабомусульманских и европейских авторов. Вслед за ранним маронитским историком Джибраилом аль-Килаан († 1516) И. Д. стремился доказать исконную ортодоксию маронитов, их давнюю приверженность Римскому престолу. Эта задача предопределила полемический пафос, пассивный догматизм и нетерпимость к критике, свойственные трудам И. Д., как и всей маронитской историографической традиции. С ярко выраженной пропагандистской целью была написана самая известная его работа — трилогия «История маронитской общины», или «Апология маронитов» (анализ редакций и лат. пер. см.: *Breydy*. 1991). Патриарх обраца-

ется к вопросам возникновения этноса маронитов и происхождения этнонима, который он без должных доказательств возводил к мардаитам — визант. военному контингенту, размещенному в кон. VII в. в Ливане для противостояния араб. экспансии. Вопреки историческим фактам И. Д. отрицал приверженность средневек. маронитов ереси *монофелитства*, полемизируя по этому вопросу с зап. и восточнохрист. авторами. Несмотря на серьезную профессиональную подготовку, он был склонен принимать на веру любые апокрифы, совпадавшие с его взглядами на раннюю историю общины, и, т. о., создал национальный миф, к-рый лег в основу самоидентификации позднейших поколений маронитов.

В трактате «История времен» (др. название — «История мусульман») И. Д. попытался вписать прошлое своего народа в контекст общесир. истории, к-рая излагается с опорой на мусульм. авторов начиная, по одним изводам, с хиджры (622), а по другим — с 1095 г. (начало эпохи крестовых походов) и заканчивая рубежом XVII и XVIII вв. Подобный интерес к др. религ. общинам и регионам был новым явлением в маронитской историографии. Эпизоды из собственной биографии побудили И. Д. к написанию «Истории маронитской школы в Риме», где он проследил судьбы мн. выпускников Маронитской коллегии. К трудам И. Д. по церковной истории относятся также соч. «Список патриархов маронитской общины».

И. Д. принадлежит много трудов по литургике, имевших целью систематизировать богослужебную практику маронитов: основное соч. «Светильник таинств» в 10 частях (др. название — «Десять светильников»), «Истолкование освящений», «Книга о хиротонии», а также сборник проповедей, трактат по сирийской поэтической метрике и др.

В 1982 г. Синод Маронитской Церкви постановил начать сбор сведений о жизни и деятельности И. Д. для открытия процесса *беатификации*. В нояб. 2002 г. дело было официально принято к рассмотрению Конгрегацией по канонизации святых. 3 июля 2008 г. папа Бенедикт XVI одобрил декрет о признании «героических добродетелей» И. Д., что является предпоследней стадией в процессе беатификации. В мест. Зук-

Мосбех близ Бейрута действует комитет имени И. Д. (офиц. сайт: [www.douaihysaint.com](http://www.douaihysaint.com)).

Соч.: *Tāriḫ al-tā'ifa al-mārūniyya* / Ed. R. al-Šartūnī. Bayrūt, 1890 [История маронитской общины]; *Un chapitre sur l'Esprit Saint du patriarche maronite Étienne Douaihy* / Introd., éd., trad. M. Moubarakah // PdO. 2004. Vol. 29. P. 3–60 [глава о Св. Духе из «Апологии маронитов»]; *Silsilat baṭṭarikat al-tā'ifa al-mārūniyya* / Ed. R. al-Šartūnī. Bayrūt, 1898, 1902<sup>2</sup> [Список патриархов маронитской общины]; *Šarḥ al-takrīsāt wa-l-šartūniya* / Ed. R. al-Šartūnī. Bayrūt, 1902 [Истолкование освящений и Книга о хиротонии]; *Tāriḫ al-'azmina (622–1699)* / Ed. B. Qar'alī, N. W. al-Khāzin. Le Caire, 1950 [История времен]; *Tāriḫ al-'azmina (1095–1699)* / Ed. F. Tawtal. Bayrūt, 1951; *Idem* / Ed. B. Fahd. Bayrūt, 1986; *Le candélabre des Saints Mystères* / Trad. Y. Moubarak // *Pentalogie Antiochienne: Domaine maronite*. Beyrouth, 1984. T. 1. Vol. 1. P. 23–106 (араб. текст: *Manārat al-aqdās* / Ed. R. al-Šartūnī. Bayrūt, 1895–1896, 1991<sup>2</sup>. 2 vol.) [Светильник таинств]; *Un incédit du patriarche Étienne Duwayhi: La préface aux Dix Candélabres* / Introd., éd., trad. M. Moubarakah // PdO. 2002. Vol. 27. P. 185–261 [посвятительное письмо, предисловие и оглавление «Светильника таинств»]; *L'architecture des églises maronites: Le traité liturgique et artistique* / Ed., trad., comment. A. Charbel. Kaslik, 2007. 2 vol. [2 трактата из 2-й части «Светильника таинств»]; *Histoire des élèves du Collège maronite de Rome* / Trad. Y. Moubarak // *Pentalogie Antiochienne: Domaine maronite*. 1984. T. 1. Vol. 1. P. 569–585 (араб. текст изд. в: *al-Mašriq*. Bayrūt, 1923. T. 21. P. 209–216, 270–279); *Traité des Anaphores* / Trad. Y. Moubarak // *Ibid.* T. 4. P. 3–23; *Liber brevis explicationis de Maronitarum origine eorumque perpetua orthodoxia et salute ab omni haeresi et superstitione* / Ed. P. Fahd. S. l., 1974. 2 t. (на лат. и араб. яз.); *Les strophes-types syriaques et leurs mètres poétiques* / Introd., trad., comment., éd. crit. L. Hage. Kaslik, 1986; *Idem: The Syriac Model Strophes and their Poetic Metres*. Kaslik, 1987 (на англ. яз.); *Лит.: Graf. Geschichte*. 1949. Bd. 3. S. 364–377; *Salibi K. The Traditional Historiography of the Maronites* // *Historians of the Middle East*. L., 1962. P. 212–225; *Sfeir P. Les manuscrits autographes des annales de Duwayhi, patriarche maronite (1670–1704)* // PdO. 1974. Vol. 5. N 2. P. 281–308; *Родионов М. А. Марониты: Из этноконфессиональной истории Вост. Средиземноморья*. М., 1982. С. 20–24, 29–31; *Breydy M. La III<sup>e</sup> apologie de Duwayhi et la tradition des canons de Timothée I<sup>er</sup>, d'Iso'bar-nun et autres* // *Actes du 1<sup>er</sup> Congrès intern. d'études arabes chrétiennes (1980)* / Éd. Kh. Samir. R., 1982. P. 241–250. (OCA; 218); *idem. Études maronites*. Glückstadt, 1991; *Moosa M. The Maronites in History*. Syracuse, 1986. P. 269–270; *Hatem J. La mystique de l'union dans la théologie eucharistique du patriarche Étienne ad-Duwayhi (1630–1704)* // PdO. 1990/1991. Vol. 16. P. 261–270; *Noujaim T. La maronité chez Estéfān Duwayhi*. Kaslik, 1990. 3 vol.; *idem. Duwayhi et les langues syriaque et arabe* // PdO. 1995. Vol. 20. P. 371–397; *Jumayyil N. Al-baṭṭiryak Istifān al-Duwayhi: Ḥayātuhu wa-mu'allafātuhu*. Bayrūt, 1991; *Moubarakah M. Le titre de l'ouvrage de Douaihy sur la messe: Les Dix Candélabres* // PdO. 1992. Vol. 17. P. 193–209; *Heyberger B. Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*. R., 1994; *Khalifé-Hachem É. La réforme*

du monachisme maronite de 1695 // PdO. 1995. Vol. 20. P. 357–369; *Baum W. Douaihy* // BBKL. 2009. Bd. 30. Sp. 261–264; *Winter S. The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516–1788*. Camb., 2010. P. 93–97, 156–157.

К. А. Панченко

**ИСТОМА ПОТАПОВ**, певчий хора Иоанна IV Васильевича Грозного — см. *Потановы*, семья певчих дьяков.

**ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ ШКОЛА**, широкое либерально-критическое направление в библейской, преимущественно новозаветной, экзегетике, к-рое рассматривает как библейскую историю, так и библейские писания в контексте общей истории религий. Движение распространилось среди нем. протестант. богословов в кон. XIX — нач. XX в. Становление И. р. ш. во многом связано с развитием научного подхода к археологическим открытиям на Ближ. Востоке. Исследовались параллели между библейскими текстами и текстами священных книг др. религий Др. Востока и эллинистического мира, к-рые рассматривались как прямые или косвенные источники мн. библейских текстов. В истории школы выделяют 5 условных периодов ее существования.

1884–1888 годы — время зарождения школы в группе богословов Гёттингенского ун-та, где сформировался т. н. кружок Эйхгорна (нем. Eichhorn-Kreis). Первоначальным ядром группы были А. Эйхгорн, В. Вреде, а также впоследствии отошедшие от школы В. Борнеманн и К. Мирбт. В группу входили Г. Гункель, Г. Хакманн, А. Ральфс и И. Вейс. Первые представители школы испытывали влияние либерального богословия А. Ричля. Взгляд на религию как на сферу духовной деятельности, подверженную эволюции, был заимствован у библеиста и востоковеда П. А. де Лагарда. Большое влияние на становление идей школы оказали исследования иудейской культуры и религии Ю. Велльгаузена, Э. Шюрера, а также А. фон Гарнака, к-рый понимал христ. догматическое учение как результат эллинизации раннего христианства. Эти исследования создавали условия для понимания начал христ. религии как ступени некой исторической эволюции. Поэтому важным представлялось изучение того исторического контекста, в к-ром возникло христианство. Библия и христианство,

по убеждению этих исследователей, должны познаваться в тесной связи с общим культурно-историческим и духовно-историческим процессом. Независимость от каких бы то ни было догматических ограничений при исследовании новозаветных и раннехрист. текстов стала причиной обвинения нового направления в радикализме.

Следующий этап — 1889–1895 гг. — время образования ученого сообщества, названного «малым Гёттингенским факультетом», объединившим прежних участников «кружка Эйхгорна» (Г. Хакманна, А. Ральфа, И. Вейса и В. Вреде), а также новых членов — В. Буссе и Э. Трёльча. Эти ученые последовательно придерживались идей радикальной библейской критики. Одним из основных тезисов «малого Гёттингенского факультета» был тезис о том, что раннее христианство в целом и Евангелия в частности возникли на почве межзаветного иудейства и могут быть адекватно поняты только в связи с этой культурно-религ. средой. Методом исследования стал поиск сходства христианства с иудейской или языческой религией. Где сходство наблюдается, там предполагается и зависимость. Для такого сравнительного изучения были необходимы обширные филологические познания. Это объясняет тот факт, что у последователей религиозно-исторической школы особое место занимала лингвистика. К работе привлекались такие филологи и исследователи античности, как Г. Узенер, А. Дитерих (1866–1908), И. Геффкен (1861–1935), Э. Норден (1868–1941), Р. Райценштайн и П. Всиланд (1864–1915). В эти годы идеи «малого Гёттингенского факультета» становятся известными в церковных кругах Германии, особенно после того как В. Буссе и В. Хайтмюллер (1869–1926) в 1897–1898 гг. основали ж. «Богословское обозрение».

Третий этап в истории школы — 1896–1902 гг. — время распространения идей И. р. ш. из Гёттингенского в другие университеты Германии (в Гейдельберге, Бонне, Галле, Киле, Марбурге, Берлине, Базеле). Последователями школы стали такие крупные исследователи, как А. Бертоле (1868–1951), К. Клемен (1865–1940), О. Пфлейдерер, А. Дайсман, Х. Грессман (1877–1927), А. Майер (1861–1934), Ф. М. Шиле (1867–1913), Г. Вайнсль (1874–1936), Р. От-

то, В. Хайтмюллер, а также впол. отошедшие от школы П. Верпле (1872–1939), В. Люкен (1875–1961) и Г. Шустер (1874–1965). При всех различиях этих ученых объединял один метод исследования: они объясняли возникновение христианства и его богослужения внешними религ. и культурными влияниями — иудейскими, вавилонскими, персидскими и эллинистическими. На последователей И. р. ш. оказал влияние дух времени с его идеями дарвинистского эволюционизма, перенесенного в область человеческой истории: все религии мира представляют собой ступени единого эволюционного процесса. Релятивизация христианства привела к бурным дискуссиям по вопросу о его абсолютности и к разрыву школы с либеральным богословием Ричля, к-рое видело в христианстве религию сверхъестественного происхождения (см. в ст. *Либеральная теология*). Однако при этом никто из представителей школы не порывал с христианством, к-рое рассматривалось ими как высшая стадия в едином процессе религ. истории человечества.

В 1903–1915 гг. продолжается развитие историко-религиозного направления в библейстике. Именно с этого времени оно стало называться «школой», к которой примкнули Г. Хельшер (1877–1955) и такие библеисты, как Р. Бульман и М. Дибелиус. Все более широкие круги образованной публики проникались идеями школы. Благодаря многочисленным научно-популярным изданиям и сериям книг И. р. ш. оказывает определяющее влияние даже на народное образование. Наиболее известные издания — «Исследования по религии и литературе Ветхого и Нового Завета» (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments — FRLANT), многотомный лексикон «Религия в истории и современности» (Die Religion in Geschichte und Gegenwart — RGG), положивший начало энциклопедии с аналогичным названием (RGG<sup>4</sup>). Поскольку исследования школы касались не только христианства, но и религий вообще, именно в эти годы в нек-рых ун-тах Германии появляются кафедры всеобщей истории религии.

Последний этап в истории И. р. ш. приходится на годы после первой мировой войны. В 20-х гг. XX в. уходит из жизни 1-е поколение школы.

Общий кризис культуры затронул и богословие кон. XIX — нач. XX в. Либеральные рационалистические и позитивистские взгляды сменились ориентацией на мистику. Эти новые тенденции привели к появлению «диалектической теологии» К. Барта, во многом связанной с философией экзистенциализма. Работы Барта определили целую эпоху в протестант. богословии XX в. К новому направлению в богословии примкнул и Бульман. И. р. ш. обогатила научную библеистику рядом понятий и методов экзегетических исследований, напр.: «история традиции» (Traditionsgeschichte), метод анализа форм (букв. — «история форм», Formgeschichte), «место в жизни» (Sitz im Leben), «позднее иудейство», «эллинистическая церковь» и т. д. Метод религиозно-исторического сравнения, рассматривающий культурный контекст, в к-ром возникли библейские тексты, остается актуальным и в наст. время. В частности, при исследованиях НЗ метод служит для обнаружения аналогий и эволюционных связей между христ. текстами и преданиями религ. окружения (древнее иудейство, языческие предания и мифы). При этом уделяется внимание текстам, в которых можно найти материал для сравнений (феноменологическое сравнение), и ставится вопрос о возможной зависимости их друг от друга.

И. р. ш., кроме того, дала начало методу исследования истории понятий и мотивов библейской письменности. При таком подходе ставится вопрос о происхождении, истории, изменении, значении и употреблении используемых в тексте понятий и мотивов. Исследуемый текст сравнивается с другими, литературно независимыми текстами, и т. о. выясняются их возможные богословские и исторические связи. Анализ понятий преследует цель определить как семантическое содержание того или иного понятия, так и его конкретное использование в контексте. При понятийном анализе, т. о., взаимно дополняют друг друга диахронный и синхронный способы исследования текста. Под мотивами понимаются различные слова, образы, метафоры или темы с относительно устойчивым значением, на к-рые автор мог опираться, чтобы выразить нужный ему смысл. К итогам применения религиозно-исторического метода в библейских исследова-

довапиях относится монументальный «Комментарий к Новому Завету из Талмуда и мидрашей» П. Биллербека и Г. Л. Штрака (1848–1922) (*Billerbeck P., Strack H. L. Kommentar zum NT aus Talmud u. Midrasch. Münch., 1922–1956, 1969–19795. Bd. 1–5/6*), а также многотомный «Богословский словарь к Новому Завету» (*Theologisches Wörterbuch zum NT. Stuttg., 1933–1976. Bd. 1–19*), к-рый был начат Г. Куммелем. В этом словаре подробно излагается семантическая история богословских терминов НЗ и тем самым выделяется их своеобразный смысл в богатом богословском мире раннего христианства.

Лит.: *Greßmann H. A. Eichhorn u. Die Religionsgeschichtliche Schule. Gött., 1914; Klatt W. H. Gunkel: Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte u. zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode. Gött., 1969; Verheule A. F. Wilhelm Bousset: Leben u. Werk: Ein theologiegeschichtlicher Versuch. Amst., 1973; Paulsen H. Traditions-geschichtliche Methode u. religionsgeschichtliche Schule // ZTK. 1978. Bd. 75. S. 20–55; Lannert B. Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch J. Weiss. Tüb., 1989; Drescher H.-G. E. Troeltsch: Leben u. Werk. Gött., 1991; Lüdemann G. Die Religionsgeschichtliche Schule u. ihre Konsequenzen für die Neutestamentliche Wissenschaft // Kulturprotestantismus. Gütersloh, 1992; Jansen N. Theologie fürs Volk: Eine Untersuchung über den Einfluss d. Religionsgeschichtlichen Schule. Gött., 1993; Rudolph K. Eduard Nordens Bedeutung für die frühchristliche Religionsgeschichte: Unter besonderer Bedeutung der «Religionsgeschichtlichen Schule» // Eduard Norden (1868–1941): Ein deutscher Gelehrter jüdischer Herkunft / Hrsg. B. Kytzler. Stuttg., 1994. S. 83–105; Lehmkühler K. Kultus u. Theologie: Dogmatik u. Exegese in d. religionsgeschichtlichen Schule. Gött., 1996; Lüdemann G., Özen A. Religionsgeschichtliche Schule // TRE. Bd. 28. S. 618–624; Мень А., *прот.* Религиозно-историческая школа в библистике // *Он же.* Библиологический словарь. М., 2002. Т. 3. С. 27–28.*

Архим. Ианнуарий (Ивлиев)

**ИСТОРИЧЕСКИЕ КНИГИ**, традиц. название одного из разделов христ. библейского канона ВЗ.

**Понятие.** В каноне ВЗ, как он представлен в древнейших уникальных рукописях Септуагинты, а также у нек-рых раннехрист. авторов, выделяется раздел, в к-ром собраны книги, в целом хронологически последовательно излагающие историю древнего Израиля от завоевания Хацаана до возвращения из плена при Ездры и Неемии: Книги Иисуса Навина, Судей Израилевых, Руфь, 1–4-я книги Царств, 1–2-я книги Паралипоменон, 1-я книга Ездры и Кни-

га Есфири. Уже в ранней Церкви (*Cyr. Hieros. Catech. 4. 35; Greg. Nazianz. Carm. dogm. 1. 12; Aug. De doctr. christ. II 13; и др.*) этот раздел иногда назывался «исторические книги», однако авторы, как правило, включали в это понятие и Пятикнижие. По сути такое расширенное понимание термина «исторические книги» приемлемо, поскольку, напр., начиная с кн. Бытие и до 4-й книги Царств последовательно изложена история от Сотворения мира до разрушения Иерусалима, и с этой т. зр. тексты Пятикнижия являются вполне «историческими». Однако в *исагогике* сложилась традиция понимать под И. к. только повествовательные книги ВЗ, за исключением Пятикнижия.

По содержанию и истории возникновения И. к. можно сгруппировать в 2 цикла (*Мень. 2002. С. 586*), к-рые отчасти дублируют друг друга.

Первый цикл включает Пятикнижие, Книги Иисуса Навина, Судей Израилевых, 1–4-ю книги Царств и повествует о событиях от Сотворения мира до сер. VI в. до Р. Х. Кн. Левит, включающая только законодательный материал, не является исторической, поскольку в ней нет повествований. Однако содержательно она неотделима от Пятикнижия, поскольку центральным ее моментом является дарование закона. Книга Руфь, к-рая в греч. Библии располагается между Книгой Судей Израилевых и 1-й книгой Царств, примыкает к этому циклу хронологически, рассказывая об одном из эпизодов, происшедшем в период судей, и генеалогически, поскольку Руфь является прабабкой царя Давида. В каноне евр. Библии И. к. 1-го цикла (не включая Книгу Руфь) составляют раздел, получивший наименование *navi'im rishonim* — «Первые пророки», противопоставленный следующему разделу канона, именуемому *navi'im aharonim* — «Последующие пророки».

Второй цикл включает 1–2-ю книги Паралипоменон, 1-ю книгу Ездры и Книгу Неемии и повествует о событиях от Сотворения мира до деятельности Неемии в сер. V в. до Р. Х. Книга Есфири хронологически примыкает к этому циклу, поскольку в ней рассказано об одном из эпизодов, происшедшем, по-видимому, в эпоху Неемии. Период от Сотворения мира до правления царя Саула в этом цикле изложен с помощью

генеалогий с небольшими примечаниями (1 Пар 1–9), собственно повествование начинается лишь с 1 Пар 10. В библейской критике широко распространено мнение, что книги 2-го цикла (не включая Книгу Есфири) написаны одним автором (*Юнгеров. 1910; Tuell. 2001*).

Из неканонических книг ВЗ к И. к. относятся Книги Товита, Иудифи, 1–3-я Маккавейские книги, а также 2-я книга Ездры. Повествования в этих книгах непосредственно не связаны между собой, за исключением 1-й и 2-й Маккавейских книг, к-рые отчасти посвящены одним и тем же событиям.

О богословии, святоотеческих толкованиях, вопросах историчности отдельных И. к. см. в соответствующих статьях о них. См. также ст. *История библейская*.

**В европейской библейской критике.** В историко-критической *исагогике* ВЗ приблизительно с кон. XIX в. текст Книг Иисуса Навина, Судей Израилевых и 1–4-й книг Царств принято называть «девторономическая (второзаконническая) история» (англ. *Deuteronomistic history*) и рассматривать как единое целое. Первоначально в библейской критике в рамках документарной теории (см. в ст. *Пятикнижие*) сложилось представление о том, что указанные книги вместе с Пятикнижием были отредактированы автором *Второзакония* (*Ewald. 1843; Wellhausen. 1885*). Этого гипотетического редактора, работой которого объясняли присутствие в И. к. текстов определенной «девторономической» тенденции, нередко называли девтерономист (нем. *Deuteronomiker*). Новую эпоху в исследовании девтерономической истории открыла работа нем. библеиста М. Нота «Исследования истории традиции» (*Überlieferungsgeschichtliche Studien. Halle, 1943*), в к-рой он показал, что роль «девторономиста» более значительна, чем роль редактора: по мнению Нота, именно девтерономист, работавший в сер. VI в. до Р. Х., являлся автором задуманного им единого исторического повествования, начавшегося с кн. Второзаконие и завершавшегося 4-й книгой Царств; в распоряжении девтерономиста были разнообразные источники, авторы к-рых в отличие от него не ставили своей задачей создание всеобъемлющего исторического повествования, охватывающего неск. эпох

истории древнего Израиля. Теория Нота получила в библеистике широкое признание и сохраняет влияние по сей день. Существуют разнообразные модификации этой теории, в основном различающиеся датировками и количеством предполагаемых редакторов девтеронимической истории. Не все ученые принимают концепцию Нота, но вплоть до настоящего времени практически ни одно из исследований И. к. 1-го цикла не обходится без обсуждения проблем девтеронимической истории. Однако нельзя забывать, что многие положения, лежащие в основе концепции Нота, были сформулированы задолго до него, равно как и введены в научный оборот термины «девтеронимист» и «девтеронимическая история».

**Историко-критическое исследование И. к. до Нота.** Уже Б. Спиноза пришел к выводу, что И. к. 1-го цикла написаны одним автором. Впервые, как отмечает Спиноза, на их единое авторство указывают единообразные связки (Нав 1. 1; Суд 1. 1; 2 Цар 1. 1; ср.: 4 Цар 1. 1), включающие оборот «по смерти NN» (*wayhî 'ahārē môt*). Кроме того, все повествование объединено единым замыслом: «...научить изречениям и постановлениям Моисея и доказать их посредством хода событий» (Спиноза. 1998. С. 213). В эпоху, когда писал Спиноза, этот вывод, по-видимому, был совершенно новым, однако впосл. к таким же выводам приходили многие исследователи, напр. К. Будде, О. Айсфельдт, Г. Гельшер и др. В пользу изначально единства указанных книг приводились аргументы, сходные с доводами Спинозы: в начале книг нет специальных «делimitаторов начала» — все книги начинаются союзом *wə* («и»); эти книги объединяет мировоззренческое единство, выраженное концепцией «пути» (*derek*), ср.: Нав 1. 8; 4 Цар 22. 2 (Вейнберг. 2002. Т. 2). У теории единства этих книг всегда были и противники. Как отмечает И. Вейнберг, за изначальною раздельность написания этих книг выступали Ш. Ахитув, К. Вестерманн, О. Кайзер и др. (там же), которые ссылались на евр. традицию авторства (Бава Батра. 14b — 15a) и указывали на концептуально-мировоззренческие расхождения между книгами, на различия языка и стиля.

Девтеронимической Книгу Иисуса Навина считал еще В. М. Л. Де Вет-

те. Он даже высказал предположение, что Книга Иисуса Навина и Второзаконие созданы одним автором, указывая на отдельные тексты в Книге Иисуса Навина, которые являются «совершенно девтеронимическими»: речи Нав 1. 2–9; 23. 3–16, а также отдельные стихи — 24. 13, 17; 22. 5 (*De Wette*. 1806. Bd. 1. S. 137. N 2).

Уже в 1-м издании 1-го тома «Истории Израиля» (1843) Г. Эвальд писал об особом авторе, к-рого он называет «девтеронимист». Этому автору принадлежат не только Второзаконие, но и нек-рые фрагменты в остальных книгах Пятикнижия, а также в Книге Иисуса Навина. В качестве примера такой «писательской деятельности» Эвальд приводит текст Лев 26. 3–45, в котором отразилось знание его автором событий вавилонского плена. Девтеронимист — последний автор или последний значительный редактор всего исторического повествования, состоящего из Пятикнижия и Книги Иисуса Навина (*Ewald*. 1843. S. 162). Книга Судей Израилевых и 1–4-я Книги Царств Эвальд считал единым произведением («*Das große Buch der Könige*»). Возможно, наиболее значимыми для исследования И. к. ВЗ стали выводы, к-рым пришел А. Кюннен во «Введении в Ветхий Завет» (*Kuenen* A. Historisch-krit. onderzoek naar her ontstaan en de verzameling van de boeken des ouden Verbonds. Leiden, 1861–1865, 1887–18932. 3 Bdc; нем. перевод: Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des AT hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung. Lpz., 1887–1894). В 1-й кн. «Введения...» он указывает на наличие девтеронимического слоя в Книге Иисуса Навина (*Idem*. 1887. Bd. 1. Tl. 1: Die Entstehung des Hexateuch. S. 130–131). Во 2-й части труда Кюннен исследует историю книг «ранних пророков» и делает заключение, что Книга Судей Израилевых и 1–4-я книги Царств «не только содержательно связаны, но и объединены присущей им девтеронимической переработкой» (*Idem*. 1890. Bd. 1. Tl. 2: Die historischen Bücher des AT. S. 99). Кюннен исходил из представления об одном девтеронимическом редакторе, но затем пришел к выводу, что в Книге Судей Израилевых и 1–4-й книгах Царств имеются разные девтеронимические редакции. Первый редактор, к-рого он называет «автором истории царей» (ок. 600), ввел в сочинение практи-

чески без изменений написанную до него историю о Самуиле, Сауле и Давиде, а также повествования о судьбах, еще не затронутые девтеронимической редакцией. Др. редактор, которого Кюннен называет каноническим (1-я пол. V в.), разделил это историческое повествование на 3 книги, а также добавил Суд 1. 1 — 2. 5 и Суд 17–21 к «девтеронимической» Книге Судей Израилевых (2. 6–16. 31); в историю царя Давида вставил его указания 2 Цар 21–24, чтобы они предваряли историю Соломона.

Как отмечает Г. Браулик, Ю. Велльгаузен обнаружил в 1–4-й книгах Царств тексты, которые можно рассматривать как продолжение источников Пятикнижия яхвиста и элохиста (*Braulik*. 1995. S. 128). Более важным представляется, однако, то, что Велльгаузен вслед за Кюнненом прослеживал девтеронимическую редакцию в Книгах Иисуса Навина, Судей Израилевых и 1–4-й книгах Царств (*Wellhausen*. 1885). В обзоре Н. Снейта содержится обширный материал о попытках обнаружить продолжение источников Пятикнижия в девтеронимической истории (*Snaith*. 1967); они нередко приводили исследователей к прямо противоположным результатам. На проблематичность таких попыток указывает и Браулик, к-рый подчеркивает, что выводы мн. исследователей о наличии в девтеронимической истории, особенно в Книгах Иисуса Навина и Судей Израилевых, древних, возможно изначально устных, повествовательных слоев препятствуют поискам источников Пятикнижия в этих книгах (*Braulik*. 1995. S. 128). Тем не менее на протяжении десятилетий эта процедура считалась вполне приемлемой, о чем свидетельствует обзор Снейта. Важно также иметь в виду, что работа девтеронимиста считалась многими одним из источников Пятикнижия наряду с яхвистом, элохистом и жреческим источником; при этом его вклад далеко не всегда ограничивался одним только Второзаконием. Поэтому явление «девтеронимических» текстов за пределами Пятикнижия можно рассматривать в русле общего направления развития документарной теории (см. в ст. *Пятикнижие*).

**Гипотеза Нота.** Понятия «девтеронимическая история», «девтеронимист» или «девтеронимический редактор» вошли в обиход библеистики задолго до М. Нота, так же

как и многочисленны наблюдения, касающиеся девтеронимических материалов в И. к. за пределами Пятикнижия. Вклад Нота заключался в принципиально новом осмыслении этих хорошо известных фактов и гипотез. Предположение, что Книга Судей Израилевых и 1–4-я книги Царств составляют единое произведение, было высказано уже давно; широко представлено было также мнение, согласно которому Книга Иисуса Навина примыкает к Пятикнижию или Второзаконие и Книга Иисуса Навина написаны одним автором. Один из важнейших моментов гипотезы состоит в том, что Нот переосмыслил роль и место кн. Второзаконие: «Мартин Нот установил, что Втор 1–3 нельзя рассматривать как введение к девтеронимическому закону; эти главы — начало пространного сочинения по истории Израиля, далеко выходящего за рамки книги Второзаконие» (Тищенко. 1998. С. 16). «Сама книга Второзаконие была переработана и включена в девтеронимическую историю в качестве предисловия и таким образом прекратила свое существование в виде отдельной книги» (Там же. С. 17). Если до Нота девтеронимист или девтеронимические редакторы поимались именно как редакторы или как компиляторы, то Нот утверждает, что девтеронимист был настоящим автором всего сочинения Втор — 4 Цар 25, что именно ему принадлежит замысел национальной истории Израиля. Предполагаемая датировка этой истории — немногим позднее последнего ее события — милости, оказанной царю Иехонии при вавилонском дворе в 561 г. до Р. Х. Цель девтеронимической истории — объяснить причины падения Израильского и Иудейского царств, происшедшего вследствие того, что Израиль не соблюдал повеления Господа, сформулированные в книге Второзаконие. Поэтому девтеронимическая история может быть понята как своеобразное оправдание Бога (Braulik. 1995. S. 129). Предположение о едином авторе-девтеронимисте Нот обосновывает, выделяя в девтеронимических текстах: 1) наличие особого стереотипного девтеронимического языка; 2) единообразную периодизацию и осмысление истории, выраженные в речах основных персонажей (Нав 1, 23; 1 Цар 12; 3 Цар 8) и в специфических резюмирующих текстах девтеронимиста (в перечислении поко-

ренных царей в Нав 12; в морализирующем обзоре эпохи судей в Суд 2. 11 — 3. 6; в подведении итогов и в выяснении причин падения Израильского царства в 4 Цар 17. 7–41); 3) единую систему хронологии, ключ к которой содержится в 3 Цар 6. 1, 4; 4) согласованность главных богословских тем этой истории (Braulik. 1995. S. 129).

**Критика гипотезы Нота и ее последующие модификации.** Мн. положения гипотезы Нота, касающиеся датировки девтеронимической истории, ее единства и цели, в посл. были подвергнуты критике; ряд исследователей предложили альтернативные решения отдельных вопросов.

Г. фон Рад, автор одной из важнейших работ о богословии девтеронимической истории, обратил внимание на то, что наряду с темой осуждения Израиля в девтеронимической истории присутствует и мессианская тема — тема постоянного исполнения династического пророчества роду Давида (2 Цар 7). Важен также финал девтеронимической истории — сообщение о милости, оказанной царю Иехонии вавилонским царем (4 Цар 25. 27–30). По мнению фон Рада, этот текст мог служить основанием для надежды на восстановление царства (Rad. 1947).

Х. В. Вольф также предлагал пересмотреть выводы Нота о целях создания девтеронимической истории и о ее богословском содержании. По мнению Вольфа, автор этого исторического труда не оставляет читателя с одним только сознанием вины Израиля перед Богом. Однако основанием для надежды является не мессианская тема, как утверждал фон Рад: текст 4 Цар 25. 27–30 Вольф считает второстепенным. По его мнению, девтеронимическая история показывает Израилю путь выхода из состояния национальной катастрофы через покаяние: чтобы снять с себя груз этой вины, необходимо (и можно) вернуться к Богу, который должен простить Израиль. Обращая внимание на ключевые для этой темы тексты (Втор 31. 1–10; 1 Цар 7. 3; 3 Цар 8. 46–53; 4 Цар 17. 13), Вольф демонстрирует, что автор девтеронимической истории намеренно составляет в них соответствующие акценты (напр., в неизменном употреблении в таких текстах глагола *שׁוּב*, *šwb* □ «возвращаться» (Wolff. 1961)).

Работы фон Рада и Вольфа показали неоднозначность богословского содержания девтеронимической истории, к-рая, возможно, объясняется тем, что этот текст складывался в неск. этапов. Безусловно, и Нот учитывал наличие в девтеронимической истории противоречий и смысловых несоответствий, которые он объяснял либо особенностями использованных девтеронимистом источников, либо дополнениями, сделанными к девтеронимической истории после ее создания в сер. VI в. до Р. Х. Основным направлением в исследовании девтеронимической истории стали попытки объяснить имеющиеся в ней противоречия с помощью гипотез, предполагавших наличие 2 или нескольких принципиально различных редакций И. к.

Амер. библист Ф. М. Кросс высказал предположение, что 1-я («триумфалистская») редакция девтеронимической истории была создана еще в допленный период, она завершалась рассказом о царствовании Иосии, т. е. доходила до 4 Цар 23. 25; ее основной темой было исполнение пророчества о доме Давида (тема, на которую обратил внимание еще фон Рад). Вторая редакция, по мнению Кросса, была создана уже в период изгнания и в целом соответствовала тому произведению, о котором писал Нот: история была принципиально переработана и дополнена в совершенно новом духе, теперь перед ее авторами стояла задача объяснить причины крушения царства Иудеи (Braulik. 1995). Гипотеза Кросса, у которой нашлось много сторонников, положила начало т. н. гарвардской, или американской, школе в исследовании девтеронимической истории, к которой принадлежат Р. Д. Нельсон, Б. Пекем, Б. Халперн, И. Прован и С. Л. Макензи.

Сторонники т. н. гёттингенской школы придерживаются гипотезы, предложенной Р. Смендом и разработанной впол. В. Дитрихом и Т. Вейолой. Для создания этой гипотезы важна также работа А. Йепсена (Jepsen. 1956). Сменд, анализируя тексты Книги Иисуса Навина, показал, что определенный материал относится к т. н. номистическому редактору (DtrN), для которого важны моменты, связанные с соблюдением закона. Слои, относящийся к DtrN, является более поздним, чем базовая девтеронимическая история, обозначаемая сиглой DtrG

(Smend. 1971). Дитрих в диссертации, посвященной процессу создания девтеронормической истории, добавляет еще один редакторский слой — пророческий (DtrP). По мнению Дитриха, первоначальный вариант истории (DtrG) был создан ок. 580 г., номистическая редакция DtrN осуществлена ок. 560 г., а между этими датами базовый вариант истории был переработан пророческим редактором DtrP (Dietrich. 1972). Фин. исследователь Вейола считал, что до вавилонского изгнания девтеронормическая история не существовала и, полемизируя с Кроссом, доказывал, что мессиянская тема, о которой говорил фон Рад, является в девтеронормической истории вторичной и ее появление датируется после пленным временем (Braulik. 1995. S. 130). Как отмечает Браулик, схема 3 редакций получила дальнейшее развитие в библистике и число сигл, обозначающих редакции и подредакции девтеронормической истории, в новейшее время значительно увеличилось (Ibidem). Так, израильский ученый А. Рофе допускает существование т. п. эфраимитской истории, которая была создана до девтеронормической и вошла в нее на одной из поздних стадий редактирования. Для «эфраимитской истории», представленной в Нав 24 — 1 Цар 12, характерна антицарская направленность (Rofé. 1991).

Как отмечают редакторы сб. «Девтеронормические истории» (Die deuteronomistischen Geschichtswerke), в наст. время мало кто разделяет предположение Нота об изначально едином историческом повествовании от Второзакония до 4-й книги Царств (Witte. 2006). Один из ведущих исследователей девтеронормической истории Т. Рёмер определяет итог исследований в этой области после Нота как «возвращение к Велльгаузену» (так назван один из разделов его статьи) (Römer. 2006). Т. о., хотя многие специалисты и отказались от основных положений гипотезы Нота, исследование И. к. ВЗ по-прежнему неотделимо от проблематики девтеронормической истории. Только ученые крайне радикального минималистического направления, как, напр., Н. П. Лемхе, отвергают ценность результатов исследования И. к. ВЗ, как и вообще достижения библистики за последние 200 лет, которые они предлагают «выбросить... в мусорное ведро» (Lemche. 2003. P. 157).

**Повествование о престолонаследовании.** Нек-рые повествования о жизни Давида в Книге Самуила (1–2-й книгах Царств), в частности рассказ о восстании Авессалома (2 Цар 15–20), давно привлекали внимание исследователей, отмечавших особое мастерство рассказчика в этих главах (Forshey. 1992). Нем. библист Л. Рост обосновал предположение, что определенная часть повествований о жизни Давида (2 Цар 9–20 и 3 Цар 1–2; 2 Цар 6. 16, 20–23 и 2 Цар 7. 16, 16) представляет собой единое произведение, воплещее как источник в девтеронормическую историю (Rost. 1926). Автор этого повествования, по мнению Роста, был очевидцем описываемых событий и создал его в период царствования Соломона с целью прославить царя и обосновать его права на престол. Основная тема повествования — «кто будет царствовать на престоле Давида?» (3 Цар 1. 13, 17, 20, 24, 30, 46, 48). Впосл. за этим произведением в библистике закрепилось название «Повествование о престолонаследовании» (Thronfolgegeschichte, Succession Narrative) или «Придворная история» (Court Narrative). По мнению фон Рада, «Повествование о престолонаследовании» является одним из первых древнеевр. историографических сочинений (Rad. 1958), аналогов которому в момент его создания не было на Др. Востоке. Фон Рад отмечал, что, несмотря на кажущийся секулярный характер этого повествования, в котором содержатся лишь отдельные указания на провиденциальный характер описываемых событий (2 Цар 11. 27; 12. 24; 17. 14), здесь все же прослеживается мысль о том, что всеми событиями руководит Господь (Ibidem).

Нем. исследователь Э. Блум полемизирует с фон Радом, считавшим этот документ началом историографии в древнем Израиле: по мнению Блума, это не историография в подлинном смысле, сравнения с работами древнегреч. историков, которые приводил в своей известной работе Дж. Ван Сетерс (Van Seters. 1983), поверхностны; основная тема «Повествования о престолонаследовании» не вопрос «кто будет царствовать на престоле Давида?», а вопрос о границах индивида как субъекта свободной воли перед лицом Божественного Провидения (Blum. 2000). Ван Сетерс пришел к выводу, что критичная оценка царствования Да-

вида, содержащаяся в «Повествовании о престолонаследовании», несовместима с однозначно положительной оценкой Давида авторами девтеронормической истории. Поэтому данное повествование не могло быть создано раньше девтеронормической истории и не могло быть использовано как источник девтеронормистом. По мнению Ван Сетерса, этот текст возник после девтеронормической истории и в нем прослеживается полемика с девтеронормическим взглядом на царствование Давида; оно вошло в девтеронормическую историю как дополнение на одной из поздних стадий редактирования этого текста (Van Seters. 2000).

**Повествование хрониста.** По аналогии с представлением об авторстве девтеронормической истории в библистике сложилось представление о едином авторстве 1–2-й книг Паралипоменон и Ездры—Неемии. Согласно древней раввинистической традиции (Бава Батра. 14b), Книги 1-я Ездры и Неемии изначально составляли одну книгу, которая лишь позднее была разделена на 2. Поэтому наибольшие споры вызвала проблема единства 1–2-й Книг Паралипоменон и Ездры—Неемии. У теории о едином авторстве этих книг всегда было много сторонников, тем более что она поддерживается древней традицией, зафиксированной в Вавилонском Талмуде: «Ездра написал свою книгу и книгу Хроник» (Бава Батра. 14b). Так, И. Г. Эйхгорн во «Введении в Ветхий Завет» писал: «Автором этих книг (Паралипоменон) можно безоговорочно считать Ездру: по крайней мере их датировка не противоречит этому мнению, которое нашло так много сторонников как в старые, так и в новые времена» (Eichhorn. 1787. S. 547). Первым значительным вкладом в обоснование гипотезы единого авторства Книг Паралипоменон и Ездры—Неемии стало исследование Л. Цунца, посвященное истории гомилетики у евреев (Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. B., 1832, особенно S. 21–29). Цунц в отличие от Эйхгорна называл автора этих книг «хронистом». В пользу единого авторства высказывались многие исследователи (Юзепов. 1910; Rad. 1930; Blenkinsopp. 1988; Tuell. 2001). Их аргументы суммированы в диссертации Е. В. Барского, посвященной эволюции корпуса книг, автором которых считается Ездра (Барский. 2010).

С. 30–35). 1) Факт, что Книга Ездры—Неемии представляет собой продолжение 2-й книги Паралипоменон, как правило, не подвергался сомнению и, как традиционно считалось, свидетельствовал в пользу единого авторства. 2) При этом повторение сообщения об указе Кира (2 Пар 36. 22–23) в 1 Езд 1. 1–3 мн. исследователями рассматривается как указание на изначальную связь между этими 2 книгами. 3) Стилистическое и языковое сходство этих книг считалось если и не бесспорным доказательством единого авторства, то по крайней мере свидетельством принадлежности авторов к одной лит. школе. 4) В Книгах Паралипоменон и Ездры—Неемии нередко используются геронимологии, а также содержатся др. перечисления: «главных из воинов» Давида (1 Пар 11. 26–47) и тех, кто пришли к нему в Секелаг (1 Пар 12. 3–13); левитов, священников и музыкантов, приставленных к ковчегу Божию (1 Пар 15; ср.: 1 Езд 10); жителей Иерусалима (Несм 11. 4–19). 5) В этих книгах особое внимание уделяется храму и всему, что с ним связано. 6) Присутствуют подробные описания религ. празднований и церемоний, самые многочисленные во всем ВЗ (см. также в ст. *Ездры первая книга*).

Гипотеза о едином авторстве Книг Паралипоменон и Ездры—Неемии была оспорена израильской исследовательницей С. Яфет (1968), которая указывала на различия в языке и богословии этих произведений. Ее мнение поддержали вполсл. мн. исследователи (Williamson. 1977; Sæbo. 1981; Knoppers. 2004). Однако уже в ранние периоды историко-критического исследования ВЗ, как отмечал В. М. Л. Де Ветте, высказывались аргументы против единого авторства (De Wette. 1829. S. 282; Jahn. 1802. Bd. 1. S. 245–246; Bertholdt. 1813. Tl. 3. S. 987–988). По мнению С. Тьюэлла, наиболее важными из них являются следующие: 1) акцент на особом значении царя Давида и завета с ним в истории Израиля, характерен для Книг Паралипоменон, но отсутствует в Книгах Ездры и Неемии; 2) отсылка к событию исхода, имсющихся в Книгах Ездры и Неемии, нет в Книгах Паралипоменон; 3) борьба с теми, кто вступали в брак с иноплеменниками, столь важная для Ездры и Неемии, противоречит толерантности автора Книг Паралипоменон по отношению к женитьбе

Соломона на египтянке; 4) немедленное воздаяние от Бога за преступления, характерное для Книг Паралипоменон, отсутствует в Книгах Ездры и Неемии (Tuell. 2001. S. 8).

Особый интерес представляют лингвистические аргументы против единого авторства Книг Паралипоменон и Ездры—Неемии, выдвигающиеся Яфет и Х. Уильямсоном. Яфет указывает на особенность морфологии, которые, по ее мнению, свидетельствуют о том, что книги написаны разными авторами (Japhet. 1968). Уильямсон исследовал список языковых черт, общих для Книг Паралипоменон и Ездры—Неемии (см. Driver. 1913. P. 535–540), и показал, что подавляющее их большинство по разным причинам не может быть использовано в качестве аргументов в пользу общего авторства (Williamson. 1977). Подводя итоги дискуссии, М. Тронтвейт пришел к выводу, что лингвистический метод решения этой проблемы вообще не дает убедительных результатов (Throntveit. 1982). Работы, посвященные диахроническим разновидностям библейского древнеевр. языка, в частности в монографии Р. Ползина и сборнике исследований И. Янга, Р. Резетко и М. Эренсверда, по-новому освещают эту проблему, т. к. обнаруживается, что мн. языковые черты, считавшиеся специфичными для Книг Паралипоменон и Ездры—Неемии, являются общими чертами «позднего» древнеевр. языка, т. е. той разновидности лит. древнееврейского языка, на котором писали в эпоху создания этих книг (Polzin. 1976; Young, Rezetko, Ehrensward. 2008).

**Девтерономическая история и повествование хрониста: проблема сравнения 2 источников.** Одним из первых к решению этой проблемы обратился Де Ветте (De Wette. 1807. Bd. 2), к-рый осознал ее именно как проблему противоречия 2 повествований, посвященных одному и тому же историческому объекту — истории Израиля от эпохи Давида до падения Иудейского царства. Задачей его исследования было выяснить, какой из источников достоверен, а какой — тенденциозен. Его выводы к кон. XIX в. стали общепринятыми и разделяются многими исследователями до сих пор. 1) Против общепринятого тогда взгляда, согласно к-рому сходство Книг Царств и Книг Паралипоменон объясняется тем, что их авторы использовали

один и тот же источник, Де Ветте утверждал, что автор Книг Паралипоменон взял в качестве источника повествование Книг Царств (ср.: Rendtorff. 1985. S. 301). Об этом говорит, папр., то, что эпизоды из Книг Царств, в к-рых Давид предстаёт в невыгодном свете (2 Цар 10–20), в Книгах Паралипоменон опущены, а также то, что повествование о переносе ковчега завета в 2 Цар 6, обладающее признаками цельности и законченности, представлено в 1 Пар 13–15 фрагментарно и с дополнениями. 2) Там, где Книги Паралипоменон прямо противоречат Книгам Царств, по мнению Де Ветте, автор Книг Паралипоменон искажил факты, приведя их в соответствие со своим взглядом на события. 3) Книги Паралипоменон датируются предположительно эпохой Александра Македонского (ок. 330 г. до Р. Х.), т. е. они были записаны значительно позднее Книг Царств. 4) Для автора Книг Паралипоменон характерны следующие особенности повествования, также подтверждающие поздний характер этого сочинения: а) особое внимание к сверхъестественной стороне событий (De Wette. 1806. S. 78–80); б) особое внимание к колелу *Левия* (Ibid. S. 80–102); в) стремление устранить к.-л. свидетельства того, что богослужение в Иерусалимском храме сопровождалось поклонением другим богам, кроме Яхве (Ibid. S. 102–126); г) отсутствие упоминаний о сев. Израильском царстве (Ibid. S. 126–132; Rogerson. 1992. P. 57).

Как видно уже в исследовании Де Ветте, проблема сопоставления 2 повествований об истории Израиля в период допленного царства прямо связана с решением вопроса, какими источниками пользовались авторы Книг Царств и Книг Паралипоменон. Вполсл. исследователями было признано, что т. н. собственный материал хрониста, отличающий его сочинение от повествования 1–4 Цар, содержит не только тенденциозные тексты, определенные его специфическим взглядом на историю. Некоторые данные были взяты хронистом из другого источника или источников, текст к-рых не совпадает с текстом 1–4 Цар, и, к-рые возможно, являются достоверными историческими свидетельствами (Eissfeldt. 1976). Так, О. Айсфельдт в качестве одного из примеров из текстов 1–2 Пар, к-рые дополняют сообщения девтерономиста, приводит рассказ хрониста

о столкновении царя Иосия с фараоном *Hexao* в 2 Пар 35. 20–25 (ср.: 4 Цар 23. 29; *Eissfeldt*. 1976. S. 535). Однако детальный анализ этого текста в комментарии С. Яфет показывает, что текст создан хронистом на основе известных ему книг ВЗ в соответствии с его «философией истории»: за осознанным нарушением воли Бога (Иосия не внял повелению не вступать в битву — 2 Пар 35. 21) следует немедленное наказание (*Japhet*. 1993. P. 1042–1044). В «собственном» материале хрониста некоторые исследователи усматривали примеры исторической достоверности (*Noth*. 1943; *Galling*. 1954), однако в последнее время эти тексты не рассматривают как исторический источник, имеющий самостоятельное значение, поскольку они служат определенным целям, специфическим именно для повествования хрониста (*Rendtorff*. 1985. S. 300).

Среди исследователей широко распространён взгляд на Книги Паралипоменон как на своеобразное истолкование девтерономической истории (*Willi*. 1972), в котором усматривали элементы мидраша (*Barnes*. 1896). По мнению Р. Дьюка, посвятившего исследование риторике 1–2 Пар, такой взгляд мешает оценить эти книги как «достоверное и самостоятельное историческое повествование» (*Duke*. 1990. P. 36).

Лит.: *Eichhorn J. G.* Einleitung ins AT. Lpz.: Reutlingen, 1787–1790<sup>2</sup>. 3 Bde; *Jahn J.* Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes. W., 1802–1803<sup>2</sup>. 2 Bde; *De Wette W. M. L.* Beiträge zur Einleitung in das AT. Halle, 1806–1807. 2 Bde; *idem.* Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments. B., 1829<sup>3</sup>. Bd. 1: Die Einleitung in das AT enthaltend; *Bertholdt L.* Historisch-kritische Einleitung in sämtliche kanonische und apokryphische Schriften des Alten und Neuen Testaments. Erlangen, 1812–1813. 3 Tl.; *Zunz L.* Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. B., 1832; *Ewald H.* Geschichte des Volkes Israel bis Christus. Gött., 1843. Bd. 1; *Kuenen A.* Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung / Deutsche Ausg. v. Th. Weber,

C. Th. Müller. Lpz., 1885–1894. Tl. 1–3; *Wellhausen J.* Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des AT. B., 1885; *Barnes W. E.* The Midrashic Element in Chronicles // *The Expositor*. 1896. Ser. 5. Vol. 4. P. 426–439; *Budde K.* Geschichte der althebräischen Literatur. Lpz., 1906, 1909<sup>2</sup>; *Юзефов И. А.* Введение в ВЗ. Каз., 1910. М., 2007<sup>1</sup>; *Driver S. R.* An Introduction to the Literature of the OT. Edinb., 1913<sup>3</sup>; *Rost L.* Die Überlieferung von der Thronnachsfolge Davids. Stuttg., 1926 (англ. пер.: *The Succession to the Throne of David*. Sheffield, 1982); *Rad G., von.* Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes. Stuttg., 1930; *idem.* Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern // *Idem.* Deuteronomium-Studien. Gött., 1947; *idem.* Der Anfang der Geschichtsschreibungen alten Israels // *Gesammelte Studien zum AT*. Münch., 1958. S. 148–154; *Eissfeldt O.* Einleitung in das AT. Tüb., 1934, 1954; *Noth M.* Überlieferungsgeschichtliche Studien. Halle, 1943; *Hölscher G.* Geschichtsschreibung im Israel. Lund, 1952; *Galling K.* Die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia. Gött., 1954; *Jepsen A.* Die Quellen des Königsbuches. Halle, 1956<sup>2</sup>; *Wolff H. W.* Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes // *ZAW*. 1961. Bd. 73. S. 171–186; *Snaith N. H.* The Historical Books // *The Old Testament and Modern Study* / Ed. H. H. Rowley. Oxf., 1967. P. 84–95; *Cross F. M.* The Structure of the Deuteronomic History // *Perspectives in Jewish Learning*. Chicago, 1968. P. 9–24. (*Annual of College of Jewish Studies*; 3); *Japhet S.* The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew // *VT*. 1968. Vol. 18. N 3. P. 330–371; *eadem.* I & II Chronicles: A Comment. Louisville, 1993; *Smend R.* Das Gesetz und die Völker: Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte // *Probleme biblischer Theologie*: G. v. Rad zum 70. Geburtstag / Hrsg. H. W. Wolff. Münch., 1971. S. 494–509; *Dietrich W.* Prophetie und Geschichte: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk. Gött., 1972; *Willi Th.* Die Chronik als Auslegung. Gött., 1972; *Veijola T.* Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung. Helsinki, 1975; *Polzin R.* Late Biblical Hebrew: Toward an Hist. Typology on Biblical Prose. Missoula (Mont.), 1976; *Williamson H. G. M.* Israel in the Books of Chronicles. Camb. (GB); N. Y., 1977; *Nelson R. D.* The Double Redaction of the Deuteronomistic History. Sheffield, 1981. (*JSTOT* Suppl; 18); *Sæbo M.* Chronistische Theologie / Chronistisches Geschichtswerk // *TRE*. 1981. Bd. 8. S. 74–87; *Throntveit M. A.* Linguistic Analysis and the Question of Authorship in Chronicles, Ezra and Nehemiah // *VT*. 1982. Vol. 32. N 2. P. 201–216; *Van Seters J.* In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origin

of Biblical History. New Haven: L., 1983. Winona Lake, 1997; *idem.* The Court History and the DtrH // *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids: Neue Einsichten und Anfragen* / Hrsg. A. De Pury. Th. Römer. Freiburg; Gött., 2000. S. 70–93; *Peckham B.* The Composition of the Deuteronomistic History. Atlanta, 1985; *Rendtorff R.* Das Alte Testament: Eine Einführung. Neukirchen-Vluyn, 1985; *Blenkinsopp J.* Ezra-Nehemiah: A Comment. Phil., 1988; *Halpern B.* The First Historians: The Hebrew Bible and History. San Francisco, 1988; *Provan I.* Hezekiah and the Book of Kings: A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History. B., 1988; *Duke R. K.* The Persuasive Appeal of the Chronicler: A Rhetorical Analysis. Sheffield, 1990; *Rofé A.* Ephraimite versus Deuteronomic History // *Storia e tradizioni di Israele: Scritti in onore di J. Alberto Soggin* / Ed. D. Garrone. Brescia, 1991. P. 221–235; *Forshey H.* Court Narrative // *ABD*. 1992. Vol. 1. P. 1172–1178; *McKenzie S. L.* Deuteronomistic History // *Ibid.* Vol. 2. P. 160–167; *Rogerson J. W. M. L.* de Wette: Founder of Modern Biblical Criticism. Sheffield, 1992; *Braulik G.* Theorien über das deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG) im Wandel der Forschung // *Einleitung in das AT* / Hrsg. E. Zenger. Stuttg., 1995, 2004<sup>2</sup>. S. 191–202 (рус. пер.: Книга Ветхого Завета // Введение в ВЗ / Ред.: Э. Ценгер. Пер.: ББИ. М., 2008. С. 176–231); *Спилюк Б.* Богословско-политический трактат. Минск, 1998. М., 2003; *Тищенко С. В.* Кто написал Тору?: К лит. истории Пятикнижия // Библия: Лит. и лингвист. исследования. М., 1998. Вып. 1. С. 11–81; *Вейнберг Й.* Введение в Танах. М.: Иерусалим, 2000–2003. 3 т.; *Blum E.* Ein Anfang der Geschichtsschreibung? // *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids*. Freiburg; Gött., 2000. S. 4–37; *Tuell S. S.* 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> Chronicles. Louisville, 2001; *Meun A.* Библиологический словарь. М., 2002; *Lemche N. P.* On the Problems of Reconstructing Pre-Hellenistic Israelite (Palestinian) History // «Like a Bird in a Cage»: The Invasion of Sennacherib in 701 BCE / Ed. L. L. Grabbe. L.; Sheffield, 2003. P. 150–167; *Knoppers G. N.* I Chronicles 1–9. N. Y., 2004; *Die deuteronomistischen Geschichtswerke* / Hrsg. M. Witte e. a. B.; N. Y., 2006. (BZAW; 365); *Römer Th.* Entstehungsphasen des «deuteronomistischen Geschichtswerkes» // *Ibid.* S. 45–70; *Young I., Rezetko R., Ehrens-vård M.* Linguistic Dating of Biblical Texts. L.; Oakville, 2008; *Асманова О. П.* Священное царство и царственное священство в религиозно-политической традиции Древнего Ближнего Востока: Египет, Месопотамия, Израиль: Дис. / РГГУ. М., 2009; *Барский Е. В.* Богословское осмысление образа Ездры в Ветхом Завете, в межзаветной и апокрифической литературе: Дис. / ПСТГУ. М., 2010.

А. К. Ляданский

## СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

### Рукописные фонды музеев и библиотек

	<b>БАН</b>
Арханг.	Архангельское собрание
Арх. ком.	Собрание Археографической комиссии
Двинск.	Двинское собрание
Доброхот.	Собрание П. Н. Доброхотова
Дружин.	Собрание В. Г. Дружинина
Колоб.	Собрание Н. Я. Колобова
Мордв.	Собрание И. П. Мордвинова
РАИК	Собрание Русского археологического института в Константинополе
Солов. Строг.	Соловецкое собрание
	Собрание гр. С. Г. Строганова
Устюж. Чув.	Устюжское собрание
	Собрание М. И. Чуванова
Яцимир.	Собрание А. И. Яцимирского
	<b>ГИМ</b>
Барс. Бахруш.	Собрание Е. В. Барсова
	Собрание А. П. Бахрушина
Вахром.	Собрание И. А. Вахромеева
Воскр.	Собрание Воскресенского Новоисерусалимского монастыря
Греч.	Синодальное собрание греческих рукописей, фонд, описанный архим. Владимиром (Филагтроповым)
Единоверч.	Собрание рукописей и старопечатных книг из бывшего Никольского Единоверческого монастыря в Москве
Епарх. Забел.	Епархиальное собрание
	Собрание И. М. Забелина
Колоб.	Собрание Н. Я. Колобова
Муз. Новоспасск.	Музейное собрание
	Собрание Новоспасского монастыря
Син.	Синодальное собрание
Син. грам.	Синодальная коллекция грамот и свитков

Син. греч.	Синодальное собрание греческих рукописей
Син. певч.	Синодальное собрание певческих рукописей
Увар.	Собрание гр. А. С. Уварова
Усп.	Собрание Успенского собора Московского Кремля
Хлуд. Цар.	Собрание А. И. Хлудова
	Собрание И. Н. Царского
Чертк.	Собрание А. Д. Чертова
Чуд.	Собрание Чудова монастыря
Щук.	Собрание П. И. Щукина

### **ПНТЬ СО РАН**

Тихомир.	Собрание М. Н. Тихомирова
Дуйчев	Центр славяно-византийских исследований им. И. Дуйчева (София)

### **ИРЛИ(ПД)**

Бобк.	Собрание Е. А. Бобкова
Бражп.	Собрание М. В. Бражникова
Древл. Лесман.	Древлехрапильице
	Собрание М. С. Лесмана
Перетц.	Собрание акад. В. Н. Перетца
Северодв.	Северодвинское собрание

Кут.	Кутаисский государственный музей Грузии, ОР
------	---

Матен.	Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца — Матенадаран (Ереван)
--------	---

НЦРГ	Национальный центр рукописей (Грузия, Тбилиси)
------	--

### **МГУ**

Верхокам.	Собрание Верхокамья (Пермская обл.)
Ветк.-Стародуб.	Ветковско-Стародубское собрание
Дун.-Днестр. собр.	Дунайско-Днестровское собрание

Древл.	Государственное Древлехрапильице
Мазур.	Собрание Ф. Ф. Мазуринна
Оболеп.	Собрание кн. М. А. Оболенского
Синод.	Московская контора Синода
Тип.	Собрание Московской Синодальной типографии

### **РГБ**

Беляев	Собрание И. Д. Беляева
Большп.	Собрание Т. Ф. и С. Т. Большаковых
Виф.	Собрание Вифанской духовной семинарии
Вол.	Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря
Гранков Григор.	Собрание А. П. Гранкова
	Собрание В. И. Григоровича
Егор. МДА. Доп.	Собрание Е. Е. Егорова
	Собрание Московской Духовной Академии (дополнительные фонды)
МДА. Фунд.	Собрание Московской Духовной Академии (основное)
Муз. Овчин.	Музейное собрание
	Собрание П. А. Овчинникова
ОИДР	Собрание Общества истории и древностей российских
Олон.	Собрание Олонецкой духовной семинарии
Пискар.	Собрание Д. В. Пискарева
Рогож.	Собрание Рогожского старообрядческого кладбища
Рум.	Собрание гр. Н. П. Румянцева
Сев.	Собрание П. И. Севастьянова
Сев. греч.	Собрание П. И. Севастьянова. Греческий фонд
Тихонр.	Собрание Н. С. Тихонравова
Троиц.	Собрание библиотеки Троице-Сергиевой лавры
Унд.	Собрание В. М. Ундольского

Фаддесв	Собрание И. М. Фаддесева	Ann Arbor.	University of Michigan — Мичиганский университет (Анн Арбор, США)	Ath. Philoth.	Μονή Φιλοθέου — Монастырь Филофей (Афон)
Чув.	Собрание М. И. Чуванова	Argentor. gr.	Librairie de Strassbourg — Страсбургская библиотека, собрание греческих рукописей (погибло) [Strassburg = Argentoratum]	Ath. Protat.	Προτάτου — Библиотека Протата (Афон)
Синод.	<b>РГИА</b> Собрание Синода	Ath.	Афонские рукописи (см. также по отдельным монастырям)	Ath. Simon. Petr.	Μονή Σιμωνος Πετρο — Монастырь Симонопетр
Вяз. Q	<b>РНБ</b> Собрание кн. П. П. Вяземского	Ath. Andr.	Σκήτη Ἀγίου Ἀνδρέου — Скит св. Андрея (Афон)	Ath. Stauronik.	Μονή Σταυρονικήτα — Монастырь Ставроникита (Афон)
Гильф.	Собрание А. Ф. Гильфердинга	Ath. Ann.	Σκήτη τῆς Ἀγίας Ἄννης — Скит св. Анны (Афон)	Ath. Vatop.	Μονή Βατοπεδίου — Ватопедский монастырь (Афон)
Греч.	Собрание греческих рукописей	Ath. Chil.	Μονή Χιλιανδαρίου — Хиландарский монастырь (Афон)	Ath. Xen.	Μονή Ξενοφώντος — Монастырь Ксенофонта (Афон)
Груз.	Собрание грузинских рукописей	Ath. Cutl.	Μονή Κουτλουμουσίου — Кутлумушский монастырь Прображения Господня (Афон)	Ath. Xeropot.	Μονή Ξεροποτάμου — Монастырь Ксиропотам (Афон)
Кир.-Бел.	Кирилло-Белозерское собрание	Ath. Dionys.	Μονή Διονυσίου — монастырь Дионисият (Афон)	Ath. Zogr.	Μονή Ζωγράφου — Зографский монастырь (Афон)
Колоб. Мих.	Собрание Н. Я. Колобова Собрание Н. М. Михайловского	Ath. Doch.	Μονή Δοχειαρίου — монастырь Дохиар (Афон)	slav.	Собрание славянских рукописей
ОЛДП	Собрание Общества любителей древней письменности	Ath. Esp.	Μονή Ἐσφιγμένου — Монастырь Эсфигмен (Афон)	Athen. Ben.	Μουσεῖον Μπενάκη — Музей Бенакиса (Афины)
Погод.	Собрание М. П. Погодина	Ath. Gregor.	Μονή Γρηγορίου — Монастырь св. Григория (Афон)	Athen. Bibl. Nat.	Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος — Греческая Национальная библиотека (Афины)
Солов. Соф. Строг.	Соловецкое собрание Софийское собрание Собрание гр. С. Г. Строганова	Ath. Iver. (Iber.)	Μονή Ἰβήρων — Иверский (Ивиرون) монастырь Успения Богородицы (Афон)	Athen. Bibl. Parl.	Βουλή — Библиотека Греческого Парламента (Афины)
Тит. Эрм.	Собрание А. А. Титова Собрание Эрмитажа	georg.	Собрание грузинских рукописей	Athen. O. et M. Merlier	Συλλογὴ Οὐτσαε εἰς Μελπο Μερλιер — Собрание О. и М. Мелье, Центр малоазийских исследований (Афины)
Нежин.	<b>ЦНБ НАНУ</b> Собрание историко-филологического института [им.] кн. Безбородко в Нежине	gr.	Собрание греческих рукописей	Athen. Paidousi.	Συλλογὴ τοῦ Μ. Παϊδούση — Собрание М. Паидусиса (Афины)
ЯМЗ	<b>Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник</b> Собрание рукописей	slav.	Собрание славянских рукописей	Athen. S. Ioannidis	Συλλογὴ Σ. Ἰωαννίδη — Собрание С. Иоаннидиса (Афины)
Aegion. Taxiarch.	Μονή Ταξιάρχων — Собрание монастыря Архангелов (г. Эгион, о-в Крит)	Ath. Karakal.	Μονή Καρακάλλου — Каракалл, монастырь святых апостолов Петра и Павла (Афон)	Autun. Bibl. municip.	Bibliothèque Municipale, Autun — Муниципальная библиотека г. Отан (Франция)
Alexandr. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριάρχου — Библиотека Александрийского Патриархата	Ath. Kausokal.	Καυσοκαλύβιον — Кавсокаливитский монастырь (Афон)	Avila. Catedr.	Archivo Catedralicio de Avila — Архив собора г. Авилы (Испания)
Amant.	Βιβλιοθήκη Κ. Ἀμάντου — Собрание К. Амаидоса (Афины)	Ath. Konstamon.	Κωνσταντινίου — Кастамонит, монастырь св. Стефана (Афон)	Baltim.	Walters Art Gallery — Художественная галерея Уолтера (Балтимор, США)
Ambros.	Biblioteca Ambrosiana — Амброзианская библиотека (Милан)	Ath. Laur.	Μονή Μεγίστης Λαύρας — Великая Лавра св. Афанасия (Афон)	Barcelona.	Archivo Capitulare de la Catedral de Barcelona — Архив капитула собора в Барселоне (Испания)
Amiens. Bibl. comm.	Bibliothèque communale d'Amiens — Библиотека Амьена (Франция)	Ath. Pantel.	Μονή Παντελεήμονος — Русский монастырь вмч. Пантелеимона (Афон)	Archiv. Catedr.	Biblioteca de Catalunya — Национальная библиотека Каталонии (Барселона)
Andros. Agias	Μονή Ἀγίας (Ζωοδόχου Πηγῆς) — Монастырь Агиас, Пресв. Богородицы Живоносный Источник (о-в Андрос, Греция)	slav.	Собрание славянских рукописей	Barcelona. Bibl. de Cataluna	Biblioteca de Catalunya — Национальная библиотека Каталонии (Барселона)
Angel.	Biblioteca Angelica — Библиотека Ангелика (Рим)	Ath. Pantokr.	Μονή Παντοκράτορος — Монастырь Пантократора (Афон)	Barcelona. Bibl. Orfeo Catalá	La Biblioteca i Arxiu de l'Orfeo Catalá — Библиотека и архив «Каталонский Орфей» (Барселона)
		Lampr.	Собрание рукописей, описанных С. Ламбросом	Barcelona. Bibl. Orfeo Catalá	Archivo General de la Corona de Aragón — Главный архив Коро-
		Ath. Paul.	Μονή Ἀγίου Παύλου — Монастырь св. Павла (Афон)	Barcelona. Corona Aragón	

Basil.	левства Арагон (Барселона, Испания) Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Базель)	Bucur. Acad. Romana Bucur. Ilias Foteinos Burgo de Osma. Bibl. Capit.	Библиотека Румынской АН (Бухарест) Собрание Илиаса Фотинуса (Бухарест) Archivo Biblioteca de la Santa Iglesia Catedral de El Burgo de Osma — Архив-библиотека собора г. Бурго де Осма (Испания)	Cantabr. Taylor-Schechter.	Taylor-Schechter Genizah Research Unit, Cambridge — коллекция еврейских рукописей и документов Тойлора-Шлехтера (Кембридж, Великобритания)
Bern.	Bern University Library — Университетская библиотека (Берн, Швейцария)	Burgos. Arch. Catedr.	Archivo de la Catedral de Burgos — Архив собора г. Бургос (Испания)	Cardiff.	Cardiff University Library — Библиотека Кардиффского университета (Уэльс, Великобритания)
Berolin. Mus.	Staatliche Museen — Берлинский государственный музей	Burgos. Las Huelgas	Monasterio de Santa Maria la Real de Las Huelgas — Монастырь Девы Марии Лас-Уэльгас (близ г. Бургос, Испания)	Tillyard.	Собрание Г. Тильярда
Berolin. SB.	Staatsbibliothek, Kupferstichkabinett — Берлинская государственная библиотека	Cair. Copt. Patr. Hist.	Coptic Orthodox Church, Library (Cairo) — Библиотека Коптского Патриархата (Каир, Египет), раздел исторических рукописей	Casanat.	Bibliotheca Casanatense — Библиотека бывшего доминиканского монастыря S. Maria sopra Minerva (Рим, Италия)
BNF	Bibliothèque Nationale de France — Национальная библиотека Франции (Париж)	Cair. Copt. Patr. Theol.	Coptic Orthodox Church, Library (Cairo) — Библиотека Коптского Патриархата (Каир, Египет), раздел богословских рукописей	Cassin.	Bibliotheca Cassinensis — Библиотека монастыря Монте-Кассино
Bodl.	Bodleian Library — Бодлеянская библиотека (Оксфорд)	Cair. FCCOS. AC.	Franciscan Centre of Christian Oriental Studies — Библиотека Францисканского центра восточно-христианских исследований (Каир, Египет), собрание арабо-христианских рукописей	Chalc.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριάρχου — Библиотека Халкинской богословской школы, ныне библиотека Константинопольского Патриархата
aeth.	Собрание эфиопских рукописей	Cambrai. Bibl. Municip.	Bibliothèque Municipale de Cambrai, France — Муниципальная библиотека г. Камбре (Франция)	Panag.	Монастырь Богородицы
Auct. Baroc.	Собрание «Auctarium» Вароциана — Бароккианское собрание	Cantabr.	Cambridge University Library — Собрание рукописей библиотеки Кембриджского университета (Великобритания)	S. Trinit. Chester Beatty	Монастырь Св. Троицы Chester Beatty Library, Dublin — Библиотека им. А. Честера Битти (Дублин)
Clark.	Clark collection — Собрание Э. Кларка	Cantabr. Trin.	Trinity College — Колледж Св. Троицы (Кембридж, Великобритания)	Chios. A. Korais Chios. Byzant. Mus.	Библиотека А. Коранса (г. Хиос) The Byzantine Museum — Византийский [историко-художественный] музей о-ва Хиос (Греция)
Crom.	Crom Castle archiv — Собрание замка Кром	Cantabr. John's	St. John's College, Cambridge — Собрание рукописей колледжа Св. Иоанна (Кембридж, Великобритания)	Colon.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Кельн)
Dorvill.	Dorvilliana — Дорвиллианское собрание	Copenh. Kong. Bibl.	Corpus Christi College, Cambridge — Собрание рукописей колледжа Св. Тела Христова (Кембридж, Великобритания)	Copenh. Saxo Inst. IGLM	Det Kongelige Bibliotek, København — Королевская библиотека (Копенгаген)
Douce	F. Douce collection — Собрание рукописей Ф. Дьюса	Copt. Monast. S. Anton. Theol.	Deir Mar Antonios, Library — Библиотека монастыря при. Антония Великого (Египет, Восточная пустыня), отдел богословских рукописей	Copenh. Saxo Inst. IGLM	The Saxo Institute (The University of Copenhagen), The Institute of Greek and Latin Medieval Philology, Collection of medieval manuscripts — Собрание рукописей Института греческой и латинской средневековой филологии (Копенгаген)
hebr.	Hebrew collection — Собрание еврейских рукописей	Copt. Monast. S. Anton. Theol.	Deir Mar Antonios, Library — Библиотека монастыря при. Антония Великого (Египет, Восточная пустыня), отдел богословских рукописей	Copt. Monast. S. Bishoi Theol.	Deir Anba Bishoi (Wadi El-Natroun, Egypt) — Библиотека монастыря при. Псеоя Великого
Holkh.	Holkhamensis — Собрание замка Гольхам (Норфолк)				
Laud.	Laudiana — Лауднианское собрание				
Misc.	Miscellanea — Фонд «Разное»				
New College	Собрание библиотеки New College, Oxford				
Rawl.	Richard Rawlinson collection — Собрание Р. Роулинсона				
Roe	Thomae Roe — Собрание Т. Роэ				
Seld.	J. Selden collection — Собрание Дж. Селдена				
Bonon.	Bibliotheca Universitaria — Университетская библиотека (Болонья)				
Bourges. Bibl. Municip.	Bibliothèque Municipale de Bourges — Муниципальная б-ка г. Бурж (Франция)				
Bratisl.	Ústredná knižnica Slovenskej Akadémie Vied, Úsek starej literatúry — Библиотека Словенской АН (Братислава)				
Bruх.	Bibliotheca Regia — Королевская библиотека (Брюссель)				

	(пустыня Вади-эп-Натрун, Египет), отдел богословских рукописей	Gerona. Catedr.	Archivo y Biblioteca Catedralicia de Gerona — Архив и Библиотека собора Девы Марии г. Герона (Испания)	Jerus. S. Jacob.	St. Jacob's Monastery (Jerusalem) — Монастырь св. Иакова (Армянская Апостольская Церковь) (Иерусалим)
Córdoba, Archiv. Catedr.	Archivo de la Catedral de la Asunción de Nuestra Señora de Córdoba — Архив собора Вознесения Девы Марии (Кордова, Испания)	Goth.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Гёттинген)	Kalamat.	Ἀρχαιολογικὸν Μουσεῖον — Археологический музей (Каламата, Греция)
CPolit. Bibl. Patr.	Библиотека Константинопольского Патриархата (Стамбул)	Guelf.	Herzog August-Bibliothek — Библиотека герцога Августа (Вольфенбюттель)	Kosin.	Μονὴ Κοσινίτιζης — Козинница, монастырь Богородицы Икосифиниссы (Драма, Греция)
Crypt.	Biblioteca della Badia greca — Библиотека Греческого монастыря (Гроттаферрата)	Hacinas. Arch. municip.	Archivo municipal de Hacinas (Burgos) — Муниципальный архив г. Асинаса (Бургос, Испания)	Lampr.	Βιβλιοθήκη Στ. Λαμπρός — Соборание С. Ламброста (Афины)
Cypr.	Βιβλιοθήκη Ἀρχιεπισκοπῆς Λευκωσίας — Библиотека Кипрской Архиепископии (Никосия)	Harv.	Harvard College Library — Библиотека Гарвардского колледжа (Кембридж (Массачусетс), США)	Laurent.	Biblioteca Laurenziana — Лавренцианская библиотека (Флоренция)
Cypr. Machairas	Μονὴ Μαχαίρας — Библиотека монастыря Махерас (о-в Кипр)	Hieros. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου Ἱεροσολύμων — Библиотека Иерусалимского Патриархата	Ashb.	Manuscripta from Aschburnham Place, London — Соборание рукописей графов Ашбернхэм (Англия)
Damask. Umayy.	Соборание рукописей мечети Омейядов (Дамаск)	CPolit. Met.	Βιβλιοθήκη τοῦ Μετοχίου Παναγίου Τάφου στὴν Κωνσταντινούπολη — Библиотека Константинопольского подворья (метоха) Иерусалимского Патриархата	Plut.	Plutei Principali collezione — «Plutei», основное собрание рукописей, принадлежавших Медичи
Dimits.	Βιβλιοθήκη τῆς σχολῆς τῆς Δημητσάνας — Библиотека школы г. Димитцаны (Пелопоннес, Греция)	S. Jacob.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου Ἱεροσολύμων — Библиотека Иерусалимского Патриархата	León. Archiv. Catedr.	León, Archivio Catedralicio, Spain — Архив собора провинции Леон (Испания)
Douai. Bibl. Municip.	Bibliothèque Municipale de Douai — Муниципальная библиотека г. Дуэ (Франция)	S. Sepulchr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου Ἱεροσολύμων, συλλογὴ τοῦ Παναγίου Τάφου — Библиотека Иерусалимского Патриархата, фонд Св. Гроба Господня	Lesb. Leim.	Μονὴ Λεϊμόνος — Монастырь Лимонос (Лесбос)
Dresd.	Sächsische Landesbibliothek — Библиотека земли Саксония (Дрезден)	Hieros. Sab.	Μονὴ Ἁγίου Σάβας — Лавра св. Саввы Освященного (Иерусалим)	Lesb. S. Ioan	Μονὴ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Πρόδρομου — Монастырь св. Иоанна Предтечи (Лесбос)
Dumb. Oaks	Dumbarton Oaks Institution — Дамбартон Оукс, научный центр по византологии (Вашингтон, США)	Hieros. S. Crucis.	Μονὴ Τιμίου Σταυροῦ — Монастырь Св. Креста Господня (Иерусалим)	Leuk. Mous.	Leukosia. Archbishopric of Cyprus. Mousikos — Библиотека Архиепископии Кипра (Левкосия), собрание певческих рукописей
Shaw	Собрание рукописей Х. Шоу	Huesca. Catedr.	Archivo de la Catedral de la Transfiguración del Señor (de Santa María) de Huesca — Архив собора Преображения Господня (Девы Марии) в Уэске (Испания)	Lips.	Universitäts Leipzig Bibliothek — Библиотека Лейпцигского университета
Einsiedeln. Abb.	Einsiedeln Abbey, Benedictine Monastery (Swiss) — Аббатство Айнзидельн, бенедиктинский монастырь (Швейцария)	Jer.	Jerusalem — Монастырь Св. Креста Господня, Иерусалим (для шифров грузинских рукописей)	gr.	Собрание греческих рукописей
Arch. Bibliot.	Архив монастыря Библиотека монастыря	Jerus. Arm.	The C. Gulbekian Library, Armenian Patriarchate of St. James, Jerusalem — Библиотека Армянского Патриархата (Иерусалим)	Loberd.	Μουσεῖον Λοβέρδου — Музей Ловерду (Афины)
Florent. Bibl. Centr.	Biblioteca Nazionale Centrale (Firenze) — Национальная Центральная библиотека (Флоренция, Италия)			Lond. Brit. Lib.	British Library — Британская библиотека (Лондон)
Freer.	Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art — Галерея искусств Фрир (Вашингтон)			Add.	Adicionales — Дополнительный фонд
Gennad.	Γεννάδειον — Геннадиевская библиотека (Афины)			Burn.	Bibliotheca Burneyana — Собрание Ч. Бёрни
Genovens.	Université de Genève, Bibliothèque — Библиотека Женевского университета (Швейцария)			Cotton.	Cottonian Library — Собрание Р. Коттона
				Egerton.	Egerton collection — Собрание Ф. Эджертона
				Harl.	Bibliotheca Harleiana — Собрание Р. Харли
				Orient.	Собрание восточных рукописей

СОКРАЩЕНИЯ

Royal.	Royal collection from Windsor Castle — Собрание рукописей из королевской коллекции замка Виндзор	Chr. arab. Add.	Собрание христианских арабских рукописей		ное собрание Национальной библиотеки Франции (Париж)
Lond. Brit. Mus.	British Museum — Британский музей (Лондон)	Chr. syr.	Собрание христианских сирийских рукописей	Abbadie.	Arnauld d'Abbadie collection — Собрание А. Аббади
Add.	Additionalis — Дополнительный фонд	Musl. arab.	Собрание мусульманских арабских рукописей	aeth. arab. Coislín.	Эфиопские рукописи Арабские рукописи Собрание Куалена (Coislín)
Orient.	Собрание восточных рукописей	Monac.	Bayerische Staatsbibliothek — Баварская государственная библиотека (Мюнхен)	copt. georg. gr. lat. Mazarin.	Коптские рукописи Грузинские рукописи Греческие рукописи Латинские рукописи Собрание канцлала Мазарини
Louvre	Musée du Louvre — Музей Лувр (Париж)	aeth.	Aethiopica — Собрание эфиопских рукописей	Suppl.	Дополнительный фонд
Lugo. Catedr.	Archivo de la Catedral de Lugo — Архив собора г. Луго (Испания)	arab.	Собрание арабских рукописей	syr. Patm.	Сирийские рукописи Μονὴ Ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου — Монастырь св. Иоанна Богослова (Патмос, Греция)
Luxemburg. Bibl. Nat.	Bibliothèque Nationale de Luxemburg — Национальная библиотека Люксембурга	Cod. gall.	Codices gallici — Собрание франкоязычных рукописей	Patr. Orth. Damas	Orthodox Patriarchate of Antioch, Library, Damas — Библиотека Патриархии Антиохийской Православной Церкви (Дамаск, Сирия)
Marc.	Biblioteca nazionale di S. Marco — Национальная библиотека св. Марка (Венеция)	hebr.	Hebraica — Собрание еврейских рукописей	Patra. Omplou	Μονὴ Ὀμπλοῦ — Монастырь Облу (г. Патры, Пелопоннес)
Matrit. Acad. Hist.	Archivo Histórico Nacional (Biblioteca de la Real Academia de la Historia) — Национальный исторический архив (Библиотека Королевской Академии истории) (Мадрид)	Montpellier. Bibl. municip.	Bibliothèque municipale, Montpellier — Муниципальная библиотека г. Монпелье (Франция)	Phrantz.	Βιβλιοθήκη Ἀ. Φραντζῆ — Собрание А. Франдзиса (Афины)
Matrit. Bibl. Nac.	La Biblioteca Nacional de España — Национальная библиотека Испании (Мадрид)	Montserrat. Monasterio de S. Maria	Monasterio [S. Maria] de Montserrat — Собрание монастыря Девы Марии в г. Монтсеррат (Барселона, Испания)	Princeton.	Princeton Library — Библиотека Принстонского ун-та
Vitr.	Manuscritos Vitrina y Reserva — Собрание рукописей основного выставочного фонда	Neap.	Biblioteca nazionale centrale — Центральная национальная библиотека (Неаполь)	Garrett.	Garrett Collection of Manuscripts — собрание Р. Гарретта
Matrit. Univ.	Bibliotheca de la Universidad — Библиотека Мадридского университета (Мадрид)	Neu-Djulf.	Monastery The Holy Savior, Neu-Djulf, Isfahan, Iran Исфахан — Библиотека монастыря Христа Всеспасителя (Армянская Апостольская Церковь) (Новая Джульфа, Иран)	lat.	Собрание латинских рукописей
Mess.	Biblioteca Universitaria — Университетская библиотека (Мессина, Италия)	NY Morgan.	New York Pierpont Morgan Library and Museum, Ms Collection — Библиотека и музей Дж. П. Моргана (Нью-Йорк, США)	Roma. Bibl. Vict. Emman.	Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II — Римская Национальная библиотека им. короля Виктора Эммануила II
Salvad.	Monastero di San Salvatore — Собрание рукописей монастыря Сан-Сальваторе (Мессина, Италия)	Ochrid.	St. Clement of Ohrid National and University Library — Библиотека Охридского ун-та св. Климента	Salamanca. Bibl. Univ.	Biblioteca Universidad de Salamanca — Библиотека университета г. Саламанки (Испания)
Meteor. Metamorph.	Μονὴ Μεταμορφώσεως, Μεγάλο Μετέωρο — Монастырь Преображения (Метеоры, Греция)	Olympiot.	Библиотека монастыря Олимпиотиссы (г. Элассон, Греция)	Santiago de Compostela. Catedr.	Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela — Архив собора св. ап. Иакова (Сантьяго де Компостела, Испания)
Mich.	University of Michigan — Собрание рукописей и папирусов Мичиганского университета	Padua. Bibl. Capit.	Biblioteca Capitolare — Библиотека кафедрального собора (Падуя, Италия)	Santo Domingo de la Calzada. Arch. Catedr.	Archivo de la Catedral de Santo Domingo de la Calzada (La Rioja) — Архив собора в честь Св. Доминика де ла Кальсада в г. Ла Риоха (Испания)
Midyat.	Mort Shmuni Church in Midyat — Сирийская Православная Епископия в Мидяте	Palat.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Гейдельберг, Германия)	Scorial.	Real Biblioteca de El Escorial — Королевская библиотека в Эскуриале (Мадрид)
Mingana	Mingana Collection of Manuscripts, University of Birmingham — Собрание А. Мингана, университет г. Бирмингем (Великобритания)	Panorm.	Biblioteca Comunale — Муниципальная библиотека (Палермо, Италия)	Sevilla. Catedr.	Biblioteca de la Catedral de Santa Maria de la
		Paris.	Bibliothèque Nationale de France — Рукопис-		

Sevilla. Colomb.	Sede de Sevilla — Библиотека собора Девы Марии в Севилье (Испания) Biblioteca Capitulare y Colombina — Библиотека капитула и Библиотека Х. Колумба (Испания)	Tolet. Bibl. Capit.	Biblioteca Capitulares de Toledo — Библиотека капитула Толедо (Испания)	Venez. Mechit.	и поствизантийских исследований (Венеция) Biblioteca della Comunità Armena di Venezia («Mechitar») — Библиотека Конгрегации мхитаристов (Венеция)
Silos. Arch. mon.	Archivo monastico de la Abadia Benedictina de S. Domingo — Монастырский архив бенедиктинского аббатства Санто-Доминго (Бургос, Испания)	Tolet. Museo de San Vicente	Museo de Santa Cruz, Toledo — Музей Сангта-Крус (Толедо, Испания) El museo de San Vicente de Toledo — Музей Сан-Висенте (Толедо, Испания)	Veron. Bibl. Capit.	Biblioteca Capitolare — Библиотека кафедрального собора (Верона)
Sinait.	Μονή Ἁγίας Αἰκατερίνης — Монастырь св. вмц. Екатерины (Синай)	Tortosa. Catedr.	Catedral de Santa María de Tortosa — Архив собора Девы Марии (Тортоса, Испания)	Vic. Arxiu Eclesiàstic.	Arxiu Eclesiàstic de Vic — Церковный архив г. Вик (Испания)
arab. gr. iber. slav. syr.	Рукописи арабские Рукописи греческие Рукописи грузинские Рукописи славянские Рукописи сирийские	Trent.	Biblioteca Storica in Trento — Исторический музей г. Тренто (Италия)	Vic. Bibl. episcopal	L'Arxiu i Biblioteca Episcopal de Vic — Епископальная библиотека (и архив) г. Вик (Испания)
Souroti	Μονή Σουρωτή — Монастырь Суроти (близ Фессалоники, Греция)	Vallic.	Biblioteca Vallicelliana — Библиотека Валличеллиана (Рим)	Vic. Catedr.	Catedral de San Pedro de Vic — Коллекция (Библиотека) собора св. Петра (Вик, Испания)
S. Sepulcri.	Μετόχιον Πανοχίου Τάφου — Собрание Святогробского подворья в Константинополе, ныне в Греческой национальной библиотеке (Афины)	Vat.	Biblioteca Apostolica Vaticana — Ватиканская библиотека	Vindob.	Österreichische Nationalbibliothek — Австрийская национальная библиотека (Вена)
Strassbourg. Orient.	Bibliothèque nationale et universitaire de Strassbourg — Собрание рукописей на восточных языках университетской библиотеки Страсбурга	aeth.	Собрание эфиопских рукописей	Hist. Jur. lat. Med.	Исторический фонд Юридический фонд Латинские кодексы Codices medici — Фонд медицинских рукописей
Stuttg.	Württembergische Landesbibliothek — Библиотека земли Баден-Вюртемберг (Штутгарт)	arab.	Собрание арабских рукописей	Phil. slav. Suppl.	Философский фонд Славянские рукописи Дополнительный фонд
Surb Nšan	The Surb Nshan Monastery of Sebastia (Turkey) — Монастырь Сурб Ншан (Св. Знамени, Армянская Апостольская Церковь) (Сивас, бывшая Севастия Кашадокийская, Турция)	Barber.	Barberini collezione — Собрание Барберини	Theol. Vindob. Mechit.	Теологический фонд The Mekhitarist Monastery of Vienna, Library — Библиотека Армянского монастыря Конгрегации мхитаристов (Вена)
Taurin.	Biblioteca Nazionale dell'Università — Национальная университетская библиотека (Турин, Италия)	Borg.	Borgese collezione — Собрание Борджиа	Voss. gr.	Rijkuniversiteit Bibliotheek — Королевская библиотека (Лейден), собр. И. Фосса
Taxiarch.	Μονή Ταξιάρχων — Монастырь Таксиархов (о-в Эгина, Греция)	Chigi	Chigi collezione — Собрание Киджи	Wash. Libr. Congress	Washington. Library of Congress — Библиотека Конгресса (Вашингтон, США)
Thessal. Theol. gr.	Aristotle University of Thessaloniky, School of Theology — Кабинет практического богословия Богословского ин-та Фессалоникийского ун-та	copt.	Собрание коптских рукописей	Ydra. Iliou	Μονή Ἰλίου — Монастырь св. прор. Или (о-в Идра, Греция)
Tolet. Archiv. Capit.	Archivo Capitulares de Toledo — Архив капитула Толедо (Испания)	ebr.	Собрание еврейских рукописей	Ypselou	Библиотека монастыря Ипселу (о-в Лесбос, Греция)
		gr.	Собрание греческих рукописей	Zakinfos. Gritsanis	Συλλογή Π. Γριτσάνη (Ζάκυνθος) — Собрание П. Грицаниса (г. Закинф, Греция)
		lat.	Собрание латинских рукописей	Zaragosa. BGU	Biblioteca de la Universidad de Zaragoza — Библиотека университета г. Сарагосы (Испания)
		Ottob.	Ottobone collezione — Собрание Оттобоне	Zoras	Βιβλιοθήκη Γ. Θ. Ζώρα — Собрание Г. Ф. Зораса (Афины)
		Palat.	Fondo Palatino — Собрание Палатинской библиотеки		
		Pii	Reginensi greci di Papa Pio II — Собрание папы Пия II		
		Reg. Chtistin. lat.	Reginensi latini, Reginae Christinae collezione — Собрание шведской королевы Кристины		
		Ross.	Fondo Rossiano — Собрание Дж. Д. де Росси		
		slav.	Собрание славянских рукописей		
		S. Pietro	Archivio di S. Pietro — Собрание собора св. ап. Петра		
		Urb.	Urbino collezione — Собрание Урбино		
		Venez. Ist. Ellen.	Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Post-Bizantini — Греческий институт византийских		

Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)<sup>\*</sup>

РпХВ	Россия и христианский Восток. М., 1997–. Т. 1–.	In Luc.	Expositio Evangelii secundum Lucam, libris X comprehensa // PL. 15. Col. 1527–1850
СИЮЗР	Сборник статей и материалов по истории Юго-Западной России, изд. Комиссией для разбора древних актов. К., 1911–1916. Вып. 1–2	In Ps. 118	In psalmum David CXVIII expositio // PL. 15. Col. 1197–1526
<i>Abaelardus.</i>	<i>Abaelardus.</i>	<i>Ammon. Ep.</i>	<i>Ammonas. Epistolae</i> // <i>Ammonas, successeur de saint Antoine: Textes grecs et syriaques</i> / Ed. et trad. par F. Nau // PO. 1915. T. 11. Fasc. 4. P. 432–454 [греч. послания 1–7] (рус. пер.: Послания св. Аммона // Творения древних отцов-подвижников / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1997. С. 25–38)
Comm. in Rom.	Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos // PL. 178. Col. 1079–1142; Idem // CCCM. Turnhout, 1969. Vol. 11. P. 39–340	Analecta OSBM	Analecta Ordinis S. Basilii Magni = Записки Чину Св. Василия Великого. Ser. 1. R., 1924–1939. Vol. 1–6; Ser. 2, sect. 1–3. R., 1949–. Sect. 1: Opera. 1950–.; Sect. 2: Articuli, documenta collectanea, miscellanea bibliographia. 1949–[1996]. Vol. 1(7) – 15(21); Sect. 3: Documenta ex archivis Romanis. 1952–.
Theol. sum. bon.	Theologia «Summi boni» / Ed. E. M. Buytaert, C. J. Mews // <i>Petri Abaelardi Opera theologica.</i> Turnhout, 1987. Vol. 3. P. 85–201. (CCCM; 13)	EMKC	Epistolae Metropolitanorum kiovensium catholicorum
ABD	The Anchor Bible Dictionary: In 6 vol. / Ed. D. N. Freedman. N. Y. et al., 1992	<i>Anast. Sin.</i>	<i>Anastasius Sinaita</i>
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz, contin. J. Straub. Strassburg; B.; Lpz., 1914–1974. 4 vol. (17 pt.)	Hodegos	Viae dux: Adversus acephalos: (Hodegos) // PG. 89. Col. 35–310 (рус. пер.: <i>Анастасий Синаит, прп.</i> Путеводитель (гл. 1–3) / Пер.: А. И. Сидоров // Избр. творения. М., 2003. С. 191–272)
ACO II	Acta Conciliorum Oecumenicorum. Ser. 2 / Ed. R. Riedinger. B.; N. Y., 1984–. Vol. 1–.	<i>Anast. Sin.</i>	Questions et responsones / Ed. M. Richard, J. A. Munitiz. Turnhout, 2006. (CCSG; 59)
ActaAA	Acta Apostolorum Apocrypha / Post C. Tischendorf denuo ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. 3 t. Lpz., 1891, 1899, 1903. Darmstadt, 1959 <sup>r</sup>	AnBib	Analecta biblica / Bibl. Inst. R., 1952–.
Acta Petri	Acta Petri: (Actus Vercellensis) // ActaAA. T. 1. P. 45–103	AnBoll	Analecta Bollandiana. Brux., 1882–.
ActaSS	Acta Sanctorum quotquot toto in orbi coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur / Ex Latinis et Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digessit, notis illustr. Ioannes Bollandus etc. Antverpiae, 1643–1894. P., 1863–1870 <sup>s</sup>	<i>Andr. Caes. Apoc.</i>	<i>Andreas Caesariensis.</i> Commentarius in Apocalypsin Divi Joannis // PG. 106. Col. 207–458 (рус. пер.: <i>Андрей Кесарийский, свт.</i> Толкование на Откровение Иоанна Богослова. М., 1901, 1992 <sup>р</sup> )
<i>Aelian. Var. hist.</i>	<i>Claudius Aelianus.</i> Varia historia / Hrg. R. Hercher // <i>Claudii Aeliani De natura animalium libri XVII, Varia historia, Epistolae, Fragmenta.</i> Lpz., 1866. Graz, 1971 <sup>r</sup> . Bd. 2. S. 3–172	<i>Ann. Comm. Alex.</i>	<i>Anne Comnene.</i> Alexiade: Regne de l'empereur Alexis Comnene, 1081–1118 / Texte etabli et trad. par V. Leib. P., 1937–1946, 1967–1976 <sup>r</sup> . 4 t.; Idem: Alexias / Ed. D. R. Reinsch, A. Kambylis. B.; N. Y., 2001 (рус. пер.: <i>Анна Комнина.</i> АLEXИАДА / Пер. с греч.: Я. Н. Любарский. М., 1965. СПб., 1996)
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft. Regensburg; Freiburg (Schweiz), 1950–. Bd. 1–.	An. Pont.	Annuario Pontificio. Vat., 1860–1871, 1912–.
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum. R., 1931–[2008]. Vol. 1–[78]	<i>Anselmus.</i>	<i>Anselmus Cantuariensis.</i>
AHG	Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris / Ed. I. Schiroo. R., 1966–1983. 13 t.	Cur Deus	Cur Deus homo (De incarnatione Verbi) // PL. 158. Col. 360–432 (рус. пер.: <i>Ансельм Кентерберийский.</i> Почему Бог стал человеком (О воплощении Слова) / Пер.: Е. Начинкин // Искушение: Мат-лы 2-го Междунар. симп. христ. философов / Высш. Религ.-филос. шк. СПб., 1999. С. 20–133)
AHMA	Analecta hymnica medii aevi. Lpz., 1886–1922, 1965 <sup>r</sup> . Bd. 1–55; Analecta Hymnica: Reg. / Hrg. M. Lütolf. Bern; Münch., 1978	De verit.	De veritate // PL. 158. Col. 467–488 (рус. пер.: <i>Ансельм Кентерберийский.</i> Об истине / Пер.: И. В. Купреева // Соч. М., 1995. С. 166–197)
<i>Alcuin. Ep.</i>	<i>Alcuinus.</i> Epistolae // MGH. Epp. Bd. 4. S. 1–493, 614–616; Bd. 5. S. 221–229	Monolog.	De divinitatis essentia Monologium // PL. 158. Col. 141–224 (рус. пер.: <i>Ансельм Кентерберийский.</i> Монология / Пер.: И. В. Купреева // Соч. М., 1995. С. 32–122)
<i>Ambros. Mediol.</i>	<i>Ambrosius Mediolanensis.</i>	Proslog.	Proslogion seu Alloquium de Dei existentis // PL. 158. Col. 223–248 (рус. пер.: <i>Ансельм Кентерберийский.</i> Прослогия / Пер.: И. В. Купреева // Соч. М., 1995. С. 123–165)
De fide	De fide ad Gratianum augustum lib. V // CSEL. 78 / Ed. O. Faller. 1962. P. 3–307; Idem // PL. 16. Col. 527–698C	<i>Aphr. Demonstr.</i>	<i>Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes</i> / Ed. J. Parisot. P., 1894–1907. (PS; 1/1–2)
De Iacob.	De Iacob et vita beata // PL. 14. Col. 595B–638C; Idem // CSEL. 32. T. 2 / Ed. C. Schenk. 1897. P. 3–70		
De obitu Theodos.	De obitu Theodosii oratio // PL. 16. Col. 1385–1406 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский.</i> Слово на смерть Феодосия Великого // <i>Он же.</i> Две книги о покаянии и др. творения / Пер.: прот. И. Харламов. М., 1997. С. 170–185)		
De patriarch.	De benedictionibus patriarcharum liber unus // PL. 14. Col. 673–694		
De poenit.	De poenitentia // PL. 16. Col. 465–485 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский.</i> О покаянии // Две книги о покаянии и др. творения / Пер.: прот. И. Харламов. М., 1997. С. 45–94)		

<sup>\*</sup> Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: <sup>2</sup>, <sup>6</sup> – номер издания; " – переиздание (без номера, переиздание); <sup>r</sup> – репринт. В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится – после даты начала издания. Полные версии данных таблиц см. в томах 5, 10, 15, 25; аббревиатуры учреждений – в т. 23.

Apol. Conf. Aug.	Confessio Augustana: Apologia // Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche / Hrsg. H. Lietzmann. Gött., 1952(2) (рус. пер.: Аугсбургское вероисповедание / С предисл. Г. Гассмана. Эрланген, 1988)	ATD <i>Athanas. Alex.</i> De decret. Nic. Syn.	Das Alte Testament Deutsch: Ser. Gött., 1949–.
Apophthegmata Patrum	Apophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 71–442		<i>Athanasius Alexandrinus</i> De decretis Nicaenae Synodi // PG. 25b. Col. 415–476 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Послание о том, что собор Никейский, усмотрев коварство Евсевиевых приверженцев, определение свое против арианской ереси изложил приличным образом и благочестно // Творения. Серг. II., 1851–1854. М., 1994 <sup>р</sup> . Ч. 1. С. 399–443)
Apophth. Patr. (Guy)	[Apophthegmata Patrum] = Les apophthegmes des Pères: Coll. syst. / Introduct., texte crit., trad. et not. par J.-Cl. Guy. P., 1993, 2003, 2005. 3 vol. (SC: 387, 474, 498)	De incarn. Verbi	Oratio de incarnatione Verbi // PG. 25b. Col. 95–198 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Творения. Ч. 1. С. 191–264)
<i>Appian. Hist. Rom.</i>	<i>Appianus. Historia Romana</i> / Hrsg. P. Viereck, A.G. Roos, E. Gabba. Lpz., 1939. Bd. 1 (рус. пер.: <i>Аппиан. Римская история: Первые книги / Пер. с греч., вступ. ст., коммент.: А. И. Непировский. СПб., 2004; Аппиан Александрийский. Римская история / Отв. ред.: Е. С. Голубцова. М., 2006. 2 т.)</i>	De Synod.	Ep. de Synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria // PG. 26. Col. 681–794; Idem // <i>Athanasius Werke</i> / Hrsg. H. G. Opitz. B., 1940. Bd. 2. Tl. 1. S. 231–278; Fidei formula synodi Sirmimensis // Ibid. S. 235–236; Epistula synodi Ariminensis // Ibid. S. 237–238; Decretum synodi Ariminensis (fragm.) // Ibid. S. 238–239; Blasphemiae Arij // Ibid. S. 242–243 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Послание о Соборах, бывших в Ариминне Итальянском и в Селевкии Исаврийской // Творения. Ч. 3. С. 92–165
ArchOC	Archives de l'Orient Chretien. Bucarest, 1948–.	Hist. arian.	Historia arianorum ad monachos // PG. 25b. Col. 695–796 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> История ариан // Творения. Ч. 2. С. 105–176)
Areop.	Corpus Areopagiticum	Or. contr. arian.	Orationes tres contra arianos: [Adversus arianos] // PG. 26. Col. 11–468 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> На ариан, слова 1–3 // Творения. Ч. 2. С. 176–455)
DN	De Divinis nominibus / Ed. B. R. Suchla // Corpus Dionysiacum, I. B.; N. Y., 1990. (PTS: 33); Idem // PG. 3. Col. 585–996 (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии / Изд. подгот. Г. М. Прохоров. СПб., 1994. (Основания христ. культуры)</i> )	Or. contr. gent.	Oratio contra gentes // PG. 25b. Col. 1–96 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Слово на язычников // Творения. Ч. 1. С. 125–191)
EH	De ecclesiastica hierarchia // Corpus Dionysiacum, II. B.; N. Y., 1991. (PTS: 36); Idem // PG. 3. Col. 369–584 (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит. О Церковной иерархии / Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию правосл. богослужения. СПб., 1855. Т. 1)</i>	Vita Antonii	Vita S. Antonii // PG. 26. Col. 835–976 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Житие преп. Отца нашего Антония // Творения. Ч. 3. С. 178–250)
MT	De mystica theologia // Corpus Dionysiacum, II. B.; N. Y., 1991. (PTS: 36) (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии / Изд. подгот.: Г. М. Прохоров // О Божественных именах. СПб., 1994. (Основания христ. культуры)</i> )	<i>Athenag.</i> De resurrect.	<i>Athenagoras Atheniensis.</i> De resurrectione mortuorum // PG. 6. Col. 973–1024 (рус. пер.: <i>Афинагор. О воскресении мертвых // СДХА. С. 92–124)</i>
<i>Arist.</i>	<i>Aristoteles.</i>	Legat. pro christian.	Legatio pro christianis // PG. 6. Col. 889–972 (рус. пер.: <i>Афинагор. Прошение о христианах // СДХА. С. 53–92)</i>
Anal. poster.	Analytica posteriora // <i>Idem. Analytica priora et posteriora</i> / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1964, 1968 <sup>r</sup> . (рус. пер.: <i>Аристотель. Вторая аналитика // Сочинения: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 255–346)</i>	<i>Aug.</i> Confess.	<i>Augustinus Hipponensis.</i> Confessionum, lib. I–XIII // PL. 32. Col. 659–869 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Исповедь / Пер.: М. Сергеевко. М., 2000)
Categ.	Categoriae // <i>Idem. Categoriae et liber de interpretatione.</i> Oxf., 1949. P. 3–45 (рус. пер.: <i>Аристотель. Категории // Сочинения: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 51–91)</i>	Contr. ep. Manich.	Contra epistulam fundamenti Manichaeorum // PL. 42. Col. 173–425
De anima	De anima / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1961, 1967 <sup>r</sup> . 402a1–435b25 (рус. пер.: <i>Аристотель. О душе // Сочинения: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 371–448)</i>	Contr. ep. Parmen.	Contra epistulam Parmeniani // CSEL. 51. P. 19–141
De interpr.	De interpretatione // <i>Idem. Categoriae et liber de interpretatione</i> / Ed. L. Minio-Paluello. Oxf., 1949, 1966 <sup>r</sup> . 16a1–24b9 (рус. пер.: <i>Аристотель. Об истолковании // Сочинения: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 91–116)</i>	Contr. Faust.	Contra Faustum Manichaeum // PL. 42. Col. 207–518
EN	Ethica Nicomachea / Ed. I. Bywater. Oxf., 1894, 1962 <sup>r</sup> . 1094a1–1181b23 (рус. пер.: <i>Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 53–294)</i>	Contr. Julian.	Contra Julianum pelagianum // PL. 44. Col. 641–874
Met.	Metaphysica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1924, 1953 <sup>r</sup> , 1970 <sup>r</sup> . Vol. 1: 980a21–1028a6; Vol. 2: 1028a10–1093b29 (рус. пер.: <i>Аристотель. Метафизика // Сочинения: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 65–367)</i>	De bapt. contr. donat.	De baptismo contra donatistas // PL. 43. Col. 107–244
<i>Arranz. Typicon</i>	<i>Arranz M. Le Typicon du monastere de Saint-Sauveur aa Messine: Codex Messinensis gr. 115.</i> A. D. 1131. R., 1969. (OCA: 185)	De beat. vit.	De beata vita // PL. 32. Col. 959–976; крит. изд.: CCSL. 1970. Т. 29. P. 65–85
Asc. Is.	Ascensio Isaiae / Ed. P. Bettiollo, E. Norelli e. a. Turnhout, 1995. T. 1: Textus. (CCSA: 7)	De civ. Dei.	De civitate Dei, lib. I–XXII // PL. 41. Col. 13–801 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О Граде Божьем // Творения. Ч. 3 (кн. 1–7); Ч. 4 (кн. 8–13); Ч. 5 (кн. 14–17); Ч. 6 (кн. 18–22). К., 1907–1910 <sup>r</sup> . М., 1994 <sup>р</sup> . Т. 1–4)
ASPh	Archiv für slavische Philologie. B., 1875–1929. 42 Bde	De cons. evang.	De consensu evangelistarum // PL. 34. Col. 1041–1230 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О согласии евангелистов // Творения. К., 1906. Ч. 10)
<i>Assemani. BO</i>	<i>Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis. R., 1719–1728. 4 t.</i>	De divers. quaest.	De diversis questionibus // PL. 40. Col. 11–99
		De doct. christ.	De doctrina christiana // PL. 34. Col. 35–81 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О христианском учении / Пер.: С. С. Нерстина // Антология средневеков. мысли: (Теология и философия

- европейского средневековья) / РХГИ. СПб., 2001. Т. 1. С. 66–112; др. пер.: Христианская наука. К., 1835)
- De Gen. contr. manich. De Genesi contra manichaeos // PL. 34. Col. 173–220
- De grat. Christi De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, libri 2 // PL. 44. Col. 359–410
- De immort. anim. De immortalitate animae // PL. 32. Col. 1019–1034
- De nat. et grat. De natura et gratia // PL. 44. Col. 247–290
- De Trinit. De Trinitate // PL. 42. Col. 819–1098 (рус. пер.: Августин, блж. О Троице / Пер.: А. А. Тащиян. Краснодар, 2004; О Троице. Кн. 1 // БТ. 1989. Сб. 29. С. 260–279)
- De ver. rel. De vera religione // PL. 34. Col. 121–172 (рус. пер.: Августин, блж. Об истинной религии // Творения. К., 1912<sup>2</sup>. Ч. 7. С. 1–95)
- Enchirid. Enchiridion // PL. 40. Col. 49–114 (рус. пер.: Августин, блж. Руководство Лаврентию, или О вере, надежде и любви. М., 1997)
- Ep. Epistolae // PL. 33
- In Ps. Enarrationes in Psalmos // PL. 36–37
- Op. imperf. contr. Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani, lib. I–VI // PL. 45. Col. 1049–1608
- Jul. Retractationes // PL. 32. Col. 583–656
- Retractat. Sermones 1–50 // Sancti Aurelii Augustini Sermones de Vetere Testamento / Ed. C. Lambot. Turnhout, 1961. (CCSL: 41); Sermones 51–340 // PL. 38. Col. 332–1484; Sermones 341–396 // PL. 39. Col. 1493–1718
- Serm. Sermones 1–50 // Sancti Aurelii Augustini Sermones de Vetere Testamento / Ed. C. Lambot. Turnhout, 1961. (CCSL: 41); Sermones 51–340 // PL. 38. Col. 332–1484; Sermones 341–396 // PL. 39. Col. 1493–1718
- Sol. Soliloquia // PL. 32. Col. 867–904 (рус. пер.: Августин, блж. Монологи, 2 кн. // Творения. К., 1905<sup>2</sup>. Ч. 2. С. 227–298)
- Tract. in Ioan. In Ioannis evangelium tractatus CXXIV // PL. 35. Col. 1379–1976
- Aurel. Antonin. Ad se ipsum Aurelius Antoninus, Marcus, imp. Ad se ipsum / Recogn. I. H. Leopold. Oxf., 1908, 1950<sup>r</sup>
- Avicen. Met. Avicenna. Liber de philosophia prima sive Scientia divina / Ed. S. Van Riet. Louvain, 1977. Т. 1. 1980. Т. 2
- Bacchil. Epinic. Bacchylides. Epinicia / Ed. J. Irigoin // Bacchylide. Dithyrambes, épinicies, fragments. P., 1993
- BACr. Bullettino di archeologia cristiana. R., 1863–1894
- BALAC. Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. P., 1911–1914. Vol 1–4. Продолж.: RSR
- Barlaam Calabr. Ep. Barlaam Calabro. Epistole greche; i primordi episcodici e dottrinarini d. lotte esicaste: Stud. introd. e testi / A cura di G. Schirra. Palermo, 1954
- Barnaba. Ep. Barnabae Epistola catholica // PG. 2. Col. 727–782 (рус. пер.: Послание ап. Варнавы // ПИМА. 1994. С. 63–94; 2003. С. 87–115)
- Barrett. Encyclopedia Barrett D. World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, AD 1900–2000. Oxf.; N. Y., 1982; Idem, [XIX–XXI Cent.]. 2001<sup>2</sup>. Vol. 1: The World by Counties; Religionists, Churches, Ministries; Vol. 2: The World by Segments: Religions, Peoples, Languages, Cities, Topics
- Barsan. Quaest. Barsanuphius and John. Questions and Answers // PO. T. 31. Fasc. 3. [N 150]; Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondence / Ed. F. Neyt, P. Angelis-Noah. P., 1997–2002. 3 vol. (рус. пер.: Варсонофий Великий, прп. Иоанн, прп. Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М., 2001)
- Barth. KD Barth K. Die kirchliche Dogmatik. Zürich, 1989
- Basil. Magn. Basilii Cesariensis Cappadociae (Magnus) Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae) // PG. 31. Col. 1051–1306 (рус. пер.: Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Творения. М., 1991<sup>2</sup>. Ч. 5. С. 211–375)
- Asc. fus. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae) // PG. 31. Col. 889–1052 (рус. пер.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Творения. М., 1991<sup>2</sup>. Ч. 5. С. 87–210)
- De bapt. De baptismo, libri 1–2 // PG. 31. Col. 1513–1628
- De Spirit. Sanct. Liber de Spiritu Sancto // PG. 32. Col. 67–218; Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit / Éd. V. Pruche. P., 1968<sup>2</sup>. (SC; 17 bis). P. 250–530 (рус. пер.: Василий Великий, свт. О Святом Духе, к св. Амфилохию, еп. Иконийскому // Творения. М., 1991<sup>2</sup>. Ч. 3. С. 231–356)
- Ep. Epistolae // St. Basile. Lettres. In 3 vol. / Ed. Y. Courtonne. P., 1957. Vol. 1: Ep. 1–100. P. 3–219; 1961. Vol. 2: Ep. 101–218 P. 1–218; 1966. Vol. 3: Ep. 219–366. P. 1–229; Idem. N 1–366 // PG. 32. Col. 219–1112
- Hom. 6 Homilia 6: In illud dictum evangelii secundum Lucam: «Destruam horrea mea, et majora aedificabo», itemque de avaritia // PG. 31. Col. 261–277 (рус. пер.: Василий Великий, свт. Беседа 6. На слова из Евангелия от Луки: «разорю житницы мои и большие созижду» (12: 18), и о любостыжательности // ТСОРП. 1946. Т. 8. Кн. 3. С. 84–98)
- Hom. 11 Homilia 11, de invidia // PG. 31. Col. 372–385 (рус. пер.: Беседа 11. О зависти // ТСОРП. 1946. Т. 8. Кн. 3. С. 179–192)
- Hom. 27 Homilia 27, in sanctam Christi generationem // PG. 31. Col. 1457–1476
- Hom. in Hex. Homiliae in Hexameron, 1–9 // PG. 29. Col. 3–208 (рус. пер.: Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев // Творения. М., 1845. Ч. 1. С. 1–174)
- Hom. in Ps. Homiliae super Psalmos // PG. 29. Col. 209–494 (рус. пер.: Василий Великий, свт. Беседы на Псалмы // Творения. М., 1845. Ч. 1. С. 177–406)
- In Isaiam proph. In Isaiam prophetam // PG. 30. Col. 117–667 (рус. пер.: Василий Великий, свт. Толкование на прор. Исаяно // Творения. М., 1845. Ч. 2. С. 5–358)
- Moral. reg. Moralia: Regulae, 1–80 // PG. 31. Col. 699–870 (рус. пер.: Василий Великий, свт. Нравственные правила (80 правил) // ТСОРП. 1845. Т. 7. Кн. 2. С. 359–496)
- BBKL Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon / Hrsg. F. W. Bautz. Hamm (Westf.), 1975–2003. 21 Bde; www.bautz.de/bbkl [Электр. ресурс]
- Beck. Kirche und theol. Literatur Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Münch., 1959, 1977<sup>2</sup>
- Beda. In princ. Gen. Beda Venerabilis. In principam Genesis // PL. 91. Col. 9–190
- BELS Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia. R., 1974–[2011]. [156] t.
- Bernard. Clar. De grad. hum. et superbi. Bernardus Claraevallensis. De gradis humilitatis et superbiae tractatus // PL. 182. Col. 939–972; крит. изд.: S. Bernardi Opera / Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. R., 1963. Т. 3. P. 13–59
- BETL Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium: Scr. Lovain, 1947–.
- BGPhMA 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–.
- BHG Bibliotheca hagiographica Graeca / Ed. par Fr. Halkin. Brux., 1957<sup>2</sup>. Vol. 1–3. (SH; 8a); Auctarium. Brux., 1969. (SH; 47); Novum auctarium. Brux., 1984. (SH; 65)
- BHL Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Brux., 1898. Т. 1: A–I; 1901. Т. 2: K–Z. (SH; 6); 1911. Suppl.

BHO	Bibliotheca hagiographica orientalis / Ed. Socii Bollandiani. Brux., 1910, 1970. (SH; 10)	Chron. Edess.	Chronicon Edessenum: Chronicon anonymum de ultimis regibus Persarum / Ed. I. Guidi. P., 1903. (CSCO; Syr. ser. 3. T. 4. Pars 1)
BibletC	Bibliothèque d'études coptes. Le Caire, 1919–.	Chron. Pasch.	Chronicon Paschale / Rec. L. Dindorf. Bonnae, 1832. 2 vol.; Idem // PG. 92. Col. 69–1028
BibISS	Bibliotheca sanctorum. R., 1961–1970. 12 vol.; 1987. Append.	CIC	Codex iuris canonici (1983) // AAS. 1983. Vol. 75. Pt. 2
BibZschr	Biblische Zeitschrift. Paderborn, 1903–1938/1939. N. F. 1957–.	Cicero. Philip. or.	Marcus Tullius Cicero. Philippics / Ed., transl. by D. R. Shackleton Bailey. Camb. (Mass.), 2009. 2 vol.
BIFAO	Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire, 1901–. Vol. 1–.	CIEB, 6	Congress international des études Byzantines, 6 <sup>me</sup> . P., 1948, 1950–1951. 2 vol.
BN	Biblische Notizen: Aktuelle Beitr. z. Exegese d. Bibel u. ihrer Welt. Salzburg, 1976–.	CIL	Corpus inscriptionum Latinarum / Hrsg. v. der Berliner Akad. B., 1863–[2005]. 17 vol. in 55 t.
BNJ	Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher. Athens; B., 1920–[1985]. Vol. 1–[22].	Clem. Alex.	Clemens Alexandrinus
Boetius.	Boetius.	Exc. Theod.	Excerpta ex Theodoto // Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote / Texte crit., introd., trad. et not. de F. Sagnard. P., 1948 <sup>2</sup> ; 1970 <sup>1</sup> . (SC; 23) (рус. пер.: Климент Александрийский. Извлечения из произведений Феодота // Школа Валентина: фрагменты и свидетельства / Пер.: Е. В. Афонасин. СПб., 2002. С. 172–219) Clément d'Alexandrie. Le pédagogue / Ed. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondesert, C. Matray. P., 1960, 1965, 1970. 3 t. (SC; 70, 108, 158) [с франц. пер.] (Idem // PG. 8. Col. 247–684; рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог / Пер.: Н. Н. Корсунский. Ярославль, 1892; Др. изд. / Пер.: Н. Н. Корсунский; ред. и доп.: свящ. Г. Чистяков. М., 1996 <sup>2</sup> )
In Catcg.	In Categoriae Aristotelis libri IV // PL. 64. Col. 159–294	Paed.	Cohortatio ad gentes = Λόγος προτροπικός // PG. 8. Col. 49–246 (рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. СПб., 1998)
In Peri hermen. (Ed. 2)	In librum Aristotelis Peri hermeneias commentarii (editio secunda) // PL. 64. Col. 393–640; Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias: [2. comment.] / Rec. C. Meiser. Lpz., 1880. N. Y., 1987 <sup>1</sup> . Pars 2	Protrep.	Stromata I–VIII // PG. 8. Col. 685–930; II // Col. 929–1098; III // Col. 1097–1214; IV // Col. 1213–1382; V // Col. 9–206; VI // Col. 207–402; VII // Col. 401–558; VIII // Col. 557–602; Stro-mata. Buch I–VI / Hrsg. v. O. Stahlin. B., 1939, 1985 <sup>1</sup> [neu hrsg. v. L. Fruchtel, mit Nachtragen v. U. Treu] (рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. VI–VII. СПб., 2003. Кн. 3)
BollGrott	Boll. della Badia Graeca de Grottaferrata. Grottaferrata, 1947–.	Strom.	Epistula altera ad Corinthios // PG. 1. Col. 329–348 (рус. пер.: Климент Римский, свт. Второе послание к Коринфянам // ПМА / Пер.: прот. П. Преображенский. СПб., 1895 <sup>2</sup> . С. 73–110; 1994. С. 119–148; 2003. С. 135–172)
Bonav.	Bonaventura	Clem. Rom.	Epistula I ad Corinthios / Ed. A. Jaubert // Clément de Rome. Épitre aux Corinthiens. P., 1971. P. 98–204. (SC; 167) (рус. пер.: Климент Римский, свт. Первое послание к Коринфянам // ПМА / Пер.: прот. П. Преображенский. СПб., 1895 <sup>2</sup> . С. 73–110; 1994. С. 119–148; 2003. С. 135–172)
Breviloq.	Breviloquium // Opera omnia: In 10 vol. Quaracchi, 1891. Vol. 5. P. 199–292	Ep. I ad Cor.	Carmen apol.
In Sent.	Commentarius in IV libros Sententiarum magistri Petri Lombardi // Opera omnia: In 10 vol. Quaracchi, 1882–1889. Vol. 1–4	Commod.	Carmen apologeticum adversus Iudaeos et gentes // Commodiani Carmina / Rec. E. Ludwig. Lipsiae, 1877. T. 2: Carmen apologeticum complectens
BSGRT	Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Lpz., 1869–. Bd. 1–.	Commodianus Gazaeus	Instruct.
Bsl	Byzantinoslavica. Praha, 1929–.	Carmen apol.	Instructio adversus gentium deos pro christiana disciplina // PL. 5. Col. 201–262
BThZ	Berliner theologische Zeitschrift. B., 1984–. Bd. 1–.	Commod.	Conf. Westm.
Byz	Byzantion. Brux.; P., 1924–. Vol. 1–.	Carmen apol.	Confessio fidei westmonasteriensis // The Creeds of Christendom: with a history and crit. not. / Ed. by Ph. Schaff; rev. by D. S. Schaff. Grand Rapids (Mich.), 1983. Vol. 3. P. 600–673
BZ	Byzantinische Zeitschrift. Lpz., 1892–1943. Münch., 1944–1991. Lpz., 1992–. Bd. 1–.	Commodianus Gazaeus	Const. Ap.
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. B.; N. Y., 1886–.	Carmen apol.	Les constitutions apostoliques / Éd. et comment. M. Metzger. P., 1985–1987. (SC; 320, 329, 336) (рус. пер.: Постановления Апостольские чрез св. Климента епископа Римского преданные / Пер. с древнегреч.: архим. Иннокентий (Новгородов). Каз., 1864. СПб., 2002)
Caes. Arel.	Caesarius Arelatensis	Commodianus Gazaeus	The Coptic Encyclopedia / Ed. A. S. Atiya. Cairo, 1991. 8 vol.
Reg. ad virg.	Regula ad virgines // S. Caesari ep. Arelatensis Opera omnia / Ed. G. Morin. Maredsous, 1942. Vol. 2. P. 101–129	Carmen apol.	
Serm.	Sermones // PL. 67. Col. 1041–1090; Césaire d'Arles. Sermons au peuple / Ed. M.-J. Delage. P., 1971, 1978, 1986. Vol. 1–3. (SC; 175, 243, 330)	Commodianus Gazaeus	
Cah. Arch.	Cahiers Archéologiques. P., 1945–.	Carmen apol.	
Cah. Civ. Med.	Cahiers de civilisation médiévale, X <sup>e</sup> –XII <sup>e</sup> siècles. Poitiers, 1958–. Vol. 1–.	Commodianus Gazaeus	
Calv. Inst.	Calvin J. Institution de la religion chrestienne / Ed. J.-D. Benoit. P., 1957–1963. 5 vol. (рус. пер.: Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. М., 1997–1999. 3 т.)	Commodianus Gazaeus	
Can. Hipp.	Les Canons d'Hippolyte / Éd. crit. de la version arabe, introd. et trad. française par R.-G. Coquin. P., 1966. (PO; 31.2)	Commodianus Gazaeus	
Cantacus. Hist.	Joannes Cantacuzenus eximperatoris Historiarum, lib. I–IV. Bonnae, 1828–1832. 3 vol. (CSHB)	Commodianus Gazaeus	
Cassiod.	Cassiodorus.	Commodianus Gazaeus	
De inst. div. lit.	De institutione divinarum litterarum // PL. 70. Col. 1105–1150	Commodianus Gazaeus	
Exp. ps.	Expositio psalmodum / Ed. M. Adriaen. Turnhout, 1958. (CCSL; 97–98); Idem // PL. 70. Col. 25–1056	Commodianus Gazaeus	
Cedrenus G. Comp. hist.	Cedrenii Georgii. Compendium historiarum // Georgius Cedrenus [et] Ioannis Scylitzae opus / Suppletus et emendatus I. Bekker. Bonn, 1838–1839. 2 vol. (CSHB)	Commodianus Gazaeus	
CFHB	Corpus fontium historiae Byzantinae / Ed. Consilio Societatis Intern. Studiis Byzantinis provehendis destinatae. Wash. etc., 1967–[2010]. Vol. 1–[49]	Commodianus Gazaeus	
Chabot. Synod. orient.	Chabot J.-B. Synodicon orientale, ou Recueil de Synodes nestoriens. P., 1902	Commodianus Gazaeus	

CPDMA	Corpus philosophorum Danicorum medii aevi. Hauniaie [Kobenhavn], 1955–[1998]. Vol. 1–[13]	Test. adv. Jud.	Testimoniorum adversus Judaeos, libri tres // PL. 4. Col. 672–780 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Три книги свидетельств против иудеев // <i>Отцы и учителя Церкви III в.</i> [М., 1996]. Т. 2. С. 89–190)
CPG	<i>Gérard M.</i> Clavis Patrum Graecorum. Turnhout, 1974–1987. 6 vol. Vol. 1: Patres Antenaicaeni; Vol. 2: Ab Atanasio ad Chrysostomum; Vol. 3: A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum; Vol. 3A: Ibid., Add.; Vol. 4: Conciliae. Catenae; Vol. 5: Indices. Initia. Concordantiae; Suppl. / Cura et stud. M. Gérard, J. Noret	<i>Cyr. Alex.</i> De incarn. Domini	<i>Cyrillus Alexandrinus.</i> De incarnatione Domini // PG. 75. Col. 1419–1478
CPGS	Clavis Patrum Graecorum. Supplementum / Cura et stud. M. Gérard, J. Noret; adiuvantibus F. Glorie et J. Desmet. Turnhout, 1998	De incarn. unigent.	De incarnatione unigenti // PG. 75. Col. 1190–1254
CPL	<i>Dekkers E., Gaar A.</i> Clavis Patrum Latinorum. Steenbrugge, 1957. Brugge; La Haye, 1961 <sup>2</sup> . Turnhout, 1995. (Sacris erudiri; 3)	De s. Trin.	De sancta Trinitate, dialogi I–VII // PG. 75. Col. 1075–1147 (658–1122; SC. N 231. P. 398); Ibid. // <i>Cyrille d'Alexandrie.</i> Dialogues sur la Trinité / Ed. G. M. de Durand. P. 1976, 1977, 1978. T. 1. P. 126–354; T. 2. P. 10–384; T. 3. P. 10–226. (SC; 231, 237, 246)
CQ	Classical Quarterly. Oxf., 1950–. Vol. 1–.	Ep. 3 ad Nestorium	Ep. tertia ad Nestorium // ACO I. Vol. 1. T. 1(1). 33.1–42.5 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Третье послание к Несторию // ДВС. Т. 1. С. 191–199)
CR	Corpus Reformatorum. Vol. 1–28: <i>Ph. Melanctonis Opera.</i> 1834–.; Vol. 29–87: <i>I. Calvini Opera.</i> 1863–.; Vol. 88: <i>H. Zwingli Saamtliche Werke.</i> Zürich, 1905	Glaph. in Pent.	Glaphyra in Pentateuchum // PG. 69. Col. 13–678 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Глаголы, или Искусные объяснения избранных мест из [Пятикнижия] // Творения. М., 1886. Ч. 4 [кн. Бытия]; 1887. Ч. 5. С. 5–176 [Исх]; С. 177–324 [Лев, Числ, Втор]
CRAI	Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. P., 1857–.	In Is.	Commentarius in Isaiam prophetam // PG. 70. Col. 1248
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium / Ed. consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. R. et al., 1903–. Louvain, 1913–.	<i>Cyr. Hieros.</i> Catech.	<i>Cyrillus Hierosolymitanus.</i> Catecheses [illuminandorum] // PG. 33. Col. 331–1060 (рус. пер.: <i>Кирилл Иерусалимский, свт.</i> Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. Оглас.: С. 13–292)
Aethiop.	Scriptores Aethiopici. 1903–;	Mystag.	Catecheses [illuminandorum et] mystagogicae quinque // PG. 33. Col. 1065–1128 (рус. пер.: <i>Кирилл Иерусалимский, свт.</i> Поучения тайноводственные // Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 293–366)
Arab.	Scriptores Arabici. 1903–;		
Armen.	Scriptores Armeniaci. 1953–;	<i>Cyr. Scyth.</i> Vita Euthym.	<i>Cyrillus Scythopolitanus.</i> Vita Euthymii // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 5–85. (TU; Bd. 49. H. 2) (рус. пер.: <i>Кирилл Скифопольский.</i> Житие [прп.] Евфимия Великого // Палестинский патерик. СПб., 1893. Вып. 2)
Copt.	Scriptores Coptici. 1906–;	Vita Sabae	Vita Sabae (BHG. 1608) // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 85–200. (TU; Bd. 49. H. 2) (рус. пер.: <i>Кирилл Скифопольский.</i> Житие Саввы Освященного // Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. 1; То же / ТСЛ. Серг. П., 1996. С. 174–271)
Iber.	Scriptores Iberici. 1950–;		
Subs.	Subsidia. 1950–;		
Syr.	Scriptores Syri. 1903–.		
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. W., 1866. Vol. 1–.	DA	Deutsche Archiv für Erforschung der Mittelalters / Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde. Köln etc., 1937–. Jg. 1–. (ранее: Archiv für Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Fr. a./M., 1820–1874. 12 Bde; Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Hannover, 1876–1935. 50 Bde; Deutsche Archiv für Geschichte des Mittelalters. Weimar, 1937–1944. 7 Bde)
CSMA	Corpus scriptorium muzarabicorum / Ed. J. Gil. Madrid, 1973. 2 vol.	DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Éd. F. Cabrol et H. Leclercq. P., 1924–.
CVatII. AG	Concilium Vaticanum II. Ad gentes divinitus (рус. пер.: Декрет о миссионерской деятельности Церкви // Документы II Ватиканского Собора. [М.], 1998 <sup>2</sup> . С. 297–340)	Damasc. In Phaed.	<i>Damascius.</i> In Phaedonem / Ed. L. G. Westerink // The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Amst., 1977. Vol. 2. P. 27–371
CVatII. DV	Concilium Vaticanum II. Dei Verbum (рус. пер.: Догматическая конституция о Божественном Откровении // Документы II Ватиканского Собора. [М.], 1998 <sup>2</sup> . С. 239–252)	DCB	A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines / Ed. W. Smith and H. Wace. L., 1877–1887. 4 t.
CVatII. GS	Concilium Vaticanum II. Gaudium et spes (рус. пер.: Пастырская конституция о Церкви в современном мире // Документы II Ватиканского Собора. [М.], 1998 <sup>2</sup> . С. 377–467)	DDC	Dictionnaire de droit canonique / Publ. sous la dir. de R. Naz. P., 1935–1965. 7 t.
CVatII. LG	Concilium Vaticanum II. Lumen gentium (рус. пер.: Догматическая Конституция о Церкви // Документы II Ватиканского Собора. [М.], 1998 <sup>2</sup> . С. 63–130)	Decret. Gelas.	Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis / Hrsg. E. von Dobschütz. B., 1912 (рус. пер.: Декрет папы Геласия // <i>Скогорев А. П.</i> Апокрифические деяния апостолов. Арабское
CVatII. SC	Concilium Vaticanum II. Sacrosanctum Concilium (рус. пер.: Конституция о Священной Литургии // Документы II Ватиканского Собора. [М.], 1998 <sup>2</sup> . С. 15–51)		
<i>Cypr. Carth.</i>	<i>Cyprianus Carthaginiensis</i>		
De bono patient.	De bono patientiae // PL. 4. Col. 621C–638C (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о благе терпения // Творения. М., 1999. С. 326–343)		
De lapsis.	De lapsis // PL. 4. Col. 477–510 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о падших // Творения. М., 1999. С. 208–231)		
De unit. Eccl.	De unitate Ecclesiae // PL. 4. Col. 509–536 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о единстве Церкви // Творения. М., 1999. С. 232–251)		
De zel. et liv.	Liber de zelo et livore // CCSL. 1976. Vol. 3A. P. 75–86; Idem // PL. 4. Col. 637–652		
Ep.	Epistolae // PL. 4. Col. 193–452 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Письма // Творения. М., 1999. С. 407–686)		

- евангелие детства Спасителя: Исслед. Пер. Коммент. СПб., 2000. С. 411–463)
- Delehaye. Origines* *Delehaye H. Les origines du culte des martyrs. Brux., 1933<sup>2</sup>*
- DHGE Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique / Ed. A. Baudrillart e. a. P., 1912–. Т. 1–.
- Diad. Phot. De perfect. spirit.* *Diadochus, ep. Photices. De perfectione spirituali // PG. 162. Col. 1167–1212 (рус. пер.: Диадок. еп. Фотики. Подвижническое слово // Добролюбие. Т. 3. С. 8–74; Слово аскетическое // Попов К. Блж. Диадок, еп. Фотики Древнего Эпира, и его творения. К., 1903. Т. 1. С. 17–526)* La doctrine des douze apôtres: Didache / Introd., trad., not. par W. Rordorf et A. Tuilier. P., 1978. (SC; 248) (рус. пер.: Ученые двенадцати апостолов / Пер.: святи. В. Асмус // ПМА. 1994. С. 17–38; 2003. С. 41–63)
- Did. Alex. De Trinit. In Eccl.* *Didymus Alexandrinus. De Trinitate, lib. I–III // PG. 39. Col. 269–992* Kommentar zu Ecclesiastes. Kap. 1. 1–8. Lage I des Tura-Papyrus. Köln, 1965; Kommentar zu Ecclesiastes (Tura-Papyrus). Bonn, 1979. Teil 1: Kommentar zum Ecclesiastes. Kap. 1. 1–8; 1977. Teil 2: Kommentar zu Ecclesiastes. Kap. 3–4. 12; 1970. Teil 3: Kommentar zu Ecclesiastes. Kap. 5–6; 1972. Teil 4: Kommentar zu Ecclesiastes. Kap. 7. 1–8. 8; 1979. Teil 5: Kommentar zu Ecclesiastes. Kap. 9. 8–10. 20; 1969. Teil 6: Kommentar zu Ecclesiastes. Kap. 11–12. (Papyrologische Texte und Abhandlungen; 25. 22. 3. 16. 24. 9)
- In Ps. Psalmkommentar (Tura-Papyrus). Bonn, 1969. Teil 1: Kommentar zu Ps. 20–21; 1968. Teil 2: Kommentar zu Ps. 22–26. 10; 1969. Teil 3: Kommentar zu Ps. 29–34; 1969. Teil 4: Kommentar zu Ps. 35–39; 1970. Teil 5: Kommentar zu Ps. 40–44. 4. (Papyrologische Texte und Abhandlungen; 7. 4. 8. 6. 12)
- In Zach. Commentarii in Zachariam. P., 1962. 3 vol. (SC; 83–85)
- Didasc. Apost. Didascalia apostolorum. B., 1963. S. 2–103. (TU; 75); Idem / Ed. A. Voobus. Louvain, 1979. 2 vol. in 4 pt. (CSCO; 401–402. Syr.; 175–176) (рус. пер.: Прокошев П. А. Didascalia apostolorum. Томск, 1913. Прил.)
- Diog. Laert.* *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum / Ed. H. S. Long. In 2 vol. Oxf., 1964. 1966<sup>2</sup>. Vol. 1: 1–246; Vol. 2: 247–565 (рус. пзд.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995)*
- Diogn. Epistula ad Diognetum / Ed. H.-I. Marrou // A Diognète. P., 1965<sup>2</sup>. P. 52–84. (SC; 33 bis); Idem // PG. 2. Col. 1167–1186 (рус. пер.: Иустин Мученик, св. Послание к Диогнету // Творения. М., 1892. 1995<sup>2</sup>. С. 371–386)
- DJD The Discoveries in the Judaean Desert: Ser. Oxf., 1941–.
- DK Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch u. deutsch von H. Diels; Hrsg. W. Kranz. B., 1951–1952<sup>6</sup>. 3 Bde
- DOP Dumbarton Oaks Papers. Camb. (Mass.); Wash., 1941–.
- Doroth. Doctrinae* *Dorotheus, abbas. Doctrinae // PG. 88. Col. 1611–1838; Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles. P., 1963. (SC; 92) (рус. пер.: Дорофей, авва. Думнополезные поучения и послания / Изд. Оптиной пуст. М., 1900)*
- DOS Dumbarton Oaks Studies / Harvard Univ. L.; Camb. (Mass.); Wash., 1950–. Vol. 1–.
- DSAMDII Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire. P. 1937–1994. 16 t.
- DTC Dictionnaire de théologie catholique / Éd. A. Vacant, E. Mangenot, cont. E. Amann. P., 1903–1950. 15 t.
- Duchesne. Fastes* *Duchesne L. Fastes Épiscopaux de l'ancienne Gaule. P., 1907–1915<sup>2</sup>. 3 t.*
- EA Die El-Amarna-Tafeln / Mit Einl. und Erl. Hrsg. v. J. A. Knudtzon; Anm. und Reg. bearb. v. O. Weber u. E. Ebeling. Lpz., 1915. (Vorderasiat. Biblioth.); Suppl.: *Rainey A. F. El Amarna tablets 359–379. Kevelaer, 1978<sup>2</sup>. (AOAT; 8)*
- EC Enciclopedia Cattolica. Vat., 1948–1954. 12 t.
- EEC Encyclopedia of the Early Church / Ed. A. Di Bernardino; Inst. Patristicum Augustinianum. Camb., 1992. 2 vol.
- Eger. Itincr.* *Itinerarium Egeriae / E. Franceschini, R. Weber. Turnhout; P., 1953. (CCSL); Égérie. Journal de voyage. P., 1948. (SC; 21); Idem / Ed. P. Maraval. P., 1982. 1997. (SC; 296) (рус. пер.: Источнику воды живой: Письма паломницы IV в.: [Паломничество Эгерии] / Пер. с лат.: Н. С. Маркова-Помазанская // Подвижники благочестия Синайской горы. Письма паломницы IV века. М., 1994<sup>2</sup>)*
- EGreg Études grégorienne. Solesmes, 1954–. Vol. 1–.
- Ehhard. Überlieferung* *Ehhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Lpz., 1952*
- EI The Encyclopaedia of Islam. New ed. = Encyclopédie de l'Islam. Nouv. éd. / Éd. C. E. Bosworth. Leiden etc., 1960–2000. 10 vol., incl. glossary
- Eisag. Epanagoge Basilii, Leonis et Alexandri // Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum / Ed. C. Zachariae v. Lingenthal. Lipsiae, 1892. P. 55–217
- EncJud Encyclopaedia Judaica / Ed. M. Barenbaum, F. Skolnik. Detroit, 2007<sup>2</sup>. 22 vol.
- EO Échos d'Orient: Revue d'histoire, de géographie et de liturgie orientale. P., 1897–1940/1942 (продолж.: Études byzantines; REB)
- Ep. apost. [Epistula apostolorum]: Le Testament en Galilee de Notre Seigneur Jesus Christ / Ed. L. Guerrier, S. Grebaut. P., 1912, 1982. (PO; T. 9, fasc. 3); *Schmidt C. Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Lpz., 1919. 1967. (TU; Bd. 43).* *Ephraem Syrus. Commentaire de l'Évangile concordant, ou Diatessaron / Introd., trad. et not. par L. Leloir. P., 1966. P. 313–317. (SC; 121)*
- Ephraem Syr. In Diatess.* *Ephraem Constantiensis in Cypro episcopus Adversus haereses // PG. 41. Col. 173–1199; 42. Col. 9–774; Panarion = Κατὰ αἱρέσεων / Ed. W. Dindorf. Bonn, 1852–1862. 5 t.; Idem / Hrsg. K. Holl. B., 1915–1933. 4 Bde; 2006 (CD). (GCS) (рус. пер.: Епифаний Кипрский, сот. На 80 ересей Панарии, или Ковчег // Творения. М., 1863. Ч. 1. С. 21–384; продолж.: Об ересях // Там же. 1864–1882. Ч. 2–5)*
- De fide Expositio fidei // PG. 42. Col. 773–832 (рус. пер.: Епифаний Кипрский, сот. Краткое истинное слово о вере Вселенской и апостольской Церкви // Творения. 1882. Ч. 5. С. 310–358)
- Eriug. De div. nat.* *Eriugena Johannes Scottus. De divisione naturae // PL. 122. Col. 439–1023 (рус. пер.: Иоанн Скот Эриугена. О разделении природы (фрагм.) // Антология средневековой мысли: В 2 т. СПб., 2001. Т. 1. С. 166–189)* Commentarius in Euangelium Iohannis // PL. 122. Col. 297–348; крит. изд.: CCCM. Turnhout, 2008. T. 166. P. 47–137
- ETHL Ephemerides theologicae Lovanienses. Louvain, 1924–. Vol. 1–.
- ETR Études théologiques et religieuses: Revue trimestr. / Fac. Libre de Théologie Protestante. Montpellier (Fr.), 1926–. Vol. 1–.
- Eur. Iphig. Taur.* *Euripides. Iphigenia Taurica / Ed. J. Diggle // Euripidis Fabulae / Ed. J. Diggle. Oxf., 1981. Vol. 2. P. 243–304*

- Phoen. Phoenisae // *Euripidis Fabulae*. Oxf., 1994. Vol. 3. P. 83–179 (рус. пер.: *Еврипод*. Финикиянки // *Он же*. Трагедии: В 2 т. / Пер.: И. Анненский. М., 1999. Т. 2. С. 147–226)
- Euseb.* *Eusebius Caesariensis*. De mart. Palaest. De martyribus Palaestinae recensio prolixior // *Eusèbe de Césarée*. Histoire ecclésiastique / Éd. G. Bardy. P., 1968<sup>2</sup>. T. 3. P. 128–167. (SC; 55)
- Hist. eccl. Historia ecclesiastica, libri I–X // PG. 20. Col. 45–906 (рус. пер.: *Евсевий Памфила*. Церковная история. М., 1993)
- In Ps. Commentaria in Psalmos // PG. 23. Col. 65–1396; 24. Col. 9–76
- Prap. evang. Praeparatio evangelica // PG. 21. Col. 21–1408
- Eutyech. Annales* *Eutychiei Patriarchae Alexandrini Annales*. Beryti; P., 1906–1909. (CSCO; 50–51. Arab. ser. 3; 6–7); Idem // PG. 111. Col. 907–1154
- Evagr.* *Evagrius Ponticus*. De malign. cogit. De diversis malignis cogitationibus // PG. 79. Col. 1200–1244; Idem / Ed., trad. par P. Gehin. P., 1998. P. 148–301. (SC; N 438) (рус. пер.: *Евагриус Понтийский*, *прп.* О помыслах // У истоков культуры святости: Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности / Вступ. ст., пер., коммент.: А. И. Сидоров. М., 2002. С. 387–477)
- De orat. De oratione (sub nomine Nili Ancyran) // PG. 79. Col. 1165–1200 (рус. пер.: *Евагриус Понтийский*, *прп.* Слово о молитве // Творения / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 76–93)
- Gnost. Gnosticus (fragm. graeca) / Ed. A. Guillaumont, C. Guillaumont // *Évagre le Pontique*. Le gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science. P., 1989. (SC; 356)
- Keph. Gnost. Les six Centuries des «Kephalaia Gnostica» / Éd. crit. de la version syr. commune et éd. d'une nouvelle version syr., intégrale, avec une double trad. franc.: A. Guillaumont // PO. 1958. Fasc. 28, N 1 (рус. пер.: Умозрительные главы (фрагм. [пер. текстов, дошедших в греч. оригинале, без учета срп. перевода остальных глав]) // Творения / Пер., вступ. ст. и коммент.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 120–122)
- Pract. Practicus (capita centum) / Ehierod. A. Guillaumont and C. Guillaumont // *Évagre le Pontique*. Traité pratique ou le moine. P., 1971. Vol. 2. P. 482–542, 546–586, 590–620, 624–712. (SC; 171)
- Evagr. Schol. Hist. eccl.* *Evagrius Scholasticus*. Historia ecclesiastica, libri I–VI // PG. 86. Pars 2. Col. 2415–2886 (рус. пер.: *Евагриус Схоластик*. Церковная история. М., 1997<sup>2</sup>; То же. Кн. I–II / Пер., вступ. ст., коммент. и прил.: И. В. Кривушин. СПб., 1999) [Evangelium Petri] // *Évangile de Pierre* / Introd., texte crit., trad., comment. par M. G. Mara. P., 1973. (SC; 201)
- Evang. Petr. Evangelische Theologie. Guetersloh, 1934/1935–1938; N. F. 1946/1947–. Bd. 1–.
- EvTh *Facundus Hermianensis*. Libri duodecim pro defensione trium capitulorum // PL. 87. Col. 527–853; Idem // SC. N 471, 478, 479, 484, 499, 5 vol.
- Fedalto. Hierarchia* Hierarchia Ecclesiastica Orientalis: Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium / Ed. G. Fedalto. Padova, 1988. 2 vol.
- FHG Fragmenta historicorum Graecorum / Ed. C. Müller. P., 1883–1885. 5 vol.
- FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Gött., 1903–. Bd. 1–.
- Fulgent. Rusp. Ad Monim.* *Fulgentius Ruspensis*. Ad Monimum, lib. I–III // PL. 65. Col. 151–206
- Ganitte. Calendrier Palestino-Georgien* *Ganitte G.* Le calendrier Palestino-Géorgien du Sinaiticus 34 (X<sup>e</sup> siècle). Brux., 1958. (SH; 30)
- Gaud. Tract.* *Gaudentius*. Tractatus, vel sermones, qui exstant // PL. 20. Col. 827–1002; Idem / Ed. A. Glueck. W., 1936. (CSEL; 68)
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. Lpz., B., 1897–1971. 54 Bde
- Georg. Mon. Chron.* *Georgius Monachus*. Chronicon // PG. 110. Col. 10–1327; Idem. Chronicon, lib. 1–4 / Ed. C. de Boor. Lpz., 1904. Stuttg., 1978<sup>2</sup>. 2 vol. (рус. пер.: *Матвеевко В. А., Щеголева Л. И.* Временник Георгия Монаха: (Хроника Георгия Амартола): Рус. текст, коммент., указ. М., 2000)
- Synodikon Le Synodikon de l'Orthodoxie: Ed. et comment. / Centre de rech. d'histoire et civilisation byzantines. P., 1967. (TM; 2)
- Graf. Geschichte* *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. R., 1944. Bd. 1; 1947. Bd. 2; 1949. Bd. 3; 1951. Bd. 4; 1953. Bd. 5. (ST: 118, 133, 146, 147, 172)
- GRBS Greek, Roman and Byzantine Studies. Durham, 1958–1981. 22 vol.; продолж.: Greek and Byzantine Studies. San Antonio (Tex.), 1982–.
- Greg. VII, papa. Reg. ep.* *Gregorius VII, papa*. Registrum epistolarum, lib. I–XI // PL. 148. Col. 283–644
- Greg. bar Hebr.* *Gregorius bar Hebraeus*. Chronicon ecclesiasticum / Ed. J. B. Abbeloos, T. J. Lamy. Louvain, 1872–1877. 3 vol.
- Greg. Magn. Dial.* *Gregorius I, papa (Magnus)*. Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum // PL. 77. Col. 149–431 (рус. пер.: *Григорий Двоеслов, свт.* Собеседования // Избранные творения. М., 1999. С. 440–708)
- Moral. *Moralia* // PL. 75. Col. 509–1162
- Reg. epist. *Registri epistolarum*, lib. I–XIV // PL. 77. Col. 441–1320
- Greg. Nazianz. Carm. dogm. Ep. 101* *Gregorius Nazianzenus*. Carmina dogmatica // PG. 37. Col. 397–522
- In laud. virg. Epistola 101: Ad Cleodionum presbyterum contra Apollinarium I // PG. 37. Col. 174–193 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Послание 3: К пресвитеру Клеодонию против Аполлинария – первое // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 9–18)
- Or. 2 In laudem virginittatis: (Carmina moralia, 1) // PG. 37. Col. 521–578 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Похвала девственности // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 160–180)
- Or. 23 Oratio 2: Apologetica, de sacerdotio // PG. 35. Col. 500–518 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 3: ...Оправдывает свое удаление в Понт после рукоположения // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 1. С. 29–78)
- Or. 30 Oratio 23: De pace 3 // PG. 35. Col. 1051–1168 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 23: О мире, произнесенное в Константинополе по случаю распри, произошедшей в народе, о некоторых несогласных между собой епископах // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 1. С. 408–420)
- Or. 36 Oratio 30, theologica 4 (orationes theologicae) // PG. 36. Col. 103–134 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 30, о богословии 4-е, о Боге Сыне 2-е // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 1. С. 521–538)
- Or. 42 Oratio 42: Supremum vale // PG. 36. Col. 457–492 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 41, прощальное, произнесенное во время пребывания в Константинополе 150 епископов // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 1. С. 710–729)
- Or. 45 Oratio 45: In sanctum Pascha // PG. 36. Col. 623–663 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 45: На св. Пасху // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 1. С. 803–827)
- Greg. Nyss.* *Gregorius Nyssenus*. Contr. Eun. Contra Eunomium, libri I–XII // PG. 45. Col. 248–1122 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.*

- Опровержение Евномия // Творения. М., 1863. Ч. 5: Кн. 1–4; 1864. Ч. 6: Кн. 5–12. Краснодар, 2003<sup>9</sup>)
- De vita Moys. De vita Moysis // PG. 44. Col. 297–430 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя // Творения. М., 1861. Ч. 1. С. 223–379. (ТСОРП; Т. 37. Кн. 1); То же / Пер.: А. Десницкий. М., 1999)
- In Cant. Cantic. Commentarium in Canticum Santicorum // PG. 44. Col. 756–1120 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Точное изъяснение Песни Песней Соломона: Беседы // Творения. М., 1862. Ч. 3. С. 1–408. (ТСОРП; Т. 39. Кн. 1–2))
- Or. catech. Oratio catechetica magna // PG. 45. Col. 9–105 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 1–110. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 3); Новый пер. / Ред.: Ю. А. Вестель. К., 2003)
- Ref. conf. Eun. Refutatio confessionis Eunomii // PG. 45. Col. 463–572 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. Кн. I–IV // Творения. 1863. Ч. 5. С. 8–677. (ТСОРП; Т. 41. Кн. 1. 3. 5))
- Greg. Pal. Hom. Gregorius Palamas. Homiliae 1–43 // PG. 151 (рус. пер.: Григорий Палама, свт. Беседы / Пер.: архим. Амвросий (Погодин). М., 1994. Т. 1–3)
- Greg. Turon. Gregorius Turonensis.
- Glor. conf. De gloria beatorum confessorum // PL. 71. Col. 828–911
- Glor. martyr. De gloria beatorum martyrorum // PL. 71. Col. 705–827; Idem // MGH. Scr. Mer. T. 1. Tl. 2. P. 484–561
- Hist. Franc. Historia francorum // PL. 71. Col. 159–704 (рус. пер.: Григорий Турский. История франков. М., 1987)
- HarvTR Harvard Theological Review. Camb. (Mass.), 1908–.
- Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles Hefele Ch. J. Histoire des Conciles d'après les documents originaux / Trad. H. Leclercq. P., 1907–1952. 11 t.
- Hegemon. Arch. Hegemonius. Acta Archelai // PG. 10. Col. 1429–1524
- Herm. Hermas.
- Pastor. I Pastor. Lib. I: Visiones // PG. 2. Col. 891–912 (рус. пер.: Ерм. Пастырь. Кн. 1: Видения // ПМА. 2003. С. 222–241)
- Pastor. II Pastor. Lib. II: Mandata // PG. 2. Col. 913–952 (рус. пер.: Ерм. Пастырь. Кн. 2: Заповеди // ПМА. 2003. С. 242–262)
- Pastor. III Pastor. Lib. III: Similitudines // PG. 2. Col. 951–1012 (рус. пер.: Ерм. Пастырь. Кн. 3: Подобия // ПМА. 2003. С. 263–309)
- Herod. Hist. Herodotus. Historiae. Oxonii, 1912. Vol. 1–2 (рус. пер.: Геродот. История: В 9 кн. / Пер.: Г. А. Страгановский. Л., 1972. (Памятники ист. мысли))
- Hes. Theog. Hesiod. Theogony / Ed. By M. L. West. Oxf., 1966
- Hesych. Alex. Lexicon (Latte) Hesychius Alexandsinus. Lexicon / Rec. K. Latte. Jena. 1858–1868. T. 1–6. Amst., 1965<sup>1</sup>. T. 1: A–D; T. 2: E–K; T. 3: L–R; T. 4: S–Z. Ind.
- Hesych. Hieros. Hesychius Hierosolymitanus.
- Cap. proph. Capitula XII prophetarum // PG. 27. Col. 1345–1369
- De titul. ps. De titulis psalmorum // PG. 27. Col. 649–1344
- Epit. de proph. Epitome de prophetis // PG. 93. Col. 1340–1344
- Hom. fest. Homiliae festales // Aubineau M. Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem: Les homélies I–XXI. Brux., 1978–1980. 2 vol. (SH; 59)
- In Iob. Homiliae in Iob // Les Homélies sur Job: Version arménienne / Ed. Ch. Renoux. Turnhout, 1983. Vol. 1. (PO; 42/1)
- In Is. Interpretatio Isaiae prophetae / Ed. M. von Faulhaber. Freiburg i. Br., 1900
- In Lev. Commentarius in Leviticum // PG. 93. Col. 787–1180; греч. фпргм.: Wenger A. Hesychius de Jerusalem: Notes sur les discours inédits et sur le texte grec du Commentaire in Leviticum // REAug. 1956. Vol. 2. P. 464–470
- In Ps. brev. Commentarius [in psalterium] brevis // Jagić V. Supplementum Psalterii Bononiensis: Incerti auctoris explanation psalmodum graeca. W., 1917
- In Ps. magn. Commentarius [in psalterium] magnus // Devrésse R. La Chaîne sur les Psaumes de Daniele Barbaro. II: Hesychius de Jerusalem // RB. 1924. Vol. 33. P. 498–521 (Ps. 37); idem. Les anciens commentateurs grecs des Psaumes. Vat., 1970. (ST; 264); PG. 55. Col. 711–784 (Ps. 77–99); PG. 93. Col. 1180–1340 (fragm.)
- Hieron. Hieronymus Stridonensis
- Adv. Rufin. Apologia adversus libros Rufini // PL. 23. Col. 395–491 (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Апология против книг Руфина, посланная к Паммахию и Марцелле: В 3 кн. // Творения. К., 1910<sup>2</sup>. Ч. 5. С. 1–133)
- De vir. illustr. De viris illustribus // PL. 23. Col. 597–722; De viris illustribus liber: accedit Gennadii Catalogus virorum illustrium / Hrsg. W. Herding. Lipsiae, 1924 (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Книга о знаменитых мужах // Творения. К., 1910<sup>2</sup>. Ч. 5. С. 258–314)
- Ep. Epistulae // PL. 22; CSEL. 54–56 (ed. I. Hilberg) (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. [Письма] // Творения. К., 1893, 1894, 1903. Ч. 1–3)
- In Is. Commentariorum in Isaïam prophetam, lib. I–XVIII // PL. 24. Col. 17–678 (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Восемнадцать книг толкований на пророка Исаию // Творения. К., 1905. Ч. 7 (Кн. I–VIII). С. 1–457; Ч. 8 (Кн. IX–XIV). С. 1–302; Ч. 9 (Кн. XV–XVIII). С. 1–245)
- In Matth. Commentariorum in Matthaëum // PL. 26. Col. 15–218 (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Четыре книги толкований на Евангелие Матфея, к Евсевию // Творения. К., 1901. Ч. 16. С. 1–316)
- In Tit. Commentariorum in Epistolam ad Titum // PL. 25. Col. 1417–1542
- Praef. in Paralip. Praefatio in librum Paralipomenon // PL. 28. Col. 1323–1328; Praefatio in librum Paralipomenon juxta LXX interpretes // PL. 29. Col. 401–404
- Praef. in quat. Evang. Praefatio in quatuor Evangelia // PL. 29. Col. 525–530
- Hilar. Pict. Hilarius Pictaviensis.
- Contr. Const. Contra Constantium imperatorem // PL. 10. Col. 577–606
- In Matth. Commentarius in Matthaëum // PL. 9. Col. 917–1078
- In Ps. Tractatus super Psalmos // PL. 9. Col. 231–809
- Hildef. Tolet. De vir. illustr. Hildefonsus Toletanus. De viris illustribus // PL. 96. Col. 195–206
- Hincmar. De praedest. Hincmarus Remensiones. De praedestinatione Dei et libero arbitrio // PL. 125. Col. 65–474
- Hipp. Hippolytus Romanus.
- De bened. Is. et Jac. De benedictionibus Isaaci et Jacobi / Ed. M. Brière, L. Mariès et B.-C. Mercier // Hippolyte de Rome. Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse. P., 1954. P. 2–114. (PO; T. 27. Fasc. 1/2. N 130/131)
- In Dan. Commentarius in Danielem // Hippolyte. Commentaire sur Daniel / Ed. M. Lefèvre. P., 1947. P. 70–386. (SC; 14) (рус. пер.: Ипполит Римский, св. Толкования на кн. прор. Даниила // Творения. Каз., 1898. Серг. П., 1997<sup>9</sup>. Вып. 1. С. 1–170)
- Refut. Refutatio omnium haeresium (Philosophumena) // Refutatio omnium haeresium / Ed. M. Marcovich. B., 1968. S. 53–417. (PTS; 25)

Hist. mon. Aeg.	Historia monachorum in Aegypto / Éd. et trad. A.-J. Festugière. Brux., 1961. (SH; 34), 1971 <sup>r</sup> . (SH; 53) (рус. пер.: История египетских монахов / Пер.: Н. А. Кулькова; ПСТБИ. М., 2001)		коринфянам // Творения. Т. 10. Кн. 1. С. 8–458)
<i>Homer.</i>	<i>Homerus.</i>	In 2 Cor.	Homiliae in Epistolam secundam ad Corinthios // PG. 61. Col. 381–610 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Толкование на 2-е Послание к коринфянам // Творения. Т. 10. Кн. 2. С. 459–728)
Il.	Ilias / Ed. T. W. Allen. Oxf., 1931 (рус. пер.: <i>Гомер.</i> Илиада / Пер.: Н. И. Гнедич. Л., 1990)	In illud: Vidi Dominum	In illud: Vidi Dominum (In Gen.) // PG. 56. Col. 124–128 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа на слова: «Виде Бог вся, елика сотвори, и се добро зело» (Быт 1. 31) // Творения. Т. 6. Кн. 2. С. 840–845)
Od.	Odyssea / Ed. P. von der Muhll. Basel, 1962 (рус. пер.: <i>Гомер.</i> Одиссея / Пер.: В. А. Жуковский. М., 2000)	In Ioan.	Homiliae in Ioann // PG. 59. Col. 23–582 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы на Евангелие от Иоанна // Творения. Т. 8)
<i>Hugo Vict.</i> De sacr.	<i>Hugo de S. Victore.</i> De sacramentis christianae fidei // PL. 176. Col. 173–618	In Is.	In Isaiam // <i>Jean Chrysostome.</i> Commentaire sur Isaïe / Ed. J. Dumortier. P., 1983. P. 36–356. (SC: 304) (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Толкование на прор. Исаию // Творения. Т. 6. Кн. 1. С. 1–378, 379–442)
<i>Hunger.</i>	<i>Hunger H.</i>	In Matth.	Homiliae in Mattheum, 1–90 // PG. 57. Col. 13–472; 58. Col. 625–632 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы на евангелиста Матфея // Творения. Т. 7. Кн. 1–2. С. 5–889)
Literatur	Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner / Mit Beitr. v. Ch. Hannick u. P. Pieler. Munich., 1978. 2 Bde	In Rom.	Homiliae 32 in epistulam ad Romanos // PG. 60. Col. 391–682 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы на Послание к Римлянам // Творения. Т. 9. Кн. 2)
Register	Das Register des Patriarchats von Konstantinopel / Hrsg. H. Hunger e. a. W., 1981–2001. 3 Bde. (CFHB; 19)	<i>Ioan. Climacus.</i> Scala	<i>Ioannes Climacus.</i> Scala paradisi // PG. 88. Col. 631–1164 (рус. пер.: <i>Иоанн, игум. Синайский.</i> Лестница / ТСЛ. Серг. П., 1908 <sup>r</sup> )
HWPb	Historisches Wörterbuch der Philosophie / Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten in Verbindung mit G. Bien ... [et al.]; Hrsg. von J. Ritter. Basel, 1971–2007. 13 Bde	<i>Ioan. D. Scot.</i>	<i>Ioannes Duns Scotus.</i>
<i>Iambl.</i> De myster.	<i>Iamblichus Chalcidensis.</i> De mysteriis // <i>Jamblique.</i> Les mystères d'Égypte / Éd. E. des Places. P., 1966. P. 38–215	De primo princ.	Tractatus de primo principio. N. Y., 1949 (рус. пер.: <i>Иоанн Дунс Скот.</i> Трактат о первоначале / Пер.: А. В. Антононов. М., 2001)
IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible. Nashville, 1962–. Vol. 1–.	In Met.	Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis // Opera omnia: In 12 vol. / Ed. L. Wadding. Lyon, 1639. Hildesheim, 1968. Vol. 4; Крит. изд.: Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis // Opera philosophica. St. Bonaventure (N. Y.), 1997. Vol. 3–4
<i>Ign.</i>	<i>Ignatius Antiochenus.</i>	In 2 Peri hermen.	Quaestiones in duos libros Peri hermenias // Opera philosophica. Wash., 2004. Vol. 2. P. 131–221
Ep. ad Eph.	Epistula ad Ephesios // PG. 5. Col. 643–662 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свт.</i> Послание к ефесянам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 307–316; 2003. С. 331–340)	Lectura	Lectura // Opera omnia. Vat., 1960–2004. Vol. 16–21
Ep. ad Polyc.	Epistula ad Polycarpon // PG. 5. Col. 717–728 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свт.</i> Послание к Поликарпу / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 346–350; 2003. С. 370–374)	Ordinatio	Ordinatio. Prol., lib. I–III // Opera omnia. Vat., 1950–2007. Vol. 1–10; Idem, lib. IV // Opera omnia: In 12 vol. / Ed. L. Wadding. Lyon, 1639. Hildesheim, 1968 <sup>r</sup> . Vol. 8–10
Ep. ad Smyrn.	Epistula ad Smyrnaeos // PG. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свт.</i> Послание к смирнянам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 340–345; 2003. С. 364–369)	Quaest. quodlib.	Questiones quodlibetales // Opera omnia: In 12 vol. / Ed. L. Wadding. Lyon, 1639. Hildesheim, 1968 <sup>r</sup> . Vol. 12
<i>Innocent. I. papa.</i>	<i>Innocentius I. papa.</i>	<i>Ioan. Damasc.</i>	<i>Ioannes Damascenus.</i>
Ep.	Epistolae // PL. 20. Col. 463–636	De fide orth.	Expositio fidei orthodoxae // PG. 94. Col. 781–1228 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Точное изложение православной веры / Пер.: А. Бронзов. СПб., 1894. М.; Р.-н/Д., 1992 <sup>r</sup> . М., 2000 <sup>r</sup> )
Ep. 25	La lettre du Pape <i>Innocent I<sup>er</sup></i> à Décentius de Gubbio / Éd. R. Cabié. Louvain, 1973	De haer.	De haeresibus // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. V. Kotter. B., 1981. Bd. 4. S. 19–67. (PTS: 22) (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> О ста ересьях вкратце / Пер.: А. И. Сагарда // Творения: Источник знания. М., 2002. С. 123–155. (Святоотеч. наследие; Т. 5))
<i>Ioan. Cassian.</i>	<i>Ioannes Cassianus</i>	Dialect.	Dialectica // PG. 94. Col. 521–676 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Диалектика. М., 1862. То же, изм. загл.: Философские главы / Пер.: Н. И. Сагарда // Творения: Источник знания. М., 2002. С. 53–122. (Святоотеч. наследие; Т. 5))
Collat.	Collationes // PL. 49. Col. 477–1328 (рус. пер.: <i>Иоанн Кассиан Римлянин, прп.</i> Собеседования египетских подвижников // Писания / Пер. с лат.: еп. Петр (Екатериновский). М., 1892, 1993 <sup>r</sup> . С. 167–634)	Hom. in sabbat. sanct.	Homilia in sabbatum sanctum // PG. 94. Col. 601–644
De incarn. Chr.	De incarnatione Christi // PL. 50. Col. 9–271	<i>Ioan. Mosch.</i> Prat.	<i>Ioannes Moschus.</i> Pratum spirituale // PG. 87. Col. 2843–3116
De inst. coenob.	De institutis coenobionum // PL. 49. Col. 53–476 (рус. пер.: Устав прп. <i>Иоанна Кассиана</i> // Древние иноческие уставы. М., 1892, 1994 <sup>r</sup> . С. 515–584; То же, изм. загл.: О правилах общежительных монастырей // Писания / Пер. с лат.: еп. Петр (Екатериновский). М., 1892, 1993 <sup>r</sup> . С. 9–164)		
<i>Ioan. Chrysost.</i>	<i>Ioannes Chrysostomus</i>		
De sacerd.	De sacerdotio. Libri 1–6 // PG. 48. Col. 623–692 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О священстве // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>r</sup> . Т. 1. Кн. 2. С. 403–484)		
In Act.	Homiliae in Acta apostolorum // PG. 60. Col. 1–384 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Толкование на Деяния апостольские // Творения. Т. 9. Кн. 1. С. 5–478)		
In 1 Cor.	Homiliae in Epistolam primam ad Coryntheos // PG. 61. Col. 11–382 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Толкование на 1-е Послание к		

<i>Ioan. Phil.</i> In Categ.	<i>Ioannes Philoponus.</i> In Aristotelis Categorias Commentarium / Ed. A. Busse // Commentaria in Aristotelem Graeca. B., 1898. Bd. 13. Hbd. 1	Reg. mon.	Regula monachorum // PL. 83. Col. 867–894; Idem // Santos Padres españoles / Ed. J. Campos, I. Roca. Madrid, 1971. T. 2. P. 90–125
<i>Ios. Flav.</i> Antiq.	<i>Flavii Iosephi</i> Antiquitates Iudaicae // <i>Flavii Iosephi Opera</i> / Ed. B. Niese. B., 1887, 1885, 1892, 1890. T. 1–4. 1955 <sup>r</sup> (рус. пер.: <i>Иосиф Флавий.</i> Иудейские древности / Пер.: Г. Г. Гепкель. М., 1996. 2 т.)	Sent.	Sententiae, lib. I–III // PL. 83. Col. 537–738; Idem / Ed. P. Cazier. Turnhout, 1998. (CCSL; 111)
De bell.	De bello Iudaico, I–VII // <i>Flavii Iosephi Opera</i> / Ed. B. Niese. B., 1895, 1955 <sup>r</sup> . T. 6 (рус. пер.: <i>Иосиф Флавий.</i> Иудейская война / Пер.: М. Финкельберг, А. Вдовиченко. М.: Иерусалим, 1999 <sup>2</sup> )	Synonyma	Synonyma: [Soliloqui] // PL. Col. 825–868 (рус. пер.: <i>Исидор Севильский.</i> Синонимы, или О стенании грешной души // ПСЛЛ, IV–VII вв. М., 1998. С. 433–436)
<i>Iren.</i> Adv. haer.	<i>Irenaeus Lugdunensis.</i> Adversus haereses. Libri I–V // <i>Irenée de Lyon.</i> Contre les hérésies / Éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, B. Hemmerdinger et C. Mercier. P., 1965–1982. 10 t. (SC; 263–264, 293–294, 210–211, 100, 152–153) (рус. пер.: <i>Иринея Лионский, свт.</i> Против ересей / Пер.: прот. П. Преображенский // Творения. СПб., 1900. М., 1996 <sup>р</sup> )	<i>Isid. Pel.</i> Ep.	<i>Isidorus Pelusiota.</i> Epistolarum, lib. I–V // PG. 78. Col. 177–1646 (рус. пер.: <i>Исидор Пелусиот, прп.</i> Письма. Кн. 1–5 // Творения. М., 1859–1860. Ч. 1–5; Письма: В 2 т. М., 2001. Т. 1)
Dem.	Demonstratio praedicationis apostolicae // <i>Des heiliges Irenaeus</i> Schrift zum Erweise des apostolischen Verkuendigung / Hrsg. v. K. Ter-Merkerttschian u. E. Ter-Minassiantz. Lpz., 1907. (TU; 31. 1)	<i>Iust. Martyr.</i> I Apol.	<i>Iustinus Philosophus et Martyr</i> Apologia // PG. 6. Col. 327–440 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i> Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому // Творения / Пер.: прот. П. Преображенский. М., 1892, 1995 <sup>р</sup> . С. 31–104)
<i>Isid. Hisp.</i> Chron.	<i>Isidorus Hispalensis episcopus, St.</i> Chronicon // PL. 83. Col. 1017–1058; Idem: Chronica / Ed. J. C. Martin. Turnhout, 2003. (CCSL; 112)	Dial.	Dialogus cum Triphone // PG. 6. Col. 481–800 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i> Разговор с Трифоном иудеем // Творения. М., 1892, 1995 <sup>р</sup> . С. 132–362)
De eccl. offic.	De ecclesiasticis officiis // PL. 83. Col. 739–824; Idem / Ed. Ch. M. Lawson. Turnhout, 1989. (CCSL; 113)	JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster, 1958–.
De Ezech.	De Ezechiele // PL. 83. Col. 168–169	<i>Janin.</i> Églises et monasteeres	<i>Janin R.</i> Les églises et les monastères [de Constantinople byzantine]. P., 1969 <sup>2</sup> . (Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin)
De fide cathol.	De fide catholica contra Iudaeos // PL. 83. Col. 449–538	Grands centres	Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique). P., 1975. (Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin; 2)
De nat. rer.	De natura rerum / Ed. G. Becker. B., 1957; Idem // PL. 83. Col. 963–1018 (рус. пер.: <i>Исидор Севильский.</i> О природе вещей / Пер. с лат., коммент.: Т. Ю. Бородай // Социально-политическое развитие стран Пиренейского полуострова при феодализме. М., 1985. С. 136–153)	JAOS	Journal of the American Oriental Society. New Haven, 1847–[2008]. Vol. 1–[128]
De vir. illustr.	De viris illustribus // PL. 83. Col. 1081–1106; Idem: El De viris illustribus / Ed. crit. C. Codoner. Salamanca, 1964	JBL	Journal of Biblical Literature. Missoula, 1882–.
Differ.	Differentiae // PL. 83. Col. 9–98; De differentiis: Lib. I / Ed. C. Codoner. P., 1992; Idem. Lib. II / Ed. M. A. Andres Sanz. Turnhout, 2006. (CCSL; 111A)	JEcllH	Journal of Ecclesiastical History. L., 1950–. Vol. 1–.
Ep.	Epistolae // PL. 83. Col. 893–913; The Letters of St. Isidore of Seville / Ed. G. B. Ford. Amst., 1970	JECS	Journal of Early Christian Studies / J. of the North American Patristics Society; J. Hopkins Univ. Baltimore, 1993–. Vol. 1–.
Etymol.	Etymologiarum sive Originum libri XX // PL. 82. Col. 73–729; Idem / Ed. W. M. Lindsay. Oxf., 1911 (рус. пер.: <i>Исидор Севильский.</i> Этимологии, или Начала, в XX кн. / Пер. с лат., ст., примеч., указ.: Л. А. Харитонов. СПб., 2006. [Ч. 1:] Кн. I–III: Семь свободных искусств)	JHS	Journal of Hellenic Studies. L., 1880–.
Hist.	Historia: [Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Sueborum] // Ed. Th. Mommsen // MGH. AA. B., 1982. T. 11. P. 267–303; Idem // PL. 83. Col. 1057–1082 (рус. пер.: <i>Исидор Севильский.</i> История готы, вандалов и свевов: [Фрагм.] / Пер.: Т. А. Миллер // ПСЛЛ, IV–VII вв. М., 1998. С. 428–430)	JÖB	Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. W.; Graz; Köln, 1952–.
In Jos.	Mysticorum expositiones sacramentorum seu Questiones in Vetus Testamentum: In Josuae // PL. 83. Col. 371–380	<i>Jonas Aurelianus.</i> De instit. laic.	<i>Jonas Aurelianus.</i> De institutione laicali // PL. 106. Col. 117–278B
Quaest.	Quaestiones in Vetus Testamentum = Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaes-	JQR	Jewish Quarterly Review. L.; N. Y., 1888–1908. 20 vol.; N. S. Phil., 1910–
		JSHRZ	Judische Schriften hellenistisch-romischer Zeit: Ser. / Hrsg. W. G. Kümmel, Ch. Habicht et al. Gütersloh, 1973–.
		JSNT	Journal for the Study of the New Testament / Dep. of the Bible Stud.; Univ. of Sheffield. Sheffield, 1978/1979–. Vol. 1–.
		JSOT	Journal for the Study of the Old Testament / Univ. of Sheffield. Sheffield, 1976–[2011]. Vol. 1–[36]; Suppl. ser.: 1976–[2005]. Vol. 1–[420]
		JSP	Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Sheffield, 1987–. Vol. 1–.
		JThSt	Journal of Theological Studies. Oxf., 1899/1900–1949. 50 vol.; N. S. 1950–. Vol. 1–.
		Kephalaia (I)	<i>Gardner I.</i> The Kephalaia of the Teacher: the edited Coptic Manichaean Textes in transl. with comment. Leiden, 1995 (рус. пер.: Кефалайя («Главы»: Коптский манихейский трактат / Пер. с копт., исслед., коммент.: Е. М. Смагина. М., 1998)
		Kephalaia (II)	The Kephalaia of the Wisdom of My Lord // <i>Giverson S.</i> The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Gen., 1986. Vol. 1: Kephalaia. Facs. ed.

<i>Krumbacher</i> . Geschichte	<i>Krumbacher K.</i> Geschichte der Byzantinischen Literatur / Unter Mitwirkung v. A. Ehrhard u. H. Gelzer. Münch., 1897 <sup>2</sup>		
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur / Hrsg. S. Doepf, W. Geerling. Freiburg i. Br., 1998, 2002 <sup>3</sup> .		
<i>Lact.</i>	<i>Lactantius.</i>	Ep. ad fil.	Epistola sancti Macarii monachi ad filios // RAM. 1920. T. 1. P. 72–75.   <i>Wilmart A.</i> La lettre spirituelle de l'abbé Macaire] (рус. пер.: <i>Макарий Египетский, прп.</i> Духовные беседы / Пер.: А. И. Сидоров (беседы 51–57) // Творения. М., 2002. С. 251–498)
De ira Dei	Liber de ira Dei // PL. 7. Col. 79–148 (рус. пер.: <i>Лактанций.</i> О гневе Божиим // <i>Он же.</i> О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Пер.: В. М. Тюленев. СПб., 2007. С. 77–123)		Epistola sancti Macarii monachi ad filios // RAM. 1920. T. 1. P. 72–75.   <i>Wilmart A.</i> La lettre spirituelle de l'abbé Macaire] (рус. пер.: <i>Макарий Египетский, прп.</i> Письмо к чадам своим // Творения древних отцов-подвижников / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1997. С. 172–175)
De mort. persecut.	De mortibus persecutorum // PL. 7. Col. 190–276 (рус. пер.: <i>Лактанций.</i> О смерти гонителей: К исповеднику Донату / Пер. с лат.: В. М. Тюленев // <i>Он же.</i> О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Пер.: В. М. Тюленев. СПб., 2007. С. 124–172)	<i>Mai</i> . NPB	<i>Mai A.</i> Novae patrum bibliothecae / Ab Card. A. Maio ed. Romae, 1852–1905. 10 vol.
Div. inst.	Divinae institutiones // PL. 6. Col. 110–882 (рус. пер.: <i>Лактанций.</i> Божественные установления / Пер.: В. М. Тюленев. СПб., 2007)	<i>Mansi</i>	Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I. D. Mansi. Florentiae; Venetiae, 1759–1769. P.; Lpz., 1901–1927. 31 t. Graz, 1960–1961 <sup>4</sup> . 53 t.
<i>Latyšev.</i> Menol.	Menologii anonomi byzantini saeculi X quae supersunt / Ed. B. Latyšev. Petropoli, 1911–1912. 2 t. Lpz., 1970 <sup>5</sup>	<i>Marc. Diac.</i> Vita Porph.	<i>Marcus Diakon.</i> Vita Porphyrii Gazensis // PG. 65. Col. 1211–1262; <i>Marc le Diacre.</i> Vie de Porphyre, evêque de Gaza / Ed. H. Gregoire, M.-A. Kugener. P., 1930 (рус. пер.: <i>Марк Диакоп.</i> Жизнь и подвиги [свт.] Порфирия, еп. Газского // Палестинский патерик. СПб., 1899 <sup>2</sup> . Вып. 5); То же: Жизнь св. Порфирия, еп. Газийского / Пер.: Д. Е. Афиногенов. М., 2002
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg i. Br., 1968–1976, 1994 <sup>6</sup> . 8 Bde	<i>Marc. Erem.</i>	<i>Marcus Eremita.</i>
LECUB	Liv.-Est-und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten / Hrsg. F. G. von Bunge. Reval etc., 1853–1914. Aalen, 1967–1982. 9 Bde	Adv. Nest.	Adversus Nestorianos: (Opusc. 7) / Ed. J. Cozzaluzzi // <i>Mai</i> . NPB. 1905. Vol. 10. P. 195–252
<i>Leo Magn.</i>	<i>Leo Magnus.</i>	De bap.	De baptismo. Opusculum IV // PG. 65. Col. 985–1028 (рус. пер.: <i>Марк Подвижник, прп.</i> Главы о крещении // <i>Он же.</i> Нравственно-подвижнические слова. Серг. П., 1911 <sup>2</sup> . М., 1995 <sup>3</sup> . С. 76–114)
Ep.	Epistolae // PL. 54. Col. 593–1216	Disp. caus.	Disputatio cum quodam caudico: (Opusc. 7) // PG. 65. Col. 1072–1102
Serm.	Sermones // PL. 54. Col. 137–154; Idem // SC. 22	MartHieron	Martyrologium Hieronymianum / Ed. C. De Rossi. L. Duchesne // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. Antverpiae, 1894;
Serm. 25	Serm. 25: De terrenorum cura despicienda et promissione // PL. 54. Col. 269–271	MartHieron.	Commentarius perpetuus in MartHieron / Ed. H. Delehaye // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 2. Brux., 1931
<i>Leont. Byz.</i> Contr. Nestor. et Eutyech.	<i>Leontius Byzantinus.</i> Contra Nestorianos et Euty-chianos // PG. 86. Col. 1267–1396	MartRom	Martyrologium Romanum scholiis historicis instructum / Ed. H. Delehaye // Propylaeum ad ActaSS Dec. Brux., 1940
<i>Leont. Makhair.</i> Chronicle	<i>Leontios Makhairas.</i> Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled «Chronicle» = Λεόντιος Μαχαίρας. Εξήγησις τῆς γλυκείας χώρας Κύπρου / Ed. R. M. Dawkins. Oxf., 1932. 2 t.	MartRom. Comment.	<i>Delehaye H. e. a.</i> Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis instructum // Propylaeum ad ActaSS Dec. Brux., 1940
<i>Le Quien.</i> OC	<i>Le Quien M.</i> Oriens Christianus. P., 1740. Graz, 1958 <sup>7</sup> . 3 t.	MartUsuard	Martyrologium Usuardi // ActaSS. Iun. T. 6. Antverpiae, 1714; Idem // PL. 123. Col. 599–987; 124. Col. 9–857
LexÄgypt	Lexikon der Ägyptologie. Wiesbaden, 1972–1986. 6 Bde	Martyr. Polyc.	Martyrium Polycarpi // PG. 5. Col. 717–728; Idem: Martyre de Polycarpe / Ed. P. Th. Camelot. P., 1951. P. 242–274. (SC: 10) (рус. пер.: Мученичество св. Поликарпа // ПИМА. 1994. С. 379–392; 2003. С. 413–426)
<i>Liberat.</i> Breviar.	<i>Liberatus Carthaginensis Diaconus.</i> Breviarium causae Nestorianorum et Euty-chianorum // PL. 68. Col. 969–1050	<i>Mar. Vict.</i> Adv. Ar.	<i>Marius Victorinus.</i> Ad «Candidum» Arrianum [«Adversus Arium»], lib. I–IV // CSEL. 83. P. 54–277
<i>Lossky.</i> Typicon	<i>Lossky A.</i> Le Typicon byzantin: ed. d'une version grecque (partiellement inedite); analyse de la partie liturgique: Diss. P., 1987	<i>Mateos.</i> Typicon	<i>Mateos J.</i> Le Typicon de la Grande Église: Ms. Saint-Croix n. 40, X <sup>e</sup> siècle / Introd., texte critique, trad. et notes J. Mateos. R., 1962–1963. 2 t. (OCA: 165–166)
LP	Liber Pontificalis / Ed. L. Duchesne. P., 1955–.	<i>Maximus Conf.</i>	<i>Maximus Confessor</i>
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche / Hrsg. J. Höfer, K. Rahner. Freiburg i. Br., 1957–1968 <sup>2</sup> , 1986 <sup>3</sup> . 10 Bde, Reg., 3 Bde. Suppl.	Ambigua	Ambiguorum Liber // PG. 91. Col. 1031–1418
<i>Lucian.</i> De calumn.	<i>Lucianus.</i> Calumniae non temere credendum / Ed. A. M. Harmon // <i>Lucian.</i> [Works]. L.; N. Y., 1913. Vol. 1. P. 360–392	De carit.	Capita de caritate // <i>Massimo Confessore.</i> Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. R., 1963. P. 48–238; Idem: Caputum de charitate, centuria I–IV // PG. 90. Col. 959–1080 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп.</i> Главы о любви // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 96–145)
<i>Luther M.</i> WA	<i>Luther M.</i> Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883–1995. 1. Abt. 66 Bde	Mystagogia	Mystagogia // PG. 91. Col. 658–718 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп.</i> Мистагогия // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 154–184)
<i>Macar. Aeg.</i>	<i>Macarius Aegyptius (Magnus).</i>		
I	[Собр. рукописей типа I]. Sermones 64 (coll. B0 // <i>Makarios/Symeon.</i> Reden und Briefe / Hrsg. H. Berthold. B., 1973. 2 Bde. (GSC) (рус. пер.: <i>Макарий Египетский, прп.</i> Духовные слова и послания: Собр. типа I (Vatic. gracc. 694) / Предисл., пер., коммент., указ.: А. Г. Дунаев. М., 2002)		
II	[Собр. рукописей типа II]. Homiliae spirituales 50 (coll. H) // Die 50 geistlichen Homilien des <i>Makarios</i> / Hrsg. H. Dörries, E. Klostermann, M. Krüger. B., 1964. S. 1–322. (PTS: 4); Homiliae 7 (coll. HA) // <i>Makarii Anecdota</i>		

Opusc.	Opuscula theologica et polemica ad Marinum // PG. 91. Col. 9–286	Scr. Lang.	Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum s. VI–IX;
Quaest. ad Thalass.	Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sancta // PG. 90. Col. 244–786 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп. Вопросы ответы к Фаласию // Творения. М., 1993. Кн. 2. С. 18–174</i> )	Scr. Mer.	Scriptores rerum Merovingicarum;
		SS	Scriptores;
		Stud. u. Texte	Studien und Texte
Melito. Pasch.	<i>Melito de Sardes. Sur la pâque / Introd., texte crit., trad. et notes par O. Perler. P., 1966. (SC; 123) (рус. пер.: Мелитон Сардийский, св. О Пасхе // СДХА. С. 520–552)</i>	Mich. Glyc. Annales.	<i>Michael Glycas. Annales / Rec. I. Bekker. Bonn, 1836. (CSHB; 26); Idem // PG. 158. Col. 27–624</i>
		Miklosich, Müller	<i>Miklosich F., Müller J. Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana. Vindobonae, 1860–1890. 6 vol.</i>
MenolBas	<i>Franchi de' Cavalieri P. Il menologio di Basilio II. Cod. Vatic. gr. 1613. Torino, 1907. (Codices e Vaticanis selecti; 8)</i>	Mortreuil. Histoire du droit	<i>Mortreuil J.-A.-B. Histoire du droit byzantin, ou du droit romain dans l'Empire d'Orient, depuis la mort de Justinien jusqu'à la prise de Constantinople en 1453; En 3 t. P., 1843–1846. Osnabrück, 1966</i>
MenolGraec	Menologium Graecum Basilii Impetratoris // PG. 117. Col. 9–613	MSR	Mélanges de science religieuse. Lille, 1944–.
Method. Olymp.	<i>Methodius Olympius.</i>	NBAC	Nuovo bulletino di archeologia cristiana / Pont. comis. di archeologia sacra. R., 1895–1922. Anno 1–28
Conv. decem virg.	Convivium decem virginum // PG. 18. Col. 27–220 (рус. пер.: <i>Методий Патарский, сщмч. Пир десяти дев, или о девстве // Творения. М., 1996</i> . С. 25–140)	NGDMM	The New Grove Dictionary of Music and Musicians / Ed. S. Sadie. L., 1980–. Vol. 1–.
De lepra	De lepra // <i>Bonwetsch N. G. Methodius. Lpz., 1917. S. 457–474 (рус. пер.: Методий Патарский, сщмч. О прокаже // Творения. М., 1996</i> . С. 335–352)	NHC. Thom. Cont.	Le Livre de Thomas: (NH II, 7) / Ed. D. Rouleau. Québec, 1986. (BCNH; 16); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. Leiden, 1974. Vol. 2: Codex 2, N 7. P. 138–145 [Книга Фомы «Атлега»]
MFO	Mélanges de la Faculté Orientale / Univ. St.-Joseph. Beyrouth, 1906–.	Niceph. Callist. Hist. eccl.	<i>Nicephorus Callistus. Historia ecclesiastica, libri XVIII // PG. 145. Col. 559–1332 (Lib. I–VII); 146. Col. 9–1274 (Lib. VIII–XIV); 147. Col. 9–448 (Lib. XV–XVIII)</i>
MGG	Die Musik in Geschichte und Gegenwart / Hrsg. F. Blume. Kassel; N. Y., 1994–[1999]². 9 Bde, Reg. Monumenta Germaniae Historica inde ab. a. C. 500 usque ad a. 1500: Indices v. O. Holder-Egger u. K. Zeumer / Ed. Soc. aperiendis font. rerum Germ. Medii aevi. Hannover; B., 1826–.	Niceph. Const. Chron.	<i>Nicephorus Constantinopolitanus, Patr. Chronographia brevis // PG. 100. Col. 995–1060 [Spuria]</i>
AA	Auctores antiquissimi;	Chronogr.	Chronographia = Cronografikon suntomon: Opuscula historica / Ed. C. De Boor. Lpz., 1880. P. 79–135; 1975 <sup>r</sup> [Spuria]
Briefe	Die Briefe der deutschen Kaiserzeit;	Niceph. Greg. Hist.	<i>Nicephorus Gregoras. Byzantina Historia / Ed. L. Schopen. Bonn, 1829–1830, 1855. 3 vol. (рус. пер.: Никифор Гризгора. Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. СПб., 1862. (Виз. ист.: 7); То же. Рязань, 2004)</i>
Capit.	Capitularia regum Francorum;	Nicet. Chon. Hist.	<i>Nicetas Choniata. Historia / Ed. J. A. Van Dieten. B., 1975. (CFHB; 11/1–2) (рус. пер.: Никита Хониат. История. СПб., 1860–1862. 2 т. (Виз. ист.: 5, 8))</i>
Conc.	Concilia;	Nicet. Pector. Vita Sym.	<i>Nicetas Pectoratus (Stethatus). Vita Symeonis Novi Theologici // Hausherr L., Horn G., ed. Un grand mystique byzantin: Vie de Symeon le Nouveau Theologien (949–1022) par Nicetas Stephatos. R., 1928. P. 2–228. (OrChr; 12. N 45) (рус. пер.: Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Божьего / Пер.: Л. А. Фрейберг; под ред. игум. Илариона (Алфеева) // Симеон Новый Божьего, прп., Никита Стифат, прп. Аскетические произведения в новых переводах. Клин, 2001. С. 97–222)</i>
Const.	Constitutiones et acta publica imperatorum et regum;	Novell. Just.	Novellae / Ed. R. Schoell, G. Kroll. B., 1954; Hildesheim, 1989 <sup>r</sup> . (CIC; 3) (рус. пер.: Избранные новеллы Юстиниана / Пер., введ. ст., коммент.: В. А. Сметанин. Екатеринбург, 2005)
Dipl.	Diplomata;	NTApO	Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung / Von E. Hennecke begr. Sammlung; Hrsg. v. W. Schneemelcher. Tüb., 1959–1964 <sup>3</sup> , 1987–1989 <sup>3</sup> , 1991–1992 <sup>6</sup> . Bd. 1: Evangelien; Bd. 2: Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes
Dipl. Kar.	Diplomata Karolorum;	NTS	New Testament Studies. L.; Camb. (GB), 1954/1955–. Vol. 1–.
Dipl. Kar. Germ.	Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolorum;	OCA	Orientalia Christiana analecta. R., 1935–. (paucae: Orientalia Christiana = OrChr)
Dipl. Reg. Imp.	Diplomata regum et imperatorum Germaniae;	OCP	Orientalia Christiana Periodica. R., 1935–.
DtChron	Scriptores qui vernacula lingua usi sunt. Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters;	Odæ Solomon.	[Odae Solomonis] = The Odes of Solomon: the Syriac Texts / Ed. J. H. Charlesworth. Oxf., 1973.
DtMa	Deutsches Mittelalter. Kritische Studentexte des Reichsinstituts fuer aaltere deutsche Geschichtskunde;		
Epp.	Epistolae;		
EpSel	Epistolae selectae;		
FontJur	Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;		
Form.	Formulae;		
Gest. Pont. Rom.	Gesta Pontificorum Romanorum, 1 (= Libri Pontificalis, pars prior / Ed. Th. Mommsen. B., 1898);		
Hilfsmittel	Hilfsmittel;		
Leg. Const.	Leges. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum;		
Leg. Nat. Germ.	Legum Nat. Germanicarum;		
Lib.	Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. s. XI et XII conscripti;		
Poet.	Poetae;		
QGGMA	Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters;		
Schr.	Schriften der MGH / Deut. Inst. für Erforschung des Mittelalters;		
Script. Rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;		
Script. Rer. Germ. NS	Scriptores rerum Germanicarum. Nova series;		

- 1977' (рус. пер.: Оды Соломона / Пер. прот.: Л. Грилихес. М., 2004)
- ODB The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. P. Kazhdan, A.-M. Talbot et al. Wash., 1991. 3 vol. Orientalia Lovanensia analecta. Leuven, 1975–[2011]. Vol. 1–[214]
- OLA Orientalia Lovanensia analecta. Leuven, 1975–[2011]. Vol. 1–[214]
- Optat. Contr. Parmen. *Optatus Milevitanus. Contra Parmenianum donatistam* / Hrsg. C. Ziwsa. W., 1893. (CSEL; 26)
- OrChr Orientalia Christiana. R., 1923–1934; с 1935 – OCA
- Oriens Chr. Oriens Christianus. Lpz.; Wiesbaden, 1901–.
- Orig. *Origenes*
- Comm. in Matth. *Commentariorum serics in evangelium Matthaei (Mt. 22. 34 – 27. 63) // Origenes Werke* / Hrsg. E. Klostermann. Lpz., 1933. B., 1976<sup>2</sup>. Bd. 11. (GCS; 38.2); Idem // *Origène. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu* / Ed. R. Giroud. P., 1970. Vol. 1. P. 140–386. (SC; 162)
- Comm. in Rom. *In Ep. ad Romanos: Comment., lib. I–X // PG. 14. Col. 831–1294*
- Contr. Cels. *Contra Celsum // PG. 14. Col. 641–1632; Idem / Ed. M. Borret. P., 1967–1969. (SC; 132, 136, 147, 150) (рус. пер.: Ориген. Против Цельса. Каз., 1912. М., 1996)*
- De princip. *Περὶ ἀρχῶν = De principiis // PG. 11. Col. 115–414 (рус. пер.: Ориген. О началах. СПб., 2000)*
- Fragm. in Luc. *Fragmenta in Lucam (in catenis) / Ed. M. Rauer // Origenes Werke. Lpz., 1930. B., 1959<sup>2</sup>. Bd. 9. S. 227–336. (GCS; 49 (35))*
- Fragm. in Matth. *Homiliae in Matthei (fragm.) // Origenes Werke. Lpz., 1941. Bd. 12. H. 1: Matthaeusklaerung; 3, 1: Fragmente und Indices. S. 13–235. (GCS; 41 (1))*
- Hom. in Luc. *Homiliae in Lucam // Origenes Werke / Hrsg. M. Rauer. Lpz., 1930. B., 1959<sup>2</sup>. Bd. 9. (GCS; 49(35))*
- In Ephes. *Fragmenta ex Commentariis in Epistolam ad Ephesios (in catenis) // Gregg J. A. F. The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians // JThSt. 1902. Vol. 3. N 10. P. 234–244; N 11. P. 398–420; N 12. P. 554–576*
- In Gen. hom. *In Genesisim, homiliae 1–17 // PG. 12. Col. 145–262*
- In Ier. hom. *In Ieremiam homiliae 1–21 // PG. 13. Col. 25–542*
- In Ioan. comm. *In Ioannem commentariorum // PG. 14. Col. 21–830 (рус. пер.: Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна / Пер., предисл.: А. Г. Дунаев // БТ 2003. Сб. 38. С. 97–119)*
- In Is. *In Isaiam homiliae 1–9 // PG. 13. Col. 219–254*
- In Iudic. hom. *In Iudices homiliae // Origène. Homélie sur les Juges: Texte de la version latine de Rufin / Introduct., trad., not. et ind. par P. Messie, L. Neyrand, M. Borrets. P., 1993. (SC; 389)*
- OTP Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. Garden City (N. Y.), 1983. Vol. 1: Apocryptic Literature and Testament; 1985. Vol. 2: Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philos. Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works
- Pachom. Praecepta *Pachomiana latina: Regle et Epitres de S. Pachome, Epitres de S. Theodore et «Liber» de S. Orsiesius: Texte latin de S. Jerome / Ed. A. Boon. Louvain, 1932. P. 3–52 (рус. пер.: «Правила» Пахомия // Хосроев А. Л. Пахомий Великий: Из ранней истории общежительного монашества в Египте. СПб.; Кишинёв; Ил., 2004. С. 391–419)*
- Pacian. De bapt. *Pacian [de Barcelona]. De baptismo // PL. 13. Col. 1083–1096*
- Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. *Palladius. Dialogi de Vita Sancti Ioanni Chrysostomi / Ed. P. R. Coleman-Norton. Camb., 1928. P. 3–147; Idem / Introduct., trad., not.:*
- A.-M. Malingrey. Ph. Leclercq. P., 1988. Т. 1–2. (SC; N 341–342) (рус. пер.: Диалог Палладия, еп. Еленопольского, с Феодором, рим. диаконом, о житии блж. Иоанна, еп. Константинопольского, Златоуста / Пер.: А. С. Балаховская. М., 2002)
- Pallad. Hist. Laus. (Bartelink) *Palladio. La storia Lausiaca / Trad. M. Barchiesi; Ed. G. J. M. Bartelink. Mil., 1974*
- Palladius. Lausiaca *The Lausiaca History of Palladius / Ed. C. Butler. Camb., 1904*
- Pass. Perp. *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis / Ed. J. Amat // Passion de Perpétue et de Felicité suivi des Actes. P., 1996. P. 51–66. (SC; 417)*
- Patria CP *Patria Constantinopolis = Scriptorum originum Constantinopolitanarum / Ed. Th. Preger. Lpz., 1901–1907. N. Y., 1975<sup>c</sup>. 2 t.*
- Paul. Nol. Carm. natal. *Paulinus Nolanus. Carmina natalica // Carmina / Ed. W. Hartel. Vindobonae, 1894. (CSEL; 30)*
- Pauly, Wissowa *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. A. Pauly, bearb. G. Wissowa, W. Kroll et al. R. 1. Stuttg., 1893–1963. 24 Bde; R. 2. Stuttg.; Münch., 1903–1978. 10 Bde, 15 Supplbde*
- PdO *Parole de l'Orient. Kaslik, 1970–. Т. 1–.*
- Pelag. Ad Demetr. *Pelagius haeresiarcha. Ad Demetriadem // PL. 33. Col. 1099–1120 (рус. пер.: Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987. Прил.)*
- Petr. Chrysolog. Serm. *Petrus Chrysologus. Collection sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extravagantibus adiectis / Ed. A. Olivar. Turnhout, 1975–1982. 3 vol. (CCSL; 24, 24A. 24B); Idem // PL. 52. Col. 183–666*
- Philo. *Philoni Alexandrini*
- De mut. nom. *De mutatione nominum / Ed. P. Wendland // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1898, 1962<sup>c</sup>. Vol. 3. P. 156–203*
- De praem. *De praemiis et poenis // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1906, 1962<sup>c</sup>. Vol. 5. P. 336–376*
- De spec. leg. *De specialibus legibus / Hrsg. L. Cohn // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1906, 1962<sup>c</sup>. Vol. 5. P. 1–265; Idem / Ed. S. Daniel // Les œuvres complètes de Philon d'Alexandrie. P., 1975. Т. 24*
- Quis rer. div. *Quis rerum divinarum heres sit / Ed. P. Wendland // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1898, 1962<sup>c</sup>. Vol. 3. P. 1–71*
- Somn. *De somniis / Ed. P. Wendland // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1898, 1962<sup>c</sup>. Vol. 3. P. 204–306*
- Philost. Hist. eccl. *Philostorgius. Kirchengeschichte: Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen / Hrsg. v. J. Bidez, überarb. v. F. Winkelmann. B., 1981<sup>3</sup> (рус. пер.: Сокращение Церковной истории Филосторгия, сделанное патриархом Фотием. СПб., 1854; То же // Пахимер Г. История о Михаиле и Андронике Палеологах / Подгот. к изд.: А. И. Ценков. Рязань, 2004)*
- Philostat. Maior. *Philostat. Maior. Imagines / Rec. O. Benndorf, C. Schenkel. Lpz., 1893. (BSGRT)*
- Phot. *Photius I, Patriarchos Constantinopolitanos.*
- Bibl. *Bibliothèque / Éd. R. Henry. P., 1959. Т. 1; 1960. Т. 2; 1962. Т. 3; 1965. Т. 4; 1967. Т. 5; 1971. Т. 6; 1974. Т. 7; 1977. Т. 8*
- Ep. *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilocheia / Rec. B. Laourdas, L. Westerink. Lpz., 1983–1985. Vol. 1–3*
- Pieler. Rechtsliteratur *Pieler P. E. Byzantinische Rechtsliteratur // Hunger. Literatur. Bd. 2. S. 343–480*
- Pindar. *Pindarus.*
- Fragm. *Fragmenta // Pindari Carmina cum fragmentis / Ed. H. Maehler (post B. Snell). Lpz., 1975<sup>4</sup>.*

	Pars 2 (рус. пер.: <i>Пиндар. Ваххилид</i> . Оды. Фрагменты / Под ред. М. Л. Гаспарова. М., 1980. С. 183–226)	PLRE	Prosopography of the Later Roman Empire / Ed. A. Jones, J. R. Martindale, J. Morris. Camb., 1971–1992. 3 vol.
Nem.	Nemea // <i>Pindari Carmina cum fragmentis</i> / Ed. H. Maehler (post B. Snell). Lpz., 1971 <sup>5</sup> . Pars. 1. P. 122–162	PLS	Patrologiae cursus completus a J. P. Migne. Series Latina: Supplementum / Curante A. Hamman. P., 1958–1974. 5 vol. in 18 pt. (Half-title: Patrologiae Latinae supplementum)
Olymp.	Olympia // <i>Pindari Carmina cum fragmentis</i> / Ed. H. Maehler (post B. Snell). Lpz., 1971 <sup>5</sup> . Pars. 1. P. 2–58 (рус. пер.: <i>Пиндар, Ваххилид</i> . Оды. Фрагменты / Под ред. М. Л. Гаспарова. М., 1980. С. 8–57)	PO	Patrologia Orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P., 1907–. Т. 1–.
Pyth.	Pythia // <i>Pindari Carmina cum Fragmentis</i> / Ed. H. Maehler (post B. Snell). Lpz., 1971 <sup>5</sup> . Pars. 1. P. 59–121 (рус. пер.: <i>Пиндар, Ваххилид</i> . Оды. Фрагменты / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1980. С. 58–115)	<i>Porphyr.</i> Ad Marcel.	<i>Porthyrus.</i> Ad Marcellam / Ed. W. Pötscher // <i>Porphyrus.</i> Πρὸς Μαρκέλλαν. Leiden, 1969. P. 6–38 In Aristotelis Categorias Expositio // <i>Porphyrus</i> Isagoge et in Categorias commentarium / Ed. A. Busse. B., 1887. P. 55–142. (CAG; 4, pars 1)
Plat.	<i>Plato</i>	<i>Procl.</i> Elem. theol.	<i>Procli.</i> The Elements of Theology / Ed. E. R. Dodds. Oxf., 1963 <sup>2</sup> In Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. Lpz., 1903–1906. 3 vol. Amst., 1965 <sup>4</sup> (рус. пер.: <i>Прокл.</i> Комментарий на «Тимея» Платона: [Введ. к 1-й кн.] / Пер.: А. В. Петров // АКАДΗΜΕΙΑ: Мат-лы и иссл. по истории платонизма. СПб., 2003. С. 332–364)
Cratyl.	Cratylus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1900, 1967 <sup>4</sup> . Vol. 1. 383a–440e (рус. пер.: <i>Платон.</i> Кратил / Пер.: Т. В. Васильева // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 613–681)	In Tim.	Theologia Platonica // <i>Proclus.</i> Theologie platonicienne: En 5 vol. P., 1968–1987 (рус. пер.: <i>Прокл.</i> Платоновская теология. СПб., 2001)
Gorg.	Gorgias // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1903, 1968 <sup>4</sup> . Vol. 3. 447a–527c (рус. пер.: <i>Платон.</i> Горгий / Пер.: С. П. Маркин // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 477–574)	Theol. Plat.	Protevangelium Jacobi // La forme la plus ancienne du protévangeile de Jacques / Ed. É. de Strycker. Brux., 1961. P. 64–190 (рус. пер.: История Иакова о рождении Марии / Пер. и коммент.: И. А. Свенцицкая // Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 117–127)
Hippias major.	Hippias major / Ed. J. Burnet // Opera: In 5 vol. Oxf., 1903. Vol. 3. 281a–304e (рус. пер.: <i>Платон.</i> Гиппий Большой / Пер.: А. В. Болдырев // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 386–417)	Protev. Jac.	<i>Prudent.</i> Perist. <i>Prudentius Clemens, Aurelius.</i> Peristephanon liber // <i>Idem.</i> [Oeuvres]. Vol. 4: Le livre des couronnes: Peristephanon liber. Dittochaeon. Epilogue. P., 1951
Leg.	Leges // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1907, 1967 <sup>4</sup> . Vol. 5. 624a–969d (рус. пер.: <i>Платон.</i> Законы / Пер.: А. Н. Егуннов // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 71–437)	Ps.-Ambros. Praep. ad miss.	<i>Pseudo-Ambrosius.</i> Precatio in praeparatione ad missam. II, 19 // PL. 17. Col. 842
Parm.	Parmenid // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1901, 1967 <sup>4</sup> . Vol. 2. 126a–166c (рус. пер.: <i>Платон.</i> Парменид / Пер.: Н. Н. Томасов // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 2. С. 346–412)	Ps. Solom.	Psalmi Solomonis // <i>Gebhardt O. von.</i> Psalmi Solomontis: Die Psalmen Salomos, zum ersten Male mit Benutzung der Athoshandschr. u. d. Codex Casanatensis. Lpz., 1895. (TU; 13. 2) (греч.); <i>Trafton J. L.</i> The Syriac Vers. of the Psalms of Solomon: A Crit. Evaluation. Atlanta (Georgia), 1985. (Soc. of bibl. Lit. Septuagint and Cognate Stud. Ser.; 11) (сир.) (рус. пер.: <i>Смирнов А. В., прот.</i> Псалмы Соломона. Каз., 1896)
Phaed.	Phaedo // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1900, 1967 <sup>4</sup> . Vol. 1. 57a–118a (рус. пер.: <i>Платон.</i> Федон / Пер.: С. П. Маркин // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 2. С. 7–80)	PTS	Patristische Texte und Studien. B.; N. Y., 1964–[2011]. Bd. 1–[66]
Prot.	Protagoras // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1903, 1967 <sup>4</sup> . Vol. 3. 309a–362a (рус. пер.: <i>Платон.</i> Протагор / В. С. Соловьев // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 418–476)	<i>Quasten.</i> Patrology	<i>Quasten J.</i> Patrology. Utrecht; Brux., 1950–1953. 3 vol. Westminster, 1986 <sup>3</sup> . 4 vol. Vol. 5. Genova, 2000. Vol. [5]: The Eastern fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (+ 750) / Ed. A. di Bernardino: engl. transl. by A. Walford. Camb., 2006
Resp.	Respublica // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1902, 1968 <sup>4</sup> . Vol. 4. 327a–621d. (рус. пер.: <i>Платон.</i> Государство / Пер.: А. Н. Егуннов // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 79–420)	RAC	Reallexikon für Antike und Christentum / Hrsg. v. Th. Klauser, E. Dassman u. a. Stuttg., 1941–. Bd. 1–. Suppl. 1985–.
Soph.	Sophista // Opera, rec. 1. Othonii, 1952–1954. Т. 1–5 (рус. пер.: <i>Платон.</i> Софист / Пер.: С. А. Ананьин // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 2. С. 275–345)	<i>Rahlfs A.</i> Septuaginta	Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs. Stuttg., 1935
Symp.	Symposium // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1901, 1967 <sup>4</sup> . Vol. 2. 172a–223d (рус. пер.: <i>Платон.</i> Пир / Пер.: С. К. Апт // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 2. С. 81–134)	RAM	Revue d'ascétique et de mystique. Toulouse, 1920–1940. Vol. 1–21; 1946–1971. Vol. 22(1)–47(188); contin.: RHSp
Theaet.	Theaetetus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1900, 1967 <sup>4</sup> . Vol. 1. 142a–210d (рус. пер.: <i>Платон.</i> Теэтет / Пер.: Т. В. Васильева // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 2. С. 192–275)	RB	Revue biblique. P., 1892–.
Tim.	Timaeus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1902, 1968 <sup>4</sup> . Vol. 4. 17a–92c. (рус. пер.: <i>Платон.</i> Тимей / Пер.: С. С. Аверинцев // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 421–500)	RBen	Revue bénédictine (bull.). Maredsous; [Bragès], 1883–.
Plot. Enn.	<i>Plotinus.</i> Enneades // <i>Plotini Opera</i> / Rec. A. Kirchhoff. Lipsiae. B. G. Teubner, 1883–1884. 2 Vde. (BSGRT) (рус. пер.: <i>Плотин.</i> Эннеады: В 2 т. Минск, 1995–1996; То же: К., 1995–1996; То же, изм. загл.: Трактаты / Изд. подгот.: Ю. А. Шичалин. М., 2007)	RCCM	Rivista di cultura classica e medioevale. R., 1959–. Vol. 1–.
PLP	Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit / Ed. E. Trapp. W., 1976–1996. Bd. 1–12	REArm	Revue des études arméniennes. P., 1920–1933. Т. 1–11; N. S.: 1964–. Т. 1–.
		REAug	Revue des études augustiniennes. P., 1955–. [1940–1954: L'année théologique augustinienne]

REB	Revue des études byzantines. P., 1943–.	Pyrrh.	Pyrrhoniae hypotyposes / Ed. H. Mutschmann // Opera. In 3 vol. Lpz., 1912. Vol. 1. P. 3–131, 133–209
RechSR	Recherches de sciences religieuses = Sciences religieuses: travaux et recherches. P., 1910–. Vol. 1–.	SH	Subsidia hagiographica. Brux., 1971–.
REG	Revue des études grecques. P., 1891–.	SHAW	Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. Hdlb., 1910–1953/54. Bd. 1–38; 1955–1996
Reg. Ben.	Regula Benedicti cum commentariis // PL. 66. Col. 215–219; Idem // La règle de de St. Benoît. P., 1971–1977. 7 vol. (SC: N 181–186) (рус. пер.: Устав прп. Венедикта // Древние инокские уставы. М., 1892, 1994 <sup>р</sup> . С. 591–653)	Sib.	<i>Geffcken J.</i> Die Oracula Sibyllina. Lpz., 1902 (рус. пер.: Книги Сивиллы / Пер. с древнегреч.: М. Витковская и В. Витковский. М., 1996)
RegImp	<i>Doelger F.</i> Regesten der Kaiserkunden des Ost-römischen Reiches von 565–1453. Münch., 1924–1932. 5 Tl. Hildesheim, 1976 <sup>р</sup>	<i>Sidon. Apol.</i> Ep.	<i>Sidonius Apollinarius.</i> Epistulae // PL. 58. Col. 443–640; Idem: <i>Sidoine Apollinaire.</i> Lettres / Ed. et trad. A. Loyer. P., 1910
Reg. Magistr.	Regula Magistri: La Règle du Maître: Éd. diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris / Ed. H. Vanderhoven e. a. Brux., 1953; Idem / Introd., texte, trad. et not. par A. de Vogüé. P., 1964–1965. 3 vol. (SC; 105–107)	<i>Simplic.</i> In Epictet.	<i>Simplicius.</i> Commentarius in Epicteti enchiridion // <i>Theophrasti</i> Characteres / Ed. F. Dübner. P., 1840
RegPatr	Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople / Éd. V. Grumel, V. Laurent, J. Darrouzès. P., 1932–1979. Vol. 1–2. Pt. 1–8	SNTS.MS	Society for New Testament studies. Monogr. ser. Camb. (GB), 1965–[2005]
Renouv. Lectionnaire armenien	Le codex arménien Jérusalem 121 / Ed. A. Renoux. P., 1971. (PO; T. 36. Fasc. 2. N 168)	<i>Socr. Schol.</i> Hist. eccl.	<i>Socrates Scholasticus.</i> Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 30–842; <i>Sokrates.</i> Kirchengeschichte / Hrsg. v. G. Ch. Hansen, mit Beitr. v. M. Širinjan. B., 1995 (рус. пер.: <i>Сократ Схоластик.</i> Церковная история: Пер. с греч. Саратов, 1911. М., 1996 <sup>р</sup> )
RES	Revue des études slaves. P., 1921–[2011]. Vol. 1–[82]	<i>Sophocl.</i> Oedip. tyr.	<i>Sophocles.</i> Oedipus tyrannus / Ed. A. Dain, P. Mazon // <i>Sophocle.</i> Tragédies. P., 1958. T. 2. P. 72–128
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwoörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tüb., 1956–1965 <sup>3</sup> , 1998–2003 <sup>10</sup> . 6 Bde, Reg.	<i>Sozom.</i> Hist. eccl.	<i>Sozomen.</i> Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 843–1630; <i>Sozomenus.</i> Kirchengeschichte / Hrsg. v. J. Bidez, eingeleit., v. G. Ch. Hansen. B., 1995 <sup>2</sup> (рус. пер.: <i>Созомен.</i> Церковная история. СПб., 1851)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, 1900–.	ST	Studia Theologica: Growth Points in Biblical Studies. Nordic Journal of Theology. Copenhagen: Colchester, 1947/1948–[2008]. Bd. 1–[62]; с 2004: Scandinavian J. of Theology
RHM	Römische historische Mitteilungen. W., 1857–. Bd. 1–.	StAnselm	Studia Anselmiana: Ser. R., 1933–[2007]. N 1–[145]
RHR	Revue d'histoire des religions. P., 1880–[2011]. Vol. 1–[228]	SStatuta Eccl. antiq.	Les Statuta Ecclesiae antiqua / Ed. C. Munier. P., 1960
ROC	Revue de l'Orient Chrétien. P., 1896–.	StMon	Studia monastica. Barcelona, 1959–. Vol. 1–.
RQS	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Freiburg i. Br.: R., 1887–1915. Bd. 1–29; 1922–1939. Bd. 30–47; 1953–. Bd. 48–.	StNTU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt: Ser. A. Linz, 1978–. Bd. 1–.
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa. Firenze, 1965–. Vol. 1–.	<i>Stob.</i> Anthol.	<i>Ioannes Stobaeus.</i> Anthologium / Hrsg. C. Wachsmuth, O. Hense. B., 1884–1912, 1958 <sup>1</sup> . 5 Bde
RSPPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques. P., 1907–.	StPatr	Studia patristica / Ed. F. L. Cross, E. A. Livingstone [c.a.]. Leuven, 1957–. Vol. 1–.
RTAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale. Louvain, 1929–1996. 63 t. (Продолж.: Recherches de théologie et philosophie médiévales = Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters (RThPhM). Leuven, 1997–. T. 64. N 1–.)	<i>Strabo.</i> Geogr.	<i>Strabonis</i> Geographica / Ed. A. Meineke. 3 vol. Lpz., 1877. Graz, 1969 <sup>р</sup> (рус. пер.: <i>Страбон.</i> География, в 17 кн. / Пер.: Г. А. Стратановский. М., 1964, 1994 <sup>р</sup> )
RThPhM	Recherches de théologie et philosophie médiévales. Leuven, 1997–.	StTheol.	Studia Theologica: Growth Points in Biblical Studies. Nordic Journal of Theology. Copenhagen: Colchester, 1947/1948–[2008]. Bd. 1–[62]; с 2004: Scandinavian J. of Theology
<i>Rufin.</i>	<i>Rufinus</i>	Suda	Suidae Lexicon / Hrsg. A. Adler. Lpz., 1928–1938. 5 t.
Apol. in Hieron.	Apologiae in s. Hieronymum lib. 1–II // PL. 21. Col. 541–624	<i>Sulp. Sev.</i> Chron.	<i>Sulpicii Severi</i> Chronicorum // <i>Sulpicii Severi</i> libri qui supersunt / Ed. K. Halm. Vindobonae, 1866. P. 3–105. (CSEL; 1) (рус. пер.: <i>Сулпиций Север.</i> Хроника // Соч. / Пер. с лат.: А. И. Донченко. М., 1999. С. 5–90)
De bened. Patr.	De benedictionibus Patriarcharum // PL. 21. Col. 295; Idem // CSEL. 29. Col. 387 (epist.)	SVF	Stoicorum veterum fragmenta: In 4 Bde. Lpz., 1903–1905. Stuttg., 1968–1978 <sup>р</sup>
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica // Opera / Ed. M. Simonetti. Turnhout, 1961. (CCSL; 20) (рус. пер.: <i>Руфин Аквилейский.</i> Церковная история / Пер.: В. М. Тюленев // <i>Тюленев В. М.</i> Рождение лат. христианской историографии. СПб., 2005. С. 230–284)	<i>Sym. N. Theol.</i>	<i>Syméon le Nouveau Théologien.</i>
Hist. mon.	Historia monachorum, sive De vita sanctorum patrum: In 6 t. / Hrsg. v. E. Schulz-Fluugel. B.; N. Y., 1990. (PTS; 34) (сокр. рус. пер.: <i>Руфин.</i> Жизнь пустынных отцов / Пер.: М. И. Хитров. Серг. П., 1898, 1991 <sup>р</sup> )	Catech.	Catéchèses / Ed. par B. Crivochéine et J. Paramelle. T. 1: Introduction et Catéchèses 1–5. P., 1963; T. 2: Catéchèses 6–22. 1964; T. 3: Catéchèses 23–34, Actions de grâces 1–2. 1965. (SC; 96, 104, 113)
SBN	Studi Bizantini e Neollinici. R., 1929–1963. Vol. 1–10	Eth.	Traites théologiques et éthiques / Intr., texte crit., trad. et notes par J. Darrouzès. T. 1: Théol. 1–3. Eth. 1–3. P., 1966; T. 2: Eth. 4–15. P., 1967. (SC; 122, 129)
SC	Sources chrétiennes. P., 1942–[2011]. N 1–[543]	[ <i>Sym. N. Theol.</i> ] Ep. de confess.	[ <i>Симеон Новый Богослов</i> ] <i>S. Joannis Damasceni.</i> Epistola de confessione // PG. 95. Col. 284–304
<i>Sever. Antioch.</i>	<i>Severus Antiochenus.</i> Contra impium grammaticum / Ed. J. Lebon. P., 1929–1938. 3 vol. in 6. (CSCO; 93–94; 101–102; 111–112. Syr.; 45–46, 50–51)	<i>Sym. Thessal.</i> De templ.	<i>Symeon Thessalonicensis.</i> De sacro templo // PG. 155. Col. 305–362 (рус. пер.: <i>Симеон Солунский,</i>
<i>Sext.</i>	<i>Sextus Empiricus.</i>		
Adv. math.	Adversus mathematicos // Opera. In 3 vol. / Ed. H. Mutschmann, J. Mau. Lpz., 1914. Vol. 2. P. 3–429; 1961. Vol. 3. P. 1–177		

	свт. О святом храме и освящении его // Соч. СПб., 1856. С. 149–314)	De fuga	Liber de fuga in persecutione // PL. 2. Col. 101–120
SynAlex	[Synaxarium Alexandrinum] = Le Synaxaire arabe jacobite (red. copte) / Publ., trad. par R. Basset. P., 1907–1929. 6 vol. (PO)	De patient.	De patientia // PL. 1. Col. 1249–1274 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О терпении / Пер.: Ю. Панасенко // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 320–333)
SynAlex (Forget)	Synaxarium Alexandrinum / Ed., trad. J. Forget. P., 1912–1926. Louvain, 1953–1954 <sup>1</sup> . 2 vol. in 6. (CSCO; 47–49, 67, 78, 90. Arab. Ser. 3; 11–12, 18–19). Vol. 1: Versio; Vol. 2: Textus; Idem. Beryt, 1905–1926. (CSCO; 90. Arab. Ser. 3; 19)	De poenit.	De poenitentia // PL. 1. Col. 1223–1248 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О покаянии / Пер.: И. Маханьков // Избр. соч. / Сост.: А. Столяров. М., 1994. С. 307–319)
SynCP	Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano / Ed. H. Delehaie. Brux., 1902. (Propylaeum ad ActaSS Nov.)	De praescript. haer.	De praescriptione haereticorum / Éd. R. F. Refoulé. P., 1957 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О прескрипции, [против] еретиков // Творения. К., 1912. Т. 2. С. 1–40)
Synes. Cyr. Ep.	<i>Synesius Cyrensis</i> . Epistulae / Ed. R. Hercher. P., 1873. Amst., 1965 <sup>1</sup> . P. 638–739	De pudic.	De pudicitia // PL. 2. 979–1030; Idem. P., 1993. (SC; N 394–395) (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О целомудрии // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 102–122)
Tarchnischvili. Grand Lectionnaire	<i>Tarchnischvili M.</i> Le Grand Lectionnaire de l'église de Jérusalem (V–VIII siècles). Louvain, 1959–1960. Т. 1–2 [in 4 pt.]. (CSCO; 188, 189, 204, 205)	De resurr.	De resurrectione carnis // PL. 2. Col. 791–886 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О воскресении плоти / Пер.: Н. Шабуров, А. Столяров // Избр. соч. / Сост.: А. Столяров. М., 1994. С. 188–248)
TByz	La theologie byzantine et sa tradition / Dir. De C. G. Conticello. Turnhout, 2002. Т. 2. (Corpus christianorum)	De virg. veland.	De virginibus velandis // PL. 2. Col. 887–914 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . Об одянии женщин // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 162–171)
TDNT	Theological Dictionary of New Testament: Transl. from: ThWNT / Hrsg. G. Kittel. Michigan, 1964–1976. 10 vol.	Test. Solom.	[Testamentum Solomonis] / Ed. C. C. McCown. The Testament of Solomon. Lpz., 1922 (рус. пер.: Повесть о Соломоне / Пер.: С. С. Аверинцев // От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1994. С. 145–152)
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament / Ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren. Grand Rapids; Camb., 1974–[2006]. [15] vol. См. также: ThWAT	Test. XII Patr.	The Testament of the 12 Patriarchs: Crit. ed. M. de Jonge. Leiden, 1978
Tertull.	<i>Tertullianus</i>	Theod. Stud. Quaest.	<i>Theodorus Studita</i> . Quaestiones aliquae propositae iconomachis // PG. 99. Col. 477–486
Ad martyr.	Ad martyres // PL. 1. Col. 619–628 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . Послание к мученикам // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 193–201)	Theodoret	<i>Theodoretus Cyrhensis</i> .
Ad uxor.	Ad uxorem, libri I–II // PL. 1. Col. 1273–1304 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . Послание к жене // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 202–224)	Ep.	Epistolae 1–181 // PG. 83. Col. 1173–1494; Idem: Correspondence / Ed. Y. Azema. P., 1955–1998. 4 vol. (SC; 40, 98, 111, 429) (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Письма. Серг. П., 1907–1908. Вып. 1: № 1–150; Вып. 2: № 151–268. (Творения; Ч. 7–8))
Adv. gnost.	Adversus gnosticos scorpiace // PL. 2. Col. 121–154; Idem: Scorpiace // CCSL. 1954. Т. 2. P. 1069–1097 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . Скорпиак, или Противоядие от угрызения скорпионов // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 199–241)	Haer. fab.	Haereticarum fabularum compendium // PG. 83. Col. 336–556 (рус. пер.: <i>Феодорит Кирский</i> . Сокращенное изложение Божественных догматов // Творения. М., 1859. Ч. 6. С. 3–104)
Adv. iud.	Adversus Iudaeos, libri I–IX // PL. 2. Col. 595–642 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . Против Иудеев // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 29–65)	Hist. eccl.	Historia ecclesiastica // Ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler. V., 1954 <sup>2</sup> . (GCS; 44 [19]); <i>idem</i> . // PG. 82. Col. 881–1220 (рус. пер.: Церковная история <i>Феодорита, епископа Кирского</i> . СПб., 1852; <i>Феодорит, еп. Кирский</i> . Церковная история; Пер. с греч. М., 1993 <sup>3</sup> )
Adv. Marcion.	Adversus Marcionem // PL. 1. Col. 239–524 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . Против Маркиона // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 1–28)	In Is.	Interpretatio in Jesaiam Prophetam // PG. 81. Col. 215–494; Idem: Commentaire sur Isaïe / Texte crit., trad., not. et ind. par J.-N. Guinot. P., 1980, 1982, 1984. (SC. 276, 295, 315)
Adv. Prax.	Adversus Praxeam // PL. 2. Col. 153–196 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . Против Праксея, или О Св. Троице // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 127–198; То же // АиО. М., 2001. № 1(27). С. 66–93; № 2(28). С. 55–78)	Quaest. in Oct.	Quaestiones in Octateuchum // PG. 80. Col. 75–528
Adv. Val.	Adversus Valentinianus // PL. 2. Col. 524–594 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . Против Валентиниан // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 29–66)	Quaest. in Regn.	Quaestiones in Regnorum, 1–4 // PG. 80. Col. 801–858
Apol. adv. gent.	Apologeticus adversus gentes // PL. 1. Col. 257–536 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . Апология, или Защищение христиан против язычников // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 1–105)	Theoph. Antioch. Ad Autol.	<i>Theophilus Antiochenus</i> . Ad Autolicum, lib. I–III // PG. 6. Col. 1023–1168 (рус. пер.: <i>Феофил Антиохийский</i> . К Автолику // СДХА. С. 128–191)
De bap.	De baptismo // PL. 2. Col. 1135–1206 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О крещении / Пер.: Ю. Панасенко // Избр. соч. / Сост.: А. Столяров. М., 1994. С. 93–105)	Theoph. Chron.	<i>Theophanis Chronographia</i> / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1883. Т. 1 (рус. пер.: Летопись византийца <i>Феофана</i> от Диоклетиана до царей Михаила и его сына Феофилакта / Пер.: В. И. Оболенский, Ф. А. Терновский. М., 1884)
De carn. Chr.	De carne Christi // PL. 2. Col. 751–792. Cap. VI: Col. 808–811 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О плоти Христа // Творения. К., 1912. Т. 2. С. 168–208)	ThLZ	Theologische Literaturzeitung: Monatsschr. f. d. gesamte Gebiet d. Theologie u. Religionswiss. Lpz., 1876–1944. Bd. 1–69; 1947–. Bd. 72–.

<i>Thom. Aquin.</i>	<i>Thomas Aquinas.</i>	VTS	Vetus Testamentum Supplement (Monographs). Leiden, 1953–[2011]. Vol. 1–[147]
De verit.	Quaestiones disputatae de veritate // Opera omnia [Ed. Leonina]. R., 1970–1976. Т. 22. Vol. 1–3 (рус. пер. фрагм.: <i>Фома Аквинский</i> . Дискуссионные вопросы об истине: Вопр. 1, гл. 4–9 / Пер.: К. В. Бандуровский // Благо и истина: Классические и неклассические регулятивы. М., 1998. С. 171–181)	<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 à 1453. Groningen, 1985 <sup>2</sup>
In De caus.	Super librum De causis expositio / Ed. H. D. Saffrey. Fribourg; Louvain, 1954	WBC	Word Biblical Commentary: Ser. Dallas, 1991–.
In Sent.	Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis: In 4 vol. / Ed. P. Mandonnet, M. F. Moos. P., 1929–1947	<i>Wenger.</i> Quellen	<i>Wenger L.</i> Die Quellen des römischen Rechts. W., 1953
Sum. contr. gent.	Summa contra gentiles // Opera omnia. R., 1918–1930. Т. 13–15 (рус. пер.: <i>Фома Аквинский</i> . Сумма против язычников: [В 4 кн.] / Пер., вступ. ст., коммент.: Т. Ю. Бородай. М., 2004. Кн. 1–2)	WSt	Wiener Studien / Univ. W., 1898–.
Sum. th.	Summa theologiae // Opera omnia. R., 1888–1906. Т. 4–12 (рус. пер.: <i>Фома Аквинский</i> . Сумма теологии / Пер.: А. В. Апполонов. М., 2006–[2008]. Т. 1–[2]; То же / Пер.: С. И. Ере-меев, А. А. Юдин. К.; М., 2002–2005. 3 т.)	<i>Zachariae.</i> JGR	Jus graeco-romanum / Ed. C. E. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae, 1856–1884. Pars 1–7
ThQ	Theologische Quartalschrift. Gött., 1818–. Bd. 1–.	<i>Zach. Rhet.</i> Hist. eccl.	<i>Zacharias Rhetor (Scholasticus).</i> Historia ecclesiastica / Ed. [et interpret. est] E.W. Brooks. P., 1919–1924. 4 vol.; CSCO. 1919/1921, 1953 <sup>2</sup> . Vol. 83/84 [textus]; 1924, 1953 <sup>2</sup> . Vol. 87/88 [translation] (рус. пер.: <i>Захария Ритор</i> . Церковная история. Кн. 5–6 // <i>Евагрий Схоластик</i> . Церковная история. Кн. 3–4 / Пер. с греч., коммент.: И. В. Кривушин. СПб., 2001. С. 261–296)
ThRu	Theologische Rundschau. Тьб., 1897–1917. Jg. 1–20; N. F. 1929–. Jg. 1–.	<i>Zachariae v. Lingenthal.</i> Geschichte	<i>Zachariae v. Lingenthal K. E.</i> Geschichte des griechisch-römischen Rechts. B., 1892 <sup>3</sup> . Aalen, 1955 <sup>1</sup>
ThRv	Theologische Revue. Münster, 1905–.	ZACHr	Zeitschrift für antikes Christentum = Journal of ancient Christianity. B.; N. Y., 1997–. Bd. 1–.
ThZ	Theologische Zeitschrift. Basel, 1945–. Jg. 1–.	ZÄSA	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. B., 1863–1943. Bd. 1–78; 1954–. Bd. 79–.
<i>Tim. Const.</i> De recept. haer.	<i>Timotheus, Constantinopolitanus presbyter.</i> De iis qui ad Ecclesiam accedunt, sive, De receptione haereticorum // PG. 86. Col. 11–74	ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Giessen, 1881–.
TM	Travaux et Mémoires / Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance. P., 1965–.	<i>Zeno Veron.</i> Tract.	<i>Zeno Veronensis.</i> Tractatus / Ed. B. Loeffstedt. Turnhaut, 1971. (CCSL; 22)
Trad. Ap.	<i>Hippolyte de Rome.</i> La Tradition apostolique / Introd., trad. et not. par B. Botte. P., 1968 <sup>2</sup> . (SC; 11bis); <i>Botte B.</i> La Tradition apostolique de St. Hippolyte: Essai de Reconstitution / Ed. A. Gerhards, S. Felbecker. Münster, 1989 <sup>5</sup> . (LQF; 39) (рус. пер.: «Апостольское предание» св. Ипполита Римского / Пер. с лат. и предисл.: свящ. П. Бубуруз // БТ. 1970. Сб. 5. С. 277–296)	<i>Zepos.</i> JGR	Jus graeco-romanum / Ed. C. E. Zachariae a Lingenthal; cura J. Zepi. Aalen, 1931, 1962 <sup>1</sup> . 8 t.
TRE	Theologische Realenzyklopaadie / Hrsg. v. G. Krause, G. Müller. B.; N. Y., 1977–. Bd. 1–.	ZfGW	Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. B., 1953–. Bd. 1–.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur. Lpz., 1883–.	ZfS	Zeitschrift für Slawistik. B., 1956–. Bd. 1–.
VChr	Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language. Amst., 1947–.	ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttg. etc., 1877–. Bd. 1–.
VetChr	Vetera christianorum: [Quaderni] / Ist. di Letteratura Cristiana Antica. Bari, 1964–.; Idem: [Ser. Monogr.]. Bari, 1966–.	ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Giessen; B., 1900–. Bd. 1–.
Vitae prophetarum	Prophetarum vitae fabulosae / Hrsg. T. Schermann. Lpz., 1907; The Lives of the Prophets / Ed. Ch. Cutler Torrey. Phil., 1946	<i>Zonara.</i> Epit. hist.	<i>Ioannis Zonaras.</i> Epitome historiarum / Hrsg. L. Dindorf. Lpz., 1868–1875. 6 Bde. Bonn, 1897. 2 Bde. (CSHB)
VT	Vetus Testamentum. Leiden, 1951–.	ZSP	Zeitschrift für slavische Philologie. Lpz., 1924–1944. 19 Bde; 1950–. Bd. 20–.
		ZSRG.R	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abt. W., 1880–. Bd. 1–.
		ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br., 1891–1917. Jg. 1–27; N. F. 1920–1938. Jg. 1[28]–19[46]; 1950–. Jg. 47–.
		ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Jena: Halle; Lpz.; Fr./M., 1858–1913. 55 Bde

## УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

(общие для карт)

	Границы епархий
	Центры епархий
	Государственные границы
	Границы административных единиц
	Границы полярных владений Российской Федерации
	Пути сообщения
	железные дороги магистральные
	автомобильные дороги главные

## Примечание.

В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания

<u>МАДРИД</u>	Столицы государств
<u>СЕВИЛЬЯ</u>	Центры административных единиц
	НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ
	более 1 000 000 жителей
	от 500 000 до 1 000 000 жителей
	от 100 000 до 500 000 жителей
	от 50 000 до 100 000 жителей
	от 10 000 до 50 000 жителей
	менее 10 000 жителей
Монсон	Города и поселки городского типа
Бэйлен	Населенные пункты сельского типа

# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XXVII

**ИСААК СИРИН – ИСТОРИЧЕСКИЕ КНИГИ**

---

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»

Художественный редактор

*О. И. Кулагина*

**ЛР № 030725 от 19.02.1997**

**Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»  
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» Русской Православной Церкви сообщает свои реквизиты:

– 119034, Москва, Чистый пер., д. 5

– ИНН 7704153888

– р/с № 40703810500010000003 в ОАО «Банк Москвы» г. Москва

– корр. счет № 30101810500000000219; БИК 044525219; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 29.08.2011. 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 № 14444

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**

